
Σ Χ Ο Λ Η

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΑΝΤΙΚΟΛΛΕΔΕΝΙΕ
Ι ΚΛΑССИЧЕСКАЯ ΤΡΑΔΙЦΙЯ

ΤΟΜ 11

ΒΥΠΥΣΚ 2

2017

ΣΧΟΛΗ

ANCIENT PHILOSOPHY AND
THE CLASSICAL TRADITION

VOLUME 11

ISSUE 2

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

- Paideia Platonikê*: Does the later Platonist programme of education retain any validity today? 321
JOHN DILLON
- Family, political power and money in the Neoplatonic School of Athens 333
LUC BRISSON
- Cicero's mistake and denied conjunctions: did Stoic logic include six *indemonstrables*? 341
MIGUEL LÓPEZ-ASTORGA
- Truth and modes of cognition in Boethius: a Neoplatonic approach 354
JOSÉ MARÍA ZAMORA CALVO
- Хилон как нравственный законодатель Спарты 372
С. Н. КОЧЕРОВ
- Аристофан и Платон о подлинной мудрости 383
С. Б. КУЛИКОВ, В. В. ЛОБАНОВ
- Arist. *Nicom. Ethic.* III 4, 111b4–7, 113b22 как источник концептуального аппарата в учении Максима Исповедника о волеении и волевом акте 393
В. В. ПЕТРОВ
- Длинная рука воспитания 407
Р. В. СВЕТЛОВ, Е. В. АЛЫМОВА
- Парадокс Лжеца и первая теорема Геделя о неполноте 415
В. В. ЦЕЛИЩЕВ
- Греческая арифмология: Пифагор или Платон? 428
Л. Я. ЖМУДЬ
- Что есть человек?* Абрис ответа в *Протретики* Аристотеля и его обоснование и развитие в последующих работах Стагирита 460
И. Р. ТАНТЛЕВСКИЙ
- Трехмерность вместо первой материи: сравнение представлений о материи у Аристотеля и Филопона 466
М. Н. ВАРЛАМОВА
- О делении философских дисциплин и единстве философского знания у Аристотеля 482
Н. П. ВОЛКОВА
- Софистический релятивизм: миф или реальность? 493
М. Н. ВОЛЬФ

Почему парадокс Менона более упорен, чем это предполагает решение Аристотеля? И. В. БЕРЕСТОВ	505
Античная интеллектуальная практика как предтеча современной теории принятия решения В. С. ДИЕВ, Г. В. СОРИНА, И. Н. ГРИФЦОВА	515
Письма пифагорейских женщин А. С. АФОНАСИНА	524
Парадокс Лжеца в традиционной и современной логике А. В. ХЛЕБАЛИН	536
Античный этнопоним на карте Ал-Идриси И. Г. КОНОВАЛОВА	545
Был ли бог стойков личностью? П. А. БУТАКОВ	558
ПЕРЕВОДЫ / TRANSLATIONS	
«Следы» прошлого. Аристотель – историк философии Е. В. АФОНАСИН	570
Аристотель. Избранные фрагменты и свидетельства об утраченных сочинениях Е. В. АФОНАСИН, предисловие, перевод и примечания	586
Гесихий Милетский и его биография Аристотеля М. В. ЕГОРОЧКИН	608
Vita Nesychii. Жизнь Аристотеля и его сочинения М. В. ЕГОРОЧКИН, перевод и примечания	625
Гален. О собственных книгах И. В. ПРОЛЫГИНА, предисловие, перевод и примечания	636
РЕЦЕНЗИИ И БИБЛИОГРАФИЯ / REVIEWS AND BIBLIOGRAPHY	
От апофеоза власти к идее универсализма Е. Н. СОБОЛЬНИКОВА	678
Antisthenes: Cynic or Aristocrat? IRINA PROTOPKOVA, ALEXEI GARADJA	683
АННОТАЦИИ / ABSTRACTS	689

СТАТЪИ / ARTICLES

PAIDEIA PLATONIKĒ: DOES THE LATER PLATONIST PROGRAMME OF EDUCATION RETAIN ANY VALIDITY TODAY?

JOHN DILLON
Trinity College, Dublin
jmdillon@eircom.net

ABSTRACT. The question I wish to address on this occasion is whether the Platonic course of study retains any validity in the modern world. I shall argue that some version of it indeed might, though by no means for everybody. A course of education, after all, which begins with the rules for rational thought and argumentation, then turns to the question of the true nature of the self, followed by a consideration of the nature of ethics, politics, physics and metaphysics, should serve very well for developing well-rounded and rational persons. I believe that the true legacy of the Platonist model of education, on which modern civilisation is progressively turning its back, is that the properly structured study of quite abstract subjects is the best training for the mind, even when the mind is turned to the solution of entirely practical problems.

KEYWORDS: Platonic dialogues, the history of education, Plato, Iamblichus, Proclus.

My concern on this occasion is to enquire into the nature of education and its contribution to the formation of a well-rounded human being – an issue of vital importance in the present period, when, under the pressure of economic recession, governments are concerned to derive the maximum immediate return from their investment in this area, a concern which seems to lead inevitably to the prioritizing of grimly ‘practical’, vocational training, to the detriment of anything that could be understood as a humanistic education. In these circumstances, consideration of other possible models is certainly opportune. I want here to explore one that is familiar to me, and one that we are trying to promote in our Pla-

tonic Centre in Trinity College Dublin: that is, the educational programme that was developed in the later Platonic schools.

During the so-called Middle Platonic period (c. 80 B.C.E. – 220 C.E.), at least from the 2nd cent C.E. on, and in a more elaborately structured way, from the time of Iamblichus (early 4th cent C.E.) on, the Platonist schools of later antiquity seem to have taken their students through a fixed sequence of Platonic dialogues, beginning with the *Alcibiades I*, concerned as it was with the theme of self-knowledge, and ending – at least in the later period – with the *Timaeus* and *Parmenides*, representing the two ‘pinnacles’ of Platonic philosophy, concerned with the physical and intelligible realms respectively.¹ There seems also have been a preliminary period of study, in which one mastered the techniques of logic, with the help of Aristotle’s logical works, the so-called *Organon*, together with a work such as Epictetus’ *Encheiridion*, or *Handbook*, as a basic introduction to ethics. It may be also that, at least in Iamblichus’ school and later, some attention was paid to the life and teachings of Pythagoras, including Pythagorean mathematics and numerology, and perhaps a degree of observance of the Pythagorean way of life, e.g. periods of silence, meditation, and dietary restrictions.² There seems also to have been, at least in the Athenian School of Syrianus and Proclus at the end of antiquity (5th cent. C.E.), some provision for the study of those great poets, namely Homer, Hesiod, Orpheus and Musaeus, who were considered to have been divinely inspired to present cosmic truths in allegorical form; and this could be combined with a study of the *Chaldaean Oracles*, a set of responses from the gods themselves, which had been vouchsafed to a figure of the second century C.E. called Julian the Theurgist. It can be seen, then, that this was not literary study, but rather study of theology in a poetical mode.³

The question I wish to address on this occasion is whether such a course of study retains any validity in the modern world. I shall argue that some version of it indeed might, though by no means for everybody. A course of education, after all,

¹ The Iamblichean course of study of the dialogues is most clearly set out in the *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy* (Westerink 1962), ch. 26, but even there a lacuna in the text omits the *Sophist* and the *Statesman* from the list. For their necessary inclusion, Westerink provides compelling arguments in his Introduction, pp. xxxvii–xxxviii.

² It would presumably have been the role of Iamblichus’ so-called ‘Pythagorean Sequence’ of works, beginning with the *Life of Pythagoras*, to provide a backdrop or underpinning to such a preliminary course.

³ There is some indication, also, that such figures as Iamblichus and Syrianus taught a philosophical rhetoric, in rivalry with the rhetorical schools of the time, but, if so, it is not clear how that fitted in.

which begins with the rules for rational thought and argumentation, then turns to the question of the true nature of the self, followed by a consideration of the nature of ethics, politics, physics and metaphysics, should serve very well for developing well-rounded and rational persons. It would work, best, though, perhaps, in conjunction with, rather than in lieu of, more traditional forms of education.

If we turn first, however, to the Platonic curriculum, in its developed form, we may derive a reasonably clear idea of the rationale behind its arrangement. The course began, as I say, with the study of the *Alcibiades*.⁴ Now it happens that, as with a number of the other components of the Platonist curriculum,⁵ we have a commentary – indeed two commentaries – on this dialogue, so we can see in some detail how instruction proceeded, at least in the late period. Specifically, in the case of the commentary of Olympiodorus, there is the advantage that the commentary is divided into individual lectures, or *praxeis*, each representing a lecture of an hour or so, so we can get some idea of how much time it was intended to spend on a given dialogue. It is of course difficult to calculate what sort of time-scale was envisaged for the completion of the course, though we may safely assume that there was no great hurry. We ourselves, in our reading sessions in the Platonic Centre, tend to take three months or more to work our way through a dialogue of the size of the *Timaeus*, *Symposium*, or *Theaetetus*, all dialogues dealt with in recent years, but we only meet once a week, for about 2 ½ hours. We may assume that the Platonic school met daily, except for feast days. On the other hand, they seem to have paid rather closer attention to details of the text than we generally would. I would tentatively suggest that the first course of ten dialogues might have covered a period of two years, with the second course, comprising the *Timaeus* and *Parmenides*, a further year.⁶

⁴ That is to say, the *First Alcibiades*, or *Alcibiades Major*, there being a *Second Alcibiades* also in the Corpus, which is undoubtedly spurious. There have in fact been considerable doubts expressed, over the last two hundred years, as to the genuineness of the *First Alcibiades* as well (doubts which I must say that I share) but for our purposes this does not matter – except to reflect on the intriguing possibility that this dialogue was created, in the later Old Academy, precisely to fill this position in an educational curriculum.

⁵ Specifically, of those still surviving, the *Alcibiades* (commentaries by Proclus and Olympiodorus), *Gorgias* (commentary by Olympiodorus), *Phaedo* (commentaries by Damascius and Olympiodorus), *Cratylus* (Proclus), *Theaetetus* (anonymous, Middle Platonic), *Phaedrus* (Hermeias), *Philebus* (Damascius), *Timaeus* (Proclus), *Parmenides* (Proclus, Damascius).

⁶ Of course, they might have moved much faster. Marinus, the biographer (or hagiographer) of Proclus, tells us (*Vit. Procl.* Ch. 13) that Proclus worked through the whole of Aristotle, followed by the works of Plato, his master Syrianus, in two years, but this achievement is meant to impress us, so the speed was presumably unusual.

To begin, then, with the *Alcibiades*, we are presented with the first topic to be addressed by the aspirant to knowledge, that of self-knowledge: “Who or what am I?” Proclus begins his commentary on the dialogue as follows:

The most valid and surest starting-point for the dialogues of Plato, and, one might say, for philosophical study as a whole, is, in our opinion, the discerning of our own being. If this is correctly posited, we shall in every way, I think, be able more accurately to understand both the good that is appropriate to us and the evil that opposes it. (1, 3-8, trans. W. O’Neill, slightly emended)

and a little later (11, 3-11), on the role of the *Alcibiades* in particular:

This dialogue is the beginning of all philosophy, as indeed is the knowledge of ourselves; and for this reason scattered throughout it is the exposition of many logical theorems, the elucidation of many points of ethics and such matters as contribute to our general investigation concerning happiness (*eudaimonia*), and the outline of many doctrines leading us to the study of natural phenomena or even to the truth concerning divine matters themselves, in order that as it were in outline in this dialogue the one, common and complete plan of all philosophy may be comprised, being revealed through our actual first turning towards ourselves.

In this dialogue, the young, rich, beautiful, and exceedingly self-satisfied Alcibiades, the golden boy of late fifth-century Athenian society, is approached, with devious diffidence, by the philosopher Socrates, who professes to be an admirer of his, and questioned, with ever-increasing acuteness, as to his competence to be a leader of men, such as he aspires to be. Socrates brings him to the realisation that first he must come to know his own true nature, which is that of a soul temporarily ensconced in a body, over which it *should* preside (rather than be dominated by).

What Socrates does for Alcibiades here came to be viewed, in the Platonist tradition, as what every good teacher should do for his pupils. In the fully elaborated system devised by Iamblichus, relayed here by Proclus, the *Alcibiades*, as the introductory dialogue, should present a sort of adumbration, or preliminary sketch, of the whole range of Platonist education, proceeding through ethics, etymology and epistemology,⁷ to an understanding of the structure of the physical cosmos, and ultimately of the nature of spiritual reality, culminating in a conception, if not even a vision, of the Good.

⁷ Logic as such is not provided for in this course, as students are expected to have worked through Aristotle’s logical works (the so-called *Organon*) prior to this – and there was in any case a school of thought in the Platonic tradition that saw logic as rather a preparation for philosophy than a proper part of it.

This adumbration is then reflected in a fuller form, in the *Philebus*, at the culmination of this course of ten dialogues. Between these two, we have a sequence of eight dialogues, in which Iamblichus saw all the chief aspects of philosophy set out. First, we have two dialogues concerned with ethics, the *Gorgias* and the *Phaedo*. The *Gorgias* is chosen, slightly curiously, to impart an understanding of what, in Neoplatonic terms, is termed the civic, or *political*, level of virtues, that is to say, the four virtues of (practical) wisdom, self-control, courage and justice, as exhibited in the practical life of the human being, which involve the *control* and *limitation* of the irrational and passionate elements of the soul, rather than their purification and extirpation at the level of the theoretical life, which is in turn the subject-matter of the *Phaedo*. Now, for us, the most obvious exposition of the virtues in the context of the good ordering of the tripartite soul would occur in Book IV of the *Republic*, and in that dialogue generally, but the *Republic* is excluded from the Iamblichean canon of dialogues, presumably (as in the case of the *Laws* also) simply by reason of being too long. So the *Gorgias* will have to do service instead.

In fact, it can be put to fairly good use. The context is, once again, the ironic questioning by Socrates of a figure confident of his own excellence, in this case the distinguished sophist and teacher of rhetoric, Gorgias of Leontini, who is on one of his visits to Athens. Characteristically, Socrates proposes to begin (447c) by asking Gorgias *who he is* – which is then interpreted as an enquiry into what skill or craft (*tekhnê*) he professes. After some prevarication, Gorgias defines his art, but Socrates sticks in the knife (459c ff.), by enquiring whether, along with rhetorical skills, he is also concerned to teach justice. Gorgias is unwilling to concede that he will not, and begins to waffle somewhat, whereat he is rescued by his more forthright pupil Polus. Polus puts up a bit of a fight, but is eventually got to admit that committing injustice, irrespective of the degree to which he admires those who get away with doing this, is more *disgraceful* than suffering it.

At this stage (481b), in turn, the host of the whole gathering, the Athenian aristocrat Callicles, chips in, and reveals himself as the most shameless advocate of the ‘might is right’ principle, and the desirability of indulging one’s passions to the limit. This gives Socrates the opportunity, in reply, to develop his theory of the moderation of the passions, and the advocacy of a life of rational self-control – his arguments being ultimately reinforced by an eschatological myth.

It can be seen, then, that the *Gorgias* in fact provides a very good introduction to practical ethics, in much more succinct form than would be the case with the *Republic*. The *Phaedo*, in turn, was seen, by all Platonists after Plotinus, as introducing a higher level of virtue, termed ‘purificatory’ (by contrast with the ‘civic’ level). Plotinus (if it is he who is actually the author of this idea) seems to have

been stimulated to this conclusion in particular by a passage, 67e-69e, in which Socrates makes a distinction between a higher form of the four canonical virtues, wisdom, self-control, courage and justice, which would be proper to the philosophical soul which is concerned with freeing itself from the body, and a 'vulgar' version of these, which involves a sort of 'trade-off' against something worse. Here, for instance, is his characterisation of the 'vulgar' version of self-control (*sôphrosynê*):

What about temperate people? Is it not, in just the same way (sc. as 'vulgar' courage), a sort of self-indulgence that makes them self-controlled? We may say that this is impossible, but all the same those who practise this simple form of self-control are in much the same case as that which I have just described. They are afraid of losing other pleasures which they desire, so they refrain from one kind because they cannot resist the other. (68e, trans. Tredennick)

It may be readily observed that this 'vulgar' *sôphrosynê* is not the *sôphrosynê* advocated in the *Republic*, but yet this passage was in later times taken as setting up a contrast between a cathartic and a political level of virtue, and this is what forms the basis for Plotinus' tractate *On Virtues* (I 2), and subsequently for Iamblichus' teaching order of the dialogues. The message of the *Phaedo* is that true philosophy is a 'practice for death' (67d), and that the higher and truer sort of virtue is concerned, not with the management of the body and its desires, but essentially with freeing the soul from any concern with the body.

This, then, provides us with the completion of our training in ethics, at least until the topic is returned to in the summation of the whole primary level course, which is the *Philebus*. We turn now to the topic of etymology and epistemology (rather than of formal logic, for reasons that I have explained above), and that brings up the *Cratylus*. This must surely seem to us a rather difficult work to accept as a component of any modern system of education, especially by reason of the series of very fanciful etymologies which occupy the bulk of the work, but in fact I think a case can be made that it is raising an issue which should be of interest to us, and that is the origin and nature of language. The dialogue begins from a dispute between the 'Neo-Heraclitean' philosopher Cratylus (asserted by Aristotle to have been one of Plato's early teachers) and the young Athenian aristocrat Hermogenes (younger brother of Callias, son of Hipponicus, and a follower of sophists) as to whether names (of people and things) are natural or conventional, Cratylus taking up the former position and Hermogenes the latter, with Socrates being called in to adjudicate the dispute.

If we focus in particular on the beginning (383a-391c) and the end (427d-440e) of the dialogue, we can learn a good deal about the Platonic theory of naming and the correctness of names, and can begin to see how the *Cratylus* could be viewed

as a suitable antecedent to the *Theaetetus*, viewed in its turn as an exposition of the true basis of knowledge, and of the nature of a correct proposition.⁸ Socrates advances an interesting theory as to the role of names as ‘instruments’ (*organa*) of knowledge and communication, on the analogy of, say, an awl in the hands of a carpenter, or a plectrum in the hands of a lyre-player. At the end of the dialogue, on the other hand, he turns to chivvying Cratylus as to how the process of conferring names on things could ever have got going, since, if things can only be known through their names, what could be the source of the first name-giver’s knowledge. Cratylus is forced to conjecture (438c) that the original name-giver must have been a divinity. Socrates raises difficulties about that in turn, in view of Cratylus’ belief in Heraclitean flux, and we are left in suspense – though in fact what Plato is pointing forward to is the necessity of accepting the existence of a system of Forms.

The same could be said of the *Theaetetus*, a wide-ranging and penetrating enquiry into the nature of knowledge. Young Theaetetus, in response to Socrates’ challenge, declares it to be nothing other than perception (151e). This begins a long and tortuous inquisition, which first of all disposes of the theory that knowledge is perception, but then also undermines the proposal that it is true belief (187b ff.), or even true belief supported by an ‘account’ (*logos*) – that is, an analysis of the ‘why’ of any state of affairs, as well as the ‘that’ – since the basic components of any proposition are not amenable to having a *logos* given of them, and therefore are unknowable. Once again, we are left in a state of bafflement (*aporia*); but once again, the solution, lying in the background, is knowledge of the Forms.

The sequence of these two dialogues, at any rate, is designed to give us a sound appreciation of the nature of language and of knowledge. We are now in a condition to take on the study of the universe, and to learn the nature of things. Quite remarkably, the two dialogues chosen for this purpose in the first sequence (the chosen dialogue for this purpose in the second, higher sequence will of course be the *Timaeus*) are the *Sophist* and the *Statesman*.

Now we would naturally think of these two dialogues as primarily dialectical, with the *Sophist* having a strong polemical element, and the *Statesman* as having something to say also about the nature of governance and the ideal ruler. But if so, from the Neoplatonic perspective, we would have thoroughly missed the point.

⁸ The fact that the *Cratylus* actually heads up the second tetralogy into which Thrasyllus ordered Plato’s works, followed by the *Theaetetus*, *Sophist* and *Statesman*, indicates that this sequence of topics was already in his mind, and doubtless in those of other Platonists, in the 1st. cent. CE; but of course Thrasyllus regarded the *Sophist* and *Statesman* as also concerned with logic, which Iamblichus does not!

In fact, in the view of Iamblichus, as I like to remind my colleagues from the modern, 'analytic' tradition, the true subject of the *Sophist* is the Sublunary Demiurge, and his devious administration of this world of illusion. We have, in a scholion on the dialogue (Greene, *Scholia Platonica*, p. 40 = Dillon, *Iambl. In Soph.* Fr. 1) a record of Iamblichus' views, and some of his reasoning. Basically, he sees the dialogue as portraying the activities of a trickster figure, who has woven a web of illusion in this realm, analogous to the Hindu concept of *maya*. He is "a sorcerer, inasmuch as he charms the souls (on their descent into embodiment) with natural reason-principles (*physikoi logoi*), so that it may be difficult for them to separate themselves from the realm of generation." The Sophist is not, however, an evil being, as I understand the situation, but merely an entity set to test us, enabling those who can see through his blandishments to attain a higher state of consciousness, and realise the illusory nature of the physical world; he is thus an *educational force*.

If the *Sophist* concerns the sublunary realm, then its sequel, the *Statesman*, in Iamblichus' view, concerns the heavenly demiurge, the ruler of the astral regions. Since we do not have the benefit of a corresponding scholion for this dialogue, however, we can only guess that the account of the ideal ruler, together with the central myth concerning the rule of Kronos, prompted Iamblichus to assume that the *Statesman* portrayed this higher divinity, towards whose benign rule we must all strive.

At any rate, the correct study of these two dialogues is intended to endow us with an accurate understanding of the structure of the world we live in, and a means of transcending it for a higher one. We are intended to move on from these to a pair of dialogues, the *Phaedrus* and the *Symposium*, which once again are being viewed from an angle unfamiliar to the modern reader, although in either case a sympathetic eye can discern some justification for this. In Iamblichus' view, they are each *theological*; that is, they each lead the soul up to a vision of the intelligible world, and even of its principle, the Good or the One.

Once again, the modern student of Plato will be somewhat baffled. Both would seem to us, I suppose, to concern primarily the nature and power of love, though the *Phaedrus* may also be seen as concerned with rhetoric, true and false. However, both, we can concede, do involve, in at least some part of them, an ascent -- in the case of the *Phaedrus*, the heavenly ride of the soul (246-8), and the re-ascent of the soul (the 're-growth of its wings') through association with the correct type of beloved (254a – 256e); in the case of the *Symposium*, Diotima's account of the ascent of the soul to a vision of the Beautiful Itself, at 209-11. This is inevitably based on a pretty selective reading of these dialogues, but no doubt

suitably edifying lessons were derived from both the later part of the *Phaedrus* and the earlier speeches of the *Symposium*.

At any rate, as the culmination of our first cycle of dialogues, we finally attain the *Philebus*. As I understand the plan, the *Philebus* is to be seen as a summation or recapitulation of all of the previous dialogues since the *Alcibiades*. It must therefore be seen to contain ethical, epistemological, physical and theological elements of doctrine, blended together to form a coherent whole. Of course, the modern view of the *Philebus* is that it is a discussion of the nature of pleasure and its proper place in the life of man; but that, from the Neoplatonist perspective, would be a very superficial view. It was Iamblichus' judgement, endorsed by his successors in the Athenian School, that its true subject-matter is 'the Good that permeates everything' – that is to say, "the Good as manifested in the realm of existence, to which all things aspire and which they actually attain." As he saw it, what Socrates is really concerned to do is to identify a type of life, which engages intellection to develop a life-style that recognises the primacy of Limit and moderation in the world, and subordinates the Unlimited of every sort to that, thus generating a life characterized by rational activity, accompanied by pleasures of a 'pure' variety. The Good itself, which assumes the role of an impersonal divinity, is revealed at the end of the dialogue as being characterized by the three features of Beauty, Symmetry and Truth (*kallos, symmetria, alêtheia*, 65a). One thus revisits, first the ethical teachings of the *Gorgias* and *Phaedo*, then – with the help of the method of division 'sent down from heaven' (as set out in *Phlb.* 16c ff) – the epistemological lessons of the *Cratylus* and the *Theaetetus*, then the structure of the universe, now revealed as the result of the interaction between Limit and Unlimitedness (23c ff), and lastly, a vision of the Good itself (65a ff).

So a well-rounded educational programme is thus brought to its conclusion. But that is not in fact the end. After the pupil has slogged through these ten dialogues – perhaps passing lightly over some parts of them, but giving close attention, certainly, to others – he or she has to face into the two pillars of the higher level of the programme, the *Timaeus* and the *Parmenides*. The former of these fairly plainly deals, in considerable detail, with the formation and structure of the physical world and of man, as microcosm, but the true subject of the *Parmenides* has long posed a vexatious problem for modern scholars. The first part, admittedly, up to 137c, can fairly uncontroversially be seen as a critical examination of the theory of Forms in what might be termed its 'classical' stage of development, showing up various difficulties and incoherencies involved in the connection between a Form and its particular instantiations, and questioning what sort of 'likeness' can exist between a Form and its dependent particulars; but the latter part of the dialogue, while overtly presented as an effort by the aged Parmenides to

demonstrate to the young Socrates how the analysis of a concept should proceed, continues to baffle modern scholars as to its true purport, with the majority favouring a (deeply pedantic and variously flawed) exercise in logical method.

But once again, the deeper meaning has entirely escaped them! For later Platonists, what we have here is in fact an elaborate blueprint of the intelligible world, from the One on down, through the realm of Intellect (involving many subdivisions), to Soul, and then sundry levels of daemonic being. In a word, the subject of the *Parmenides* is ontological, not logical, and it provides the proper complement to the *Timaeus* as part of a 'higher' course on the nature of reality.

To quote Proclus, in the introduction to his commentary on the *Parmenides* (641), transmitting the views of his master, Syrianus:

Our master denied that the dialogue was about Being, or about real beings alone; he granted that it was about all things, but insisted on adding 'in so far as all things are offspring of one cause and are dependent on this universal cause'. And indeed, if we may express our own opinion, in so far as all things are *deified*; for each thing, even the lowest grade of being you could mention, becomes god by participating in unity according to its rank. For if God and One are the same because there is nothing greater than God and nothing greater than the One, then to be unified is the same as to be deified. Just as, if the sun and God were the same, to be illumined would be the same as to be deified; for the One gives unity, the sun light. So, as *Timaeus* does not simply enquire about nature in the usual manner of the natural scientist, but in so far as all things get their cosmic ordering from the one Demiurge, so also *Parmenides*, we may say, in conducting an enquiry about beings, is himself examining these beings in so far as they are derived from the One" (trans. Morrow-Dillon).

So what are we to derive from all this, concerned as we are with the proper nature of education in the modern world? First of all, we may note something of a paradox, from the Platonic perspective. Plato himself, as we may learn not least from his account of the educational curriculum of the prospective Guardians in Book VII of the *Republic*, would favour a curriculum based, not on the exegesis of philosophical texts (even his own!), but rather one exclusively based on mathematical, or mathematics-based, sciences, that is to say, arithmetic, plane geometry, solid geometry, astronomy (of a strictly mathematical nature), and musicology (again, strictly mathematical); these to be followed by a five-year course in 'dialectic' – a term superficially familiar to us, but, to me at least, a subject of profound obscurity, when one seeks to ascertain what Plato really had in mind by it. Of course, dialectic on what one might call the 'vulgar' level, is simply Socratic elenchus, as practised, no doubt, by the members of the school in their day-to-day interaction with each other. But the course that the prospective Guardians are to be put through, concerning, as it seems to have done, the critical examination of the first principles of all the other sciences, is one of which, even though it

may have been practised in the higher reaches of the Academy, we have few clues as to the nature. As its successful conclusion (following a further protracted period of practical public service) is meant to produce a vision of what is called ‘the Good’, an achievement which in turn is guaranteed to generate within the recipient a comprehensive understanding of reality, enabling him or her, among other things, to administer the state with great prudence at a practical level, ‘the Good’ begins to sound rather like the modern Holy Grail of scientific understanding, the ‘Theory of Everything’, such as was allegedly being sought after by, amongst others, Albert Einstein, particularly during his stay at the Institute of Advanced Study in Princeton – though I don’t think that Einstein expected that the grasping of this would qualify him for the wise administration of the state, or even of the Institute! (See, for instance, Greene 1999).

At any rate, such seems to be envisaged as the ultimate result of the Platonic system of education, albeit at its most rarefied level. At a less high-powered level, however, as outlined in Book VII of Plato’s *Laws*, rather than in Book VII of the *Republic*, we can see, I think, a more practical blueprint for universal education.⁹ This emphasizes a programme of gymnastics for the body, as well as music and mathematics for the soul, all to inculcate moderation and self-control, a formula for good citizenship rather than rulership, designed not just for an intellectual elite, but for the whole citizen body, such as would have more relevance to our concerns today. Plato is much concerned with proper moral training for the very young – edifying nursery stories and folktales, and even pre-natal harmonious exercises for pregnant mothers (788-9)! – in order to inculcate a properly receptive attitude to later, more rational, instruction. But once again, there is little or no sign in this programme of any place for literary appreciation, or the study of texts, ancient or contemporary. How did the later Platonists reconcile their sequence of selected dialogues with these prescriptions of Plato himself?

I think that answer might be in the way that these texts may have been approached, of which we can derive some idea from the surviving commentaries on them.¹⁰ The ideal will have been to apply Socratic elenchus to the texts, training

⁹ A good discussion of Plato’s more inclusive educational curriculum in the *Laws* may be found in Cleary (2007).

¹⁰ It occurs to me that they might have taken some inspiration – though there is no evidence that they actually did – from a rather whimsical, if not surreal, utterance of the Athenian Visitor in Book VII of the *Laws* (811-12), to the effect that the model work that all young people in Magnesia should study, by way of literature, is none other than what he is now discoursing on, in conversation with Megillus and Cleinias, *if it were put into book form!* They do not seem in fact to have read the *Laws* as part of their basic curriculum

the minds of the students by analysing the logical form and validity of the arguments, and drawing out the core doctrines from beneath the surface elements of the dialogues concerned: think of the unveiling of the ‘true’ subject-matters of the *Sophist* and *Statesman*, for example! And we must always bear in mind, in any case, that the study of mathematics and the other mathematics-based sciences will have preceded this study of the dialogues, as did, of course, the whole of Aristotelian logic.

What we can see here, I would say in conclusion, both in the Platonic course of study outlined in the *Republic* and *Laws*, and in the later Platonist course of study that I outlined earlier, is the ancestor of the ideal of humanist education that I and many of my generation were brought up with, but which is now fast fading from the educational scene in the face of the pressure for purely vocational training: that is, the idea that the study of purely abstract subjects, whether pure mathematics, or Latin and Greek languages and literature, or whatever, is in fact the best mental training for success in a whole range of practical activities, particularly such vocations as politics, public administration, law, or the upper echelons of business, for proficiency in which nowadays specific schools and institutes have been set up, largely to the detriment of true competence in those areas. That is the true legacy of the Platonist model of education, on which modern civilisation is progressively turning its back: that the properly structured study of quite abstract subjects is the best training for the mind, even when the mind is turned to the solution of entirely practical problems.

REFERENCES

- Cleary, J. (2007) “*Paideia* in Plato’s *Laws*,” L. Brisson & S. Scolnicov, eds. *The Laws: Political Philosophy in Practice*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 165–74.
- Dillon, J., ed. (2009²) *Iamblichus Chalcidensis in Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta*. Westbury: The Prometheus Trust.
- Greene, B. (1999) *The Elegant Universe: Superstrings, Hidden Dimensions, and the Quest for the Ultimate Theory*. London: Jonathan Cape.
- Westerink, L. G. (1962) *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy*. Amsterdam: Martinus Nijhoff.

(though it was certainly read), but they could have adopted the idea as justification for reading the sequence of dialogues that they did read.

FAMILY, POLITICAL POWER AND MONEY IN THE NEOPLATONIC SCHOOL OF ATHENS

LUC BRISSON
CRNS – Paris

lbrisson@agalma.net

ABSTRACT. How was the Neoplatonic School of Athens able to maintain itself for more than a century at Athens, in a hostile environment, while being the target of the opposition of the Christians who were not only in the majority, but also held political power? These are the questions this text seeks to answer. Although it does not promise any earth-shaking discovery, it will try to sketch a clear and precise portrait of the Neoplatonic School of Athens on the family, political and economic level.

KEYWORDS: Late antiquity, Neoplatonism, Plutarch of Athens, Proclus, Damascius.

1. *The family of Plutarch*

The history of the Neoplatonic School of Athens is associated with that of a family that goes back to a certain Nestorios, who occupied a religious function during the second half of the 4th century. When, toward the end of the 4th century, the supporters of Iamblichus managed to gain the upper hand at Athens, Plutarch, grandson of this Nestorios, became the first leader of the Platonic School to join this tendency, which made him, in the eyes of his successors and even of modern historians of philosophy, the founder of the Neoplatonic School of Athens. This Plutarch belonged to a wealthy family, attached to the values of religion at least since the time of the aforementioned Nestorios. This Nestorios had a son, Hierios, and a daughter, Asclepigeneia (the elder). Since Marinus specifies that it was she who transmitted the secrets of theurgy to Proclus, we may suppose that Asclepigeneia died without descendants, for it was to her children that she should have transmitted the secrets that belonged within her family, which went back at least as far as

Nestorios, grandfather of Plutarch, who was succeeded by Syrianus at his death in 432. Hierios taught philosophy “under Proclus”, who became diadoch upon the death of Syrianus in 437. This Hierios had two sons, Plutarch and Archiadas.¹

We know nothing about this Plutarch, except that he was the contemporary of Pamprepius, grammarian and poet and ambitious politician (*Philos. hist.* 112A–C and 115C)² and Hermeias the rhetor, who came to Athens around 460. Archiadas, who should have been born around 415, must have been slightly younger than Proclus, who was born in 412. In 432, Plutarch, on his deathbed, commended Archiadas and Proclus to Syrianus, who had been their teacher. Syrianus, who had become head of the School, therefore took them into his large house, close to the Asclepieion and the temple of Dionysus and visible from the Acropolis; the house had been left to them by Plutarch, who had also lived there. Proclus became the mentor of Archiadas, and a very strong friendship developed between them (*V. Procl.* 12, 27–36). Archiadas married Plutarchê, with whom he had a daughter, Asclepigeneia (the younger, *V. Procl.* 29, 5–6).³

It was in favor of this Asclepigeneia that the miraculous healing obtained by Proclus’ prayers occurred (*V. Procl.* 29). The event has been situated in the course of the decade 440–450, on the basis of this remark: “Indeed, at that time, the city still had the good fortune of benefitting from the presence of the god, and the temple of the Savior had not yet been sacked.” (*V. Procl.* 29, 19–21)⁴ If Asclepigeneia was “still a little girl raised by her parents” (*V. Procl.* 29, 7–8) between 440 and 450, that means that she was born between 430 and 440, very probably around 435, if one takes into account another anecdote concerning Theagenes (see *infra*), who was to become her husband.

The *Souda* relates the following anecdote about Theagenes, which should probably be situated in 447, right after the pillage of Athens by Attila: “Whereas most of this property had been pillaged, and when he realized that Theagenes, who was still a child, was sad at the sight of the destruction and devastation, Archiadas declared: ‘you must recover your confidence at once, and thank the gods for having saved our lives, instead of letting yourself be discouraged by the loss of our property. Indeed, if Athena Poliades had ordered us to spend this property for the Panathenaia, we would have made the necessary expenditures. In fact, we must consider the present trial as more filled with glory and piety than that of the

¹ On the history of the School of Athens, see the Introduction of Saffrey in Saffrey–Westerink 1968, ix–xxxv, and the genealogical table at p. xxxv.

² That is Damascius, *The Philosophical history* (= *Philos. hist.*), Athanassiadi 1999, 269 n. 301. For a critical review, see Brisson 2001.

³ Marinus, *Proclus ou Sur le bonheur* (= *V. Procli*), Saffrey–Segonds 2001.

⁴ On the aggressivity of the Christians, see Henri Dominique Saffrey (1990 a, b).

Panathenaia or any other festival.’” (*Philos. hist.* 105A) This is why he was known as the “most pious Archiadas”. As far as Theagenes is concerned, to whom this edifying response was given, Archiadas may have adopted him, or at least have already chosen him as his future son-in-law, since he himself had only a daughter and no son to transmit his property to. If this was the case, the anecdote would take on a particularly poignant aspect, for it was when contemplating the ruin of the property that was to be his, and which was also the property of the School of Athens, that Theagenes would have been overwhelmed with despair. This would place the birth of Theagenes between 430 and 440, and hence around 435, like Asclepigeneia: at the time, he must have been between 12 and 17 years old.

Born at Athens, Theagenes came from a noble family: his father’s name may have been Ichtyas (*Philos. hist.* 100A, B). He was said to have been the descendant of such great figures as Miltiades and Plato. His marriage with Asclepigeneia, the only daughter of the wealthy aristocrat Archiadas, might explain the fact that Theagenes quickly became well-known. Theagenes seems to have made concessions to Christianity. These concessions, together with the abrupt character of Marinus, seem to have precipitated the break between Theagenes and Marinus.

From the marriage of Theagenes to Asclepigeneia, daughter of Archiadas, a son, Hegias, was born in about 465. Despite his youth (he may have been around 15 at the time), he was accepted into the classes Proclus gave on the *Chaldaean Oracles* near the end of his life (*V. Procli* 26, 46-55), that is, between 480 and 485. Hegias played a part in the School between Proclus’s death in 485 and the arrival of Damascius as head of the School. He therefore knew Marinus, who led the School until his death, which must have occurred between 495 and 500, but he was primarily the student of Isidorus. After the death of Isidorus, he must have taught philosophy in the School, which he probably directed, together with Asclepiodotus, at the very end of the 5th and the beginning of the 6th century. He must have been quite bad at it, however, for according to Damascius, under his direction philosophy fell into deep disrepute in Athens, probably because Hegias’ fascination with religion entailed a lack of interest in philosophical questions (*Philos. hist.* 145A, B).

Hegias had two sons, who must have been born at the end of the 5th or the beginning of the 6th century: Eupeithios and Archiadas, named after his great-grandfather. Eupeithios, gifted with intelligence, had a taste only for private life. Archiadas, for his part, had no predisposition for philosophy: he was a pious man, although involved with life in the world (*Philos. hist.* 145A, B). Thus, the influence of Plutarch’s family in the Neoplatonic School of Athens died out.

Politics

In order to keep teaching Plato, whose philosophy was considered as a theology that was to be harmonized with all other pagan theologies, in an Athens where the Christians had acquired political power, it was necessary to have considerable protection. Plutarch's family also played a political role of the first importance at Athens.

The relations Proclus maintained with Archiadas, son of Plutarch, illustrate this kind of relation. Proclus, who had acquired the moral virtues by reading the political works of Aristotle, in addition to Plato's *Laws* and *Republic*, encouraged Archiadas, to whom he also gave lessons in financial liberality, "not only to concern himself with the affairs of the city in general, but also to show himself to be benevolent with regard to each person in particular, displaying all the kinds of political virtue, and above all justice". (*V. Procli* 14, 10-14) Everything indicates that the wealth and political power of Archiadas were a powerful aid to the School, although Proclus himself intervened from time to time at a political level: "Sometimes as well, the philosopher himself became involved in political deliberations: he attended the public assemblies on the affairs of the city, gave his opinion wisely, addressed requests <to the> governors to defend what was right, and not only encouraged them, but, in a certain way, by making use of the freedom of speech proper to a philosopher, he constrained them to give each person his due" (*V. Procli* 15, 1-8). We may imagine that Proclus had to expend a great deal of effort to defend himself against the attacks, which the Christians launched against him. Archiadas helped him, and this was true, perhaps even more so, in the case of Theagenes, who, as we have just seen, Archiadas must have adopted in order to make him his son-in-law.

Theagenes was a figure of the first importance in Athens. Damascius describes him as an archon: the title of eponymous archon, which was purely honorific at Athens, was sought after by the members of the local aristocracy (*Philos. hist.* 100A). Theagenes was a member of the Roman Senate, and a member of the Senate of the capital, Constantinople. If the panegyric composed in his honor by Pamprepus was written before 476, this means that Theagenes was already a senator by this time. He was a skilled orator with a pleasant character, assisting cities and individuals by his wealth. At Athens, he gave his support to teachers and to doctors. Damascius even describes him as a philosopher. However, relations became difficult between the philosopher, Damascius, and the wealthy politician, Theagenes. According to Damascius, Theagenes let himself be led by flatterers to despise philosophy, which implies that he compromised with the Christians in one way or another.

All indications are that the family's political influence continued after the death of Theagenes, particularly with Hegias, whose behavior Damascius criti-

cizes (*Philos. hist.* 145A–B). Although “Hegias was better than his father in the virtue of eloquence”, he does not seem to have helped the School as much as his father: “In Hegias there was also something of the generosity of Theagenes, but he was more attentive than the latter in his expenditures in favor of his friends and of the poor”. What is more, Theagenes seems to have been less interested in philosophy than in the *Chaldean Oracles*, to which he had been initiated by Proclus, as we said above. This is probably what Damascius implies in this severe judgment on the period in which Hegias must have led the Academy: “We have never heard it said that philosophy was more despised at Athens than what we had the opportunity of seeing under Hegias”. Damascius, moreover, hints that Hegias was surrounded by Christians, probably on his wife’s side of the family: “Those people corrupted Hegias’ life, pushing him to a practice of philosophy that was not legitimate. It was by following another path that he desired to know everything that allows nature to be explained. Sometimes, following this other method, he even departed from correct reasoning. Wishing to be the most pious of men, he carried out the sacred rites on the territory of Attica for those close to him without notifying them, since he had not persuaded them to carry out those rites himself; thus, he overturned many religious practices that were very long established, with a zeal that was more inconsiderate than pious. This is why he was denounced in the city, and gained dangerous enemies, who wished to seize his vast wealth and set traps for him, relying on the current laws”. This passage is enigmatic, but it suggests that part of Hegias’ circle was made up of Christians, and that these people had led him away from the paths of Platonism, particularly with regard to “nature”: perhaps an allusion to the question of creation and hence of the origin of the world. In addition, his one-upmanship in the field of pagan religion inspired the disapproval of his fellow-citizens and drew upon him the ill-will of people who wanted to see him fall, by despoiling him or hauling him into court. It is understandable that the members of the School considered this behavior unnecessarily provocative.

Money

Perhaps more than its political support, it was the School’s financial independence that allowed it to maintain itself for so long in the hostile atmosphere of the Christians, who, if we may believe some testimonies, tried to plunder it on several occasions.

The Neoplatonic School of Athens did not directly continue the School organized by Plato: its geographical location and its economic basis were different. The Neoplatonic School of Athens was no longer situated in the Academy, but in a large house at the foot of the Acropolis, which had been owned by Plutarch, and which he had transmitted first to his grandson Archiadas, and then, through him, to The-

agenes, his daughter's husband, and to their descendants. Finally, the School was a private philosophical community living off the income from its property. Hence the importance of its benefactors, and of the main one, who belonged to the family of Plutarch and must have been the manager of this property.

In Proclus' time, the Academy possessed a capital, constituted from a bequest by Plutarch and by private gifts, that produced more than a thousand *nomismata* per year: "The property possessed by the successors of Plato did not have their origin in Plato's fortune, as most people believe. Plato was poor, and possessed only the garden of the Academy, the income from which was three *nomismata*: the income from their total fortune amounted to one thousand *nomismata*⁵ or more under Proclus, because many people, at their death, bequeathed their possessions to the school" (*Philos. hist.* 102). What did this wealth consist in, land or money? Probably both, but in what proportion? We cannot say. Proclus himself was one of the donors: "In addition, Proclus inspired a kind of emulation in Archiadas, for he offered him a model of liberality with regard to money and munificence, because he made gifts, sometimes to his friends, sometimes to his relatives, whether they were foreigners or co-citizens, and because in every circumstance he showed himself above the desire to acquire wealth. He also attributed large sums for public buildings, and at his death he left property, first to Archiadas, and then to his fatherland, as well as to Athens." (*V. Procli* 17, 14-22) Everything leads us to believe that the gift Proclus made to Archiadas was in fact made to the School, of which Archiadas was still the manager in 412. These financial resources guaranteed the School's independence with regard to the City, from which it did not expect grants, and from its auditors, who did not have to pay fees as was the case at Alexandria. We may assume that this property was confiscated, although a text by Olympiodorus implies that even in 560, the essential part of the School's property had been preserved.

With Marinus, relations seem to have deteriorated between the philosopher and Theagenes, son-in-law and heir of Archiadas, the benefactor on whom the political and financial support of School relied. Initially, Damascius has nothing but praise: "Marinus kept to the traditional gravity of philosophers, and respected Theagenes as was appropriate. With regard to Marinus, then, Theagenes was not a braggart, rough, or haughty in his approach nor difficult in his relations, nor, in general, did he seek to be of the condition of an ordinary man, but he showed himself to be welcoming, and escorted him, rendering him the honors that were due, as should be rendered by a man who occupied the first position in the city,

⁵ A *nomisma* (in Greek) is a *solidus* (in Latin). In those days, a doctor was on an annual basis paid 35 solidi, and a stone carver 12 solidi. So 1 000 *nomismata* was a large amount of money.

and perhaps in the entire Roman Empire" [...] That is why Marinus tried to increase the grandeur of his reputation in all things." (*Philos. hist.* 100 A, B) The portrait sketched here of Theagenes, as a public figure, is flattering. In contrast, Marinus was a difficult man: "Although Marinus was abrupt in his relations, he was pleasant in his actions and manifested great perspicacity". What seems to have been the turning point, however, was the change in relations between Theagenes and the Christians: "Yet since he was moody and could not stand it when people paid him no mind, and wanted, on the contrary, to be flattered by everyone, and above all by those who practiced philosophy, that he looked down upon the others and spat upon them, and especially those who seemed to be in power and who tried to shine in the imperial government. Since he preferred the new dogmas to the ancient customs of piety, he did not realize that he was falling into the way of life of the vulgar, separating himself from the Hellenes and his more ancient ancestors. Nor did he realize that the people around him were no longer true friends, but deceptive flatterers. He no longer maintained his previous respect for philosophy, and whereas in theory, he surrounded himself with philosophers, in fact they were flatterers." (*Philos. hist.* 100 A) This convoluted text insinuates that Theagenes had compromised himself with the Christians and had separated himself from the Platonic philosophers. Without having converted, Theagenes seems to have distanced himself from the School of Athens, probably because it was the best way to save his fortune, his social position, and his political power. Indeed, it seems that political tensions were high at this period, between 495 and 500. At one point, Marinus, fearing for his life, had to leave Athens and take refuge at Epidaurus. At Marinus' death, which happened a few months later, Isidorus even considered leaving Athens (*Philos. hist.* 101 C).

After Marinus' death, the School of Athens was led jointly by Asclepiodotus and by Hegias. Under their direction, the School entered a period of decadence on the philosophical level, for Hegias seems to have been more interested in pagan religion than in philosophy. What is more, his provocation in the field of religion increased the number of his enemies, who sought to plunder him or take him to court. Beginning in 515, Damascius tried to set things right, particularly by re-establishing the entire program of studies (of Aristotle, Plato, and the *Chaldean Oracles*). It may have been precisely this renaissance that was the cause of the order given by Justinian in 529, under the consulate of Flavius Decius Junior and sent to Athens, which forbade the teaching of philosophy.⁶ Damascius left Athens, but he thought this exile would only be temporary.⁷

⁶ Malalas, *Chronographia* xviii 47, p. 379 Thurm. On the subject, see Beaucamp 2002 and 2008.

⁷ Cf. Hoffmann 1994.

The Neoplatonic School of Athens seems to have been closely linked to the life of a family of aristocrats, originally associated with practice of pagan cults, possessing a considerable personal fortune and exerting no inconsiderable political influence. It was in a house belonging to this family that the activities of the School took place, and it was the head of this family who managed the property that ensured the financial independence of the School and who, it seems, appeased the conflicts that might arise between these convinced pagans and the Christians in power. What is more, at the beginning and the end of its history, the members of this family played a role in the intellectual life of the School, for better or worse.

REFERENCES

- Athanassiadi, P., ed. (1999) Damascius, *The Philosophical history* (= *Philos. hist.*). Athens: Apameia Cultural Association. For a critical review, see Luc Brisson, *Revue des Études Grecques* 114 (2001) 269–282.
- Beaucamp, J. (2002) «Le philosophe et le joueur. La date de la fermeture de l'École d'Athènes», *Mélanges Gilbert Dagron*. Paris: Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance, 21–35.
- Beaucamp, J. (2008) «L'enseignement à Athènes au VI^e siècle : droit ou science des astres ?», in H. Hugonnard-Roche, éd. *L'enseignement supérieur dans les mondes antiques et médiévaux*. Paris: Vrin, 201–218.
- Hoffmann, Ph. (1994) «Damascius», in Goulet, R., éd. (1994) *Dictionnaire des Philosophes Antiques* II. Paris: CNRS, 548–555.
- Saffrey, H. D. (1990a) «Allusions antichrétiennes chez Proclus, le diadoque platonicien» [1975], reprinted in *Le Néoplatonisme après Plotin* I. Paris: Vrin, 201–211.
- Saffrey, H. D. (1990b) «Le thème du Malheur des temps chez les derniers philosophes néoplatoniciens» [1992], reprinted in *Le Néoplatonisme après Plotin* I. Paris: Vrin, 207–217.
- Saffrey, H. D.; Segonds, A.-Ph. ; Luna, C., éd. (2001) Marinus, *Proclus ou Sur le bonheur* (= *V. Procli*). Paris: Les Belles Lettres.
- Saffrey, H. D.; Westerink, L. G., éd. (1968) *Théologie Platonicienne* I. Paris: Les Belles Lettres.

CICERO'S MISTAKE AND DENIED CONJUNCTIONS: DID STOIC LOGIC INCLUDE SIX *INDEMONSTRABLES*?

MIGUEL LÓPEZ-ASTORGA
Institute of Humanistic Studies "Juan Ignacio Molina"
University of Talca, Chile
milopez@utalca.cl

ABSTRACT. Cicero attributes an inference schema that is not logically valid to Stoic logic. This fact has been deemed as a Cicero's mistake. However, in this paper, I assume the thesis that Cicero was not actually wrong and that, by means of his schema, he could be showing us interesting aspects of Stoicism that are not clear in the ancient sources. In this way, I use the mental models theory as a methodological tool and argue that the case of Cicero's mistake allows us to suppose that there were six *indemonstrables* in Stoic logic, and not five.

KEYWORDS: Cicero; denied conjunction; *indemonstrable*; mental models; Stoic logic.

Introduction

In *Topica* 13.57, Cicero states that Stoic logic includes an inference schema in which the first premise is a denied conjunction, the second one is the denial of one of the conjuncts of that conjunction, and the conclusion is the other conjunct. There are two problems regarding this schema: Firstly, it is not attributed to Stoic logic in any other ancient source. Secondly, as it can be easily checked, it is not logically correct (at least if evaluated following standard propositional logic). In particular, its Latin expression is as follows:

"Non et hoc et illud; non hoc; illud igitur" [i.e., in English, "Not both this and that; not this; therefore that" (translation coming from O'Toole & Jennings 2004, 51)].

As O'Toole and Jennings (2004, 510-512) comment, the usual view on this fact is that Cicero made a great logical mistake. In fact, O'Toole and Jennings (2004, 51) SXOAH Vol. 11.2 (2017)

www.nsu.ru/classics/schole

© Miguel López-Astorga, 2017
DOI: 10.21267/AQUILO.2017.11.6465

remind us that Calvin Normore even proposed that the cause of this clanger was Cicero's insomnia. However, they also describe different alternative interpretations of this fact that enable to think that Cicero did not really make an error and that, on the contrary, he was exposing relevant aspects of Stoic logic. Without adopting necessarily O'Toole and Jennings' (2004) opinion about this case, I will follow this general idea in this paper and assume that Cicero was not wrong. In my view, a very suggestive possibility is to think that Cicero presented a schema that actually was valid in Stoic logic. This possibility is suggestive because, as shown below, it allows us to propose some hypotheses about certain unclear or unknown points in Stoic logic. Of course, a third possibility can be that most of the Stoics did not accept the schema, and that it was the result of Cicero's interpretation (not of his error). Nevertheless, as it can also be checked below, even if this last case is the correct one, it is worth analyzing the schema in order to identify the consequences and the conclusions that can be derived if it is assumed.

To do that, I will resort, only as a methodological tool, to the mental models theory (some recent works supporting this theory can be, for example, Hintercker, Knauff, & Johnson-Laird 2016; Johnson-Laird 2010, 2012, 2015; Khemlani, Lotstein, Trafton, & Johnson-Laird 2015; Khemlani, Orenes, & Johnson-Laird 2012, 2014; Orenes & Johnson-Laird 2012). This theory is a contemporary theory on human reasoning. Nonetheless, its use in this paper does not mean that I necessarily accept its theses or that I will argue in favor of it. My only intention is to make an analysis of possibilities such as those that are often made by the proponents of the mental models theory in order to discover or identify the exact characteristics of the schema indicated by Cicero, and to check whether or not such characteristics are compatible or consistent with the general frame of Stoic logic. So, as mentioned, only the methodology of analysis of the mental models theory is interesting for the aims of this paper, and not its theses or its view about human inferential activity.

However, it can be opportune to begin with a description of what Cicero's schema is really. For that reason, firstly, I will offer that description. Thus, secondly, I will make an analysis of the possibilities that correspond to the schema similar to those that are usually carried out by the mental models theory for explaining inferences and deductions made by human beings. Because that analysis will reveal certain characteristics of the schema, finally, I will try to check whether or not such characteristics are coherent with the other Stoic schemata and it is possible to state that Stoic logic included one more schema that has so far remained lost.

Cicero' schema

The mentioned Cicero's schema seems to be very akin to other five schemata named 'indemonstrables' (*ἀναπόδεικτοι*) and that are usually attributed to Chrysippus of Soli (e.g., Diogenes Laërtius, *Vitae Philosophorum* 7. 80-81). As it is well known, the formal structure of such schemata is as follows:

-Modus Ponendo Ponens:

$p \rightarrow q$

p

Ergo q

Where ' \rightarrow ' stands for conditional relationship.

-Modus Tollendo Tollens:

$p \rightarrow q$

$\neg q$

Ergo $\neg p$

Where ' \neg ' is denial.

-Modus Tollendo Ponens:

$p \vee q$

$\neg p$

Ergo q

Where ' \vee ' denotes disjunction.

-Modus Ponendo Tollens (I):

$\neg(p \cdot q)$

p

Ergo $\neg q$

Where ' \cdot ' represents conjunction.

-Modus Ponendo Tollens (II):

$p \underline{\vee} q$

p

Ergo $\neg q$

Where ' $\underline{\vee}$ ' refers to exclusive disjunction.

As it is also well known, these five schemata are valid in standard propositional calculus and, of course, under Gentzen's (1934, 1935) system. Maybe the only problem can be Modus Ponendo Tollens (II), since in standard propositional calculus disjunctions are inclusive. Nevertheless, this problem is really apparent, as that calculus has a way to express exclusive disjunctions. This way consists of considering $p \underline{\vee} q$ to be equivalent to $(p \vee q) \cdot \neg(p \cdot q)$, and, obviously, $\neg q$ can be derived from $(p \vee q) \cdot \neg(p \cdot q)$ and p in standard logic.

In fact, even another contemporary theory on human reasoning, the mental logic theory (see, e.g., Braine & O'Brien 1998a; O'Brien 2009, 2014; O'Brien & Li 2013; O'Brien & Manfrinati 2010), takes three of them as 'Core Schemata': Modus Ponendo Ponens, Modus Tollendo Ponens, and Modus Ponendo Tollens (I). This

theory claims that human reasoning works in accordance with formal or syntactic rules, but it does not assume all the rules of standard calculus. Following the mental logic theory, people only uses some schemata of that calculus, which are not linked to truth tables. Nonetheless, what is interesting here is that the mental logic theory seems to show us that Chrysippus' *indemonstrables* continue to be relevant at the present time. As said, it clearly accepts only three *indemonstrables*, but it can offer an account of the other two schemata as well. As shown by López-Astorga (2015a: 6-8), it can deal Modus Ponendo Tollens (II) in a similar way as standard propositional calculus, i.e., considering $p \vee q$ to be equivalent to $(p \vee q) \cdot \neg(p \cdot q)$. Thus, given that the theory assumes Modus Ponendo Tollens (I) and a 'Feeder Schema' to eliminate conjunctions (see Braine and O'Brien 1998b: 80), it enables to derive $\neg q$ from $(p \vee q) \cdot \neg(p \cdot q)$ and p too. As far as Modus Tollendo Tollens is concerned, apart from the fact that López-Astorga (2015a: 8-12) offers an explanation based on the mental logic theory of the reasons why the Stoics could have assumed it as well, it must be said that the mental logic theory states that is not a basic schema usually applied by people because experimental results reveal that individuals not always consider it. Nonetheless, likewise, the theory says that logically sophisticated individuals can know the needed strategies and have the required skills to use that schema. In particular, the strategy that needs to be considered is Reductio ad Absurdum (see also Braine & O'Brien 1998b: 83).

In any case, our problem is that Cicero claims that Stoic logic also includes another schema. That schema, which has been indicated above, has this formal structure:

$$\begin{array}{l} \neg(p \cdot q) \\ \neg p \\ \hline \text{Ergo } q \end{array}$$

As said, this schema has two problems: Cicero's *Topica* is the only source in which it is mentioned and it is not valid in standard propositional calculus. In fact, it is not admitted by the mental logic theory either. For these reasons, as also commented, Cicero's schema has been considered as an error made by him.

However, O'Toole and Jennings (2004: 510-512) expose some alternative interpretations of this fact that can lead one to think that Cicero was not actually wrong. One of them is based on the datum that the Stoics understood disjunction, i.e., expressions such as ἢτοι... ἢ..., as exclusive (even in Modus Tollendo Ponens). Indeed, as shown by O'Toole and Jennings (2004: 498-450), both ancient sources (e.g., Gellius, *Noctes Atticae* 16.8; Galen, *Institutio Logica* 5.1) and contemporary authors (e.g., Bocheński 1963: 91; Mueller 1978: 16) seem to argue on this point. If this is so, because exclusive interpretation is not the most appropriate

interpretation in ancient Greek and it can be considered to be a technical definition of disjunction in Stoic logic, it can be assumed, without difficulties, that denied conjunctions also had a technical definition in that logic. That definition would state that a denied conjunction is false not only when its two conjuncts are true, but also when they are false. In fact, examples of denied conjunctions whose conjuncts cannot be false at the same time can be easily thought. One of them can be clearly a proposition such as this one:

It is not true that he is alive and he is dead

The reason is evident: If he is not alive, he is dead and, if he is not dead, he is alive.

However, O'Toole and Jennings (2004, 510-512) appear to go beyond these arguments and think about other possibilities too. Thus, it can be said that they seem to state that, if Stoic logic is considered from a formal perspective, it can be proposed that the Stoics adopted the following definitions:

Disjunction = $(p \vee q) \cdot \neg(p \cdot q)$

Denied conjunction = $(p \vee q) \cdot \neg(p \cdot q)$

Therefore, disjunction = denied conjunction [from now on, I will refer to the denied conjunction in which the two conjuncts cannot be false with the expression $\neg(p : q)$].

As indicated, the definition of disjunction corresponds to the way in which both standard propositional calculus and the mental logic theory can work with exclusive disjunctions. Thus, what would be different and distinctive of Stoic logic would be its definition of denied conjunction.

Nevertheless, O'Toole and Jennings seem to adopt a different perspective and argue that to consider Stoic logic to be a formal approach is not the most adequate way of understanding this logic. To the contrary, I will continue to analyze in details the possibility that Stoic logic offered a formal framework. What is curious is that, to do that, I need to resort to a semantic approach: the mental models theory.

The semantic theses of the mental models theory

As said, the use of the mental models theory here is not intended to show that it is a correct theory or that their main theses are right. Undoubtedly, the mental models theory is a powerful theory that, as it can be checked in cognitive science literature, can explain and predict most experimental results in reasoning tasks. Nonetheless, the mental logic theory is also an important theory at present and it is consistent with a lot of experimental results as well. In addition, these theories are not the on-

ly current proposals on human cognition. So, the discussion about how human beings actually reason is fairly broad and complex, and that debate is clearly away from the aims of this paper. For this reason, as also mentioned, I will only resort to the mental models theory as a methodological tool that can help us understand the real characteristics of Cicero's schema and its possible role in Stoic logic.

Having said this, it can be stated that the mental models theory is a semantic approach based on the possibilities, or models, which can be attributed to different propositions or sentences. The theory claims that all models are not similar and that all of them do not have the same status. There are 'mental models' (which are immediately available for individuals) and 'fully explicit models' (which can only be taken into account if individuals make certain effort). But, given that, as indicated, the analysis of possibilities of the mental models theory will be only a methodological instrument here, I will ignore that distinction and focus only on the fully explicit models, since they represent all the possibilities that can be related to a particular proposition.

The mental models theory assigns models to each operator in classical logic. In this way, the fully explicit models of disjunction (i.e., all the possible situations in which disjunction is true) are the following:

-Inclusive:		-Exclusive:	
p	q	p	not-q
p	not-q	not-p	q
not-p	q		

As it can be noted, when disjunction is inclusive, the only scenario in which it is false is when both p and q are false (i.e., when both not-p and not-q happen). However, if exclusive, disjunction is also false when both p and q are true (i.e., when both p and q happen).

On the other hand, conjunction has only a fully explicit model:

p	q
---	---

That is, a conjunction is only true when both p and q are true (i.e., when both p and q happen).

As far as the conditional is concerned, its fully explicit models are:

p	q
not-p	q
not-p	not-q

These models remind us the interpretation of the conditional attributed to Philo of Megara (e.g., Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos* 8.245), since, as it can

be noted, the conditional is only false when p is true and q is false (i.e., when p happens and q does not happen). In the case in which p is false and q is true (the second model), the conditional is true.

Finally, the biconditional has these fully explicit models:

p	q
not-p	not-q

These models reveal us that the biconditional is true when both p and q are true and when both of them are false (i.e., when both p and q happen and when both of them do not happen).

Based on this, the mental models theory explains inferential processes by means of combinations of possibilities. Let us think, for example, about Modus Tollendo Ponens. Its first premise, $p \vee q$ (or $p \underline{\vee} q$), has the models indicated for inclusive (or exclusive) disjunction. Nevertheless, the second premise, $\neg p$, eliminates the models in which p is true, i.e., the first and the third models (or only the third model if the disjunction is considered to be exclusive). So the result is that, given the premises, only one scenario is possible:

not-p	q
-------	---

Therefore, the conclusion is that, given that not-p is true, the only possibility is that q is true too. In other words, it is not possible a scenario in which not-p is true and q is not.

But two more points about this theory are important for this paper as well. Firstly, the models corresponding to a denied expression are the complement of the models of that expression without denial (see Khemlani et al. 2012, 2014). In this way, if the model of conjunction is the scenario in which both p and q are true, the models of a denied conjunction are:

not-p	q
p	not-q
not-p	not-q

Secondly, although the models sets seem very akin to truth tables of classical logic, they are not truth tables at all. A very important concept of the mental models theory is that of modulation. That concept refers to the fact that some models can be blocked by the action of meaning, context, or pragmatics. Let us consider an inference with these two premises:

If he is a philosopher, then he is not Platonic

He is Platonic

In principle, Modus Tollendo Tollens should lead us to conclude that he is not a philosopher. Nevertheless, most people (at least if they had certain knowledge on ancient philosophy) would not draw that conclusion from the mentioned premises. What would happen would be the following:

The initial fully explicit models of the first premise would be:

philosopher	not-Platonic
not-philosopher	not-Platonic
not-philosopher	Platonic

Nonetheless, modulation would remove the third model (it is not possible to be Platonic and not to be a philosopher). But, because of the second premise (he is Platonic), the other two models would be also eliminated. Therefore, nothing could be derived from the premises.

However, what is truly interesting about modulation in this paper is that, although the proponents of the mental models theory think that reasoning processes are exclusively semantic and logical forms do not play a role in human inferential activity (as shown, that activity can be explained without resorting to logical forms or syntactic rules), possibilities or models can be linked to truth tables and reveal us underlying logical forms. This idea is explained in papers such as, for example, that of López-Astorga (2014, 2015b) and, based on it, the following argumentation can be proposed:

If the first premise of the previous example is taken into account, it can be said that its only real models are:

philosopher	not-Platonic
not-philosopher	not-Platonic

If we consider p to be equivalent to 'philosopher' and q to be equivalent to 'Platonic', it can be stated that what the models show is that the first premise is only true in the cases of $p \cdot \neg q$ and $\neg p \cdot \neg q$. But, as it is well known, in classical logic, there is a truth table that establishes exactly that. That truth table is that of $\neg q$. This means that, based on the analysis of possibilities of the mental models theory, it can be said that the logical form of the premise 'If he is a philosopher, then he is not Platonic' is not $p \rightarrow \neg q$, but simply $\neg q$ (which in turn reveals us that the two premises are incompatible).

The mental models theory would not accept this argument, since, as said, it considers reasoning to be only semantic. Nevertheless, I think that the argument shows a consequence of the theory that is interesting and that can be useful for the goals of this paper. As mentioned, I am not assuming here the theses of the mental models theory. I only want to use its analysis of possibilities in order to

detect what it can show about Cicero's schema. I will do that in the next section and I will mainly base my account on the previous argument, which, as indicated, comes from works such as that of López-Astorga (2014, 2015b).

The analysis of possibilities and Cicero's schema

In the case of Cicero's schema, it can be said that, given that it is a denied conjunction, its models or possibilities are these ones:

not-p	q
p	not-q
not-p	not-q

The problem is that the second premise ($\neg p$) only removes the second model and that two scenarios hence are possible: a scenario in which p is false and q is true (first model), and a scenario in which both p and q are false (third model). Because Cicero's conclusion is q, it is clear that he thought that the third model is not possible for denied conclusions. So, it can be argued that, in principle, the analysis of possibilities of the mental models theory reveals that O'Toole and Jennings' (2004) alternative explanations mentioned above are very plausible. Thus, on the one hand, it can be justified to assume that Stoic logic (or Cicero's interpretation of it) understood denied conjunctions in a different way from classical logic and proposed that, when the two conjuncts of a denied conjunction are false, that expression is not true. In this way, taking into account the concept of modulation, it can be thought that Stoics' interpretation of denied conjunctions considers such expressions to be false not only when the two conjuncts are true, but also when both of them are false. This idea can seem odd. Nevertheless, it does not seem so anymore if we pay attention to the fact that the other operators also had a different interpretation from that of standard logic in Stoic logic. As commented, the expressions of the kind $\eta\tau\omicron\iota\ldots \eta\ldots$ were always interpreted by the Stoics as exclusive disjunctions and, as it is well known, Chrysippus of Soli is said to reject the classical logic interpretation of the conditional, i.e., the material interpretation, or, if preferred, Philo's interpretation. Indeed, under Chrysippus' interpretation of the conditional, the denial of the consequent ($\lambda\eta\gamma\omicron\nu$) has to conflict with the antecedent ($\eta\gamma\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$) (see, for example, Diogenes Laërtius, *Vitae Philosophorum* 7.73). Therefore, situations in which the antecedent is false and the consequent is true do not appear to be possible.

Nonetheless, on the other hand, it is also worth considering the possibility raised by O'Toole and Jennings (2004) related to a possible equivalent technical definition for disjunction and denied conjunction. As said, according to this possibility,

$$p \vee q = \neg(p : q) = (p \vee q) \cdot \neg(p \cdot q)$$

These equivalences mean that a possible truth table of denied conjunction in Stoic logic would be equivalent to that of exclusive disjunction. This can be easily noted if the two models that appear to be valid for the premise with a denied conjunction in Cicero's schema are taken into account. Such models are not- p and q , and p and not- q , i.e., the models corresponding to the situations in which, in classical logic, exclusive disjunction is true.

But an interesting point is that $\neg(p : q)$ is a denied expression, and that one might suppose that, if the denial is removed, its truth-values must be the opposed values. Thus, if $\neg(p : q)$ is true in the cases of $\neg p \cdot q$ and $p \cdot \neg q$, $p : q$ should be true in the cases of $p \cdot q$ and $\neg p \cdot \neg q$, which, if it is assumed that '<->' stands for biconditional relationship, in turn means that $p : q$ is equivalent to $p <-> q$ (remember that $p <-> q$ is false in the cases of $p \cdot \neg q$ and of $\neg p \cdot q$). And this can lead one to think that what the Stoics (or Cicero's interpretation) proposed was that, as disjunction and the conditional, Stoic conjunction, and not only Stoic denied conjunction, had a different interpretation from that of standard logic. That interpretation was that of the biconditional and assumed that the scenarios in which the two conjuncts are false make conjunction true.

There is no doubt that this interpretation can be consistent even with the Stoics' metaphysical and ethical beliefs. It is absolutely possible that ideas such as that of determinism or that of cosmic order had an influence on their logical theses. In this way, they could think that there are elements in the universe that can only happen together, and the only alternative to that is that neither of them happens. But the problem is that this idea is a simple hypothesis because, as far as I know, no ancient source indicates something similar.

In any case, based on the previous arguments, it can be said that all the previous accounts are clearly linked. If, in a denied conjunction, the two conjuncts cannot be false, it can be stated that $p \vee q = \neg(p : q)$. Likewise, given that $p \vee q = \neg(p <-> q)$, it is not hard to understand that conjunction is interpreted as the biconditional either. Therefore, in my view, we have *prima facie* evidence that allows supposing that, in Stoic logic (or under Cicero's interpretation of that logic), there could be a sixth *indemonstrable*. If this hypothesis is right, Cicero did not make a clanger, Modus Tollendo Ponens could be really Modus Tollendo Ponens (I), and Cicero's schema could be Modus Tollendo Ponens (II).

Conclusions

What is undoubtedly a mistake is to think that Stoic logic was akin to classical logic (several authors have already held similar ideas, e.g. Bobzien 1996, 134). The Stoics took into account three logical operators: the conditional, disjunction, and

conjunction. It appears to be obvious that the conditional and disjunction were not interpreted as they are in standard logic. Stoic logic rejected Philo's interpretation of the conditional and assumed that of Chrysippus. On the other hand, they understood disjunction as exclusive. Actually, we do not know for sure which their interpretation of conjunction was. However, as shown above, we have evidence that it is very possible that it was interpreted as the biconditional in classical logic. If this is so, Cicero did not make an error. He provided us clues about how the Stoics understood conjunction.

It is also a possibility that Cicero did not describe the real Stoic view of conjunction, but his own interpretation. Nevertheless, the method of analysis of the mental models theory helps us understand that it is plausible that the Stoics thought that, in a denied conjunction, the two conjuncts cannot be false, that both disjunction and denied conjunction mean $(p \vee q) \cdot \neg(p \cdot q)$, that denied conjunction hence is equivalent to exclusive disjunction, and that, therefore, conjunction is equivalent to the biconditional. All this, as said, enables us to think about the possibility of a sixth *indemonstrable*, Modus Tollendo Ponens (II), which would have the formal structure of Cicero's schema.

However, it is necessary to insist on two important points. Firstly, the mental models theory is a contemporary reasoning theory. As said, according to it, only semantics play a role in human reasoning and syntax is not relevant for it. So, the methodological use of the way it analyzes possibilities that I have done in this paper is not accepted by most of its proponents. That use has been proposed in papers such as that of López-Astorga (2014, 2015b), but, as indicated, is not a part of the theory. Secondly, as also mentioned, the idea that the Stoics interpreted conjunction as the biconditional cannot be clearly found in any ancient source. So, it can be thought that this is a simple hypothesis. Nevertheless, it is possible to offer strong arguments in favor of it. One very important point is that several authors and writers have considered some testimonies with regard to other issues given by Cicero to be decisive. For example, a passage in *De Fato* 12-16 has been deemed as a proof that Chrysippus of Soli rejected Philo's interpretation of the conditional and claimed an actual relation between the antecedent and the consequent (as said, the denial of the consequent had to be inconsistent with the antecedent). Some of those authors and writers are, for instance, Gould (1970: 76), Mueller (1978: 20), and O'Toole and Jennings (2004: 479). For this reason, one might question why certain passages authored by Cicero are accepted as credible and others of them are not. A possible answer can be that the inference schema described in *Topica* 13.57 is incorrect and hence reveals that Cicero made a clear mistake. Nevertheless, that schema is only incorrect if it is evaluated from stand-

ard logic. In this way, as explained, there are no evident reasons to doubt the correctness of Cicero's schema.

Thus, if we admit that the schema was an authentic Stoic schema, as argued above, that leads us in turn to accept that, with all probability, the Stoics technically defined conjunction as the biconditional. Furthermore, if we actually have no reasons to think that Cicero was wrong, we have no reasons to think that this 'new' *indemonstrable* can be assigned only to Cicero either. In fact, in view of these arguments, it seems to be absolutely justified to assume that Stoic logic included a sixth *indemonstrable*: Modus Tollendo Ponens (II).

REFERENCES

- Bobzien, S. (1996) "Stoic syllogistic," in C. C. W. Taylor, ed. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Oxford, 133-192.
- Bocheński, J. M. (1963) *Ancient Formal Logic*. Amsterdam.
- Braine, M. D. S. & O'Brien, D. P., eds. (1998a) *Mental Logic*. Mahwah, N. J.
- Braine, M. D. S. & O'Brien, D. P. (1998b) "The theory of mental-propositional logic: Description and illustration," in M. D. S. Braine & D. P. O'Brien, eds. *Mental Logic*. Mahwah, N. J., 79-89.
- Gentzen, G. (1934) "Untersuchungen über das logische Schließen I," *Mathematische Zeitschrift* 39(2), 176-210.
- Gentzen, G. (1935) "Untersuchungen über das logische Schließen II," *Mathematische Zeitschrift* 39(3), 405-431.
- Gould, J. B. (1970) *The Philosophy of Chrysippus*. Albany, N.Y.
- Hinterecker, T., Knauff, M., & Johnson-Laird, P. N. (2016) "Modality, probability, and mental models," *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition* 42(10), 1606-1620.
- Johnson-Laird, P. N. (2010) "Against logical form," *Psychologica Belgica* 5(3&4), 193-221.
- Johnson-Laird, P. N. (2012) "Inference with mental models," in K. J. Holyoak & R. G. Morrison, eds. *The Oxford Handbook of Thinking and Reasoning*. New York, N. Y., 134-145.
- Johnson-Laird, P. N. (2015) "How to improve thinking," in R. Wegerif, L. Li, & J. C. Kaufman, eds. *The Routledge International Handbook of Research on Teaching Thinking*. Abingdon, U. K. & New York, N. Y., 80-91.
- Khemlani, S., Lotstein, M., Trafton, J. G., & Johnson-Laird, P. N. (2015) "Immediate inferences from quantified assertions," *The Quarterly Journal of Experimental Psychology* 68(10), 2073-2096.
- Khemlani, S., Orenes, I., & Johnson-Laird, P. N. (2012) "Negation: A theory of its meaning, representation, and use," *Journal of Cognitive Psychology* 24(5), 541-559.
- Khemlani, S., Orenes, I., & Johnson-Laird, P. N. (2014) "The negation of conjunctions, conditionals, and disjunctions," *Acta Psychologica* 151, 1-7.
- López-Astorga, M. (2014) "Mental models and syntactic rules: A study of the relations between semantics and syntax in inferential processes," *Analele Universitatii din Craiova, Seria Filosofie* 33(1), 107-117.

- López-Astorga, M. (2015a) "Chrysippus' *indemonstrables* and mental logic," *Croatian Journal of Philosophy* 15(43), 1-15.
- López-Astorga, M. (2015b) "Evolved mechanisms versus underlying conditional relations," *Studies in Logic, Grammar and Rhetoric* 40(53), 241-253.
- Mueller, I. (1978) "An introduction to Stoic logic," in J. M. Rist, ed. *The Stoics*. Berkeley, CA, 1-26.
- O'Brien, D. P. (2009) "Human reasoning includes a mental logic," *Behavioral and Brain Sciences* 32, 96-97.
- O'Brien, D. P. (2014) "Conditionals and disjunctions in mental-logic theory: A response to Liu and Chou (2012) and to López-Astorga (2013)," *Universum* 29(2), 221-235.
- O'Brien, D. P. & Li, S. (2013) "Mental logic theory: A paradigmatic case of empirical research on the language of thought and inferential role semantics," *Journal of Foreign Languages* 36(6), 27-41.
- O'Brien, D. P. & Manfrinati, A. (2010) "The mental logic theory of conditional proposition," in M. Oaksford & N. Chater, eds. *Cognition and Conditionals: Probability and Logic in Human Thinking*. Oxford, 39-54.
- Orenes, I. & Johnson-Laird, P. N. (2012) "Logic, models, and paradoxical inferences," *Mind & Language* 27(4), 357-377.
- O'Toole, R. R. & Jennings, R. E. (2004) "The Megarians and the Stoics," in D. M. Gabbay & J. Woods, eds. *Handbook of the History of Logic, Volume I. Greek, Indian and Arabic Logic*. Amsterdam, 397-522.

TRUTH AND MODES OF COGNITION IN BOETHIUS: A NEOPLATONIC APPROACH

José María Zamora Calvo
Universidad Autónoma de Madrid
jm.zamora@uam.es

ABSTRACT. Boethius does not accept the principle of realism that considers truth as the adaptation – or adequation – of the subject to the knowable object, and instead defends that knowledge should be studied by relating it to the capacity of the cognoscente subject. Thus, truth is relative to the faculty or level of knowledge in which we stand, since each faculty – each level of knowledge – has its own object: the material figure for the senses, the figure without matter for the imagination, the universal for reason and the simple form for intelligence. But this epistemological relativism is moderate, precisely because of its hierarchical character. Therefore, although in a sense truth is manifold, the perfect truth, proper to divine knowledge, includes and surpasses all others. In order to cement the architecture of this system of relativisation of knowledge, Boethius starts from a Neoplatonic interpretation of the simile of the line of the *Republic* (VI.510a-b) and Plato's *Timaeus*, but not completely tied to it. The beings endowed with knowledge are ordered according to the Neoplatonic hierarchy of cosmic realities.

KEYWORDS: Boethius, truth, modes of cognition, consolation, Neoplatonism.

* This paper is part of the Spanish R & D Project (Ref. FFI2013-43070-R) and the activities of the UAM Research Group: “Influences of Greek Ethics on Contemporary Philosophy” (Ref. F-055).

Truth, according to Thomas Aquinas, is the adequation between the intellect, as the faculty of knowing, and the thing that will be known (*Veritas est adaequatio intellectus et rei*).¹ According to Plato's allegory of the cave, we are only able to know things for what they are insofar as we direct our gaze straight (ὀρθῶς) at the

¹ Cf. Thomas Aquinas, *Quaestiones disputatae de veritate*. Quaestio 1, Articulus 1. Don-
daine (1970–1976, 6).

Ideas. The “straightness” (ὀρθότης) of the gaze is the condition of knowing things for what they are.² For Aristotle, *logos* is only true (ἀληθές) insofar as it is not articulated contrary (ἐναντίως) to things, but in accordance with them.³ But, for this equation to occur, the knowable thing must be manifest in its essence (*ousia*) beforehand.⁴ If it were not manifest beforehand in its essence (*ousia*), in other words, if there were not already something intelligible in what will be known, the *logos* could not address that thing, nor could it make it manifest by being in accordance with it, nor be true by dint of this adequation. Thus, according to Aristotle, the manifest character of the thing in its essence is the foundation of truth as the adequation of intellect in accordance with the knowable thing⁵. This is what Volkmann-Schluck (1979, 286–288) calls “fundamental ontological truth”. According to Heidegger (1930, 183), *logos* can only be adequated to the knowable thing because it is already manifest in its essence.

Boethius, as Michon (2015, 145) suggests, focuses on the question of how a spirit can know its object. The explanation is almost unavoidable due to the rejection of the principle of realism, by which knowing consists of representing what is as it is, overshadowing the issue of the nature of knowledge. The fatalistic argument from which Boethius deviates considers knowledge to be the adaptation – or adequation – of the subject to the known object; he, however, defends the notion that it is best to study cognition in terms of its relationship to the cognoscence subject. Thus, Boethius upholds a relativism of truth, since each faculty, each level of knowledge, has its own object – for the senses it is the material figure, for the imagination it is the immaterial figure, for reason it is the universal, and for the intelligence it is the simple form – (cf. Marenbon 2005, 28–31). Therefore, “x is F” could be true for A, but false for B – what allows us to understand that “x is true” would be real for God, but false for us human beings. Truth, therefore, is relative to the faculty or to the level of knowledge from which it is viewed. The hierarchical nature of this epistemological relativism is precisely what makes it moderate. And although truth, in a sense, is multiple, the perfect truth, characteristic of divine knowledge, includes and surpasses all others.

² Cf. Platon, *Respublica* VII.515c; 517c. For Heidegger (1930/31; 1942), the “thematic object” of the cave metaphor is the ὀρθότης of the eye of the soul (ψυχῆ) together with its successive gradation, which correspond to the successive gradation of the unveiling of the entity, the highest of which resides in the Idea.

³ Cf. Aristotle, *Metaphysica* IX.9.1051b4–5.

⁴ Cf. Aristotle, *Metaph.* IX.10.1051b22–1052a2.

⁵ Cf. Schüssler (2004).

1. Modes of cognition

De Libera (1999, 245) highlights the importance of book V of the *Consolation* to understand Boethius' solution to the problem of universals. It is precisely in these pages, written during the gentle last few weeks of his life, that Boethius starts to transform his "poorly formulated bad theory" into a "well formulated good theory". De Libera focusses on a passage largely overlooked by modern academics, where Philosophy attempts to show Boethius the inconceivable cognitive abilities of intelligence, distinguishing between two levels of cognition that he himself has experienced: imagination and reason (cf. *Consol.* V.5.5–12).⁶

In his *Consolation*, Boethius does not resort to mathematical abstraction, but rather to a principle formulated by Iamblichus (cf. Marenbon 2003, 204), called the "Principle of Modes of Cognition": Whatever is known is not understood according to its power, but rather according to the faculties of those who know it.

The cause of which error is because thou thinkest that all that is known is known only by the force and nature of the things themselves, which is altogether otherwise. For all that is known is not comprehended according to the force which it hath in itself, but rather according to the faculty of them which know it.⁷ (V.4.24–25; trans. Stewart, Rand, and Tester 1973, 387–389).

This is the principle on which Boethius bases the architecture of his system of relativization of knowledge, in which he identifies three levels of cognition – intelligence, reason, imagination and the sense(s). Each level of cognition has its own object of cognition. For example, the object of reason is the abstract form, and the object of imagination is image (cf. Marenbon 2003, 132–134). In this way, not only does the nature of the object control the type of faculty used, but the type of faculty determines the mode of cognition. Therefore, applied to all forms of knowledge, knowledge of the object as such corresponds to three exact modes that, in turn, address three types of speculative cognition: the *rationabiliter* mode concerns hylomorphic realities in their totality; the *disciplinaliter* mode concerns mathematics, in other words, the same abstract realities of motion and corporeality; the *intellectualiter* (theological) mode is the domain of God, who is without movement and non-corporate (cf. *De Trinitate* II).

The *disciplinaliter* mode corresponds specifically to human knowledge, whatever its object. The *intellectualiter* mode is that of knowledge turned towards di-

⁶ Moreschini (2005, 153 1.21–154, 1.54).

⁷ "[24] Cuius erroris causa est quod omnia quae quisque novit ex ipsorum tantum vi atque natura cognosci aestimat quae sciuntur. [25] Quod totum contra est: omne enim quod cognoscitur non secundum sui vim sed secundum cognoscentium potius comprehenditur facultatem." (Moreschini 2005, 149, 1.70–75).

vine simplicity. Reason is a faculty “apart”; it is not the knowledge of this simplicity, but it is the only mode with a kind of foreknowledge of the higher faculty. Man, the image of God, participates of the senses, imagination and reason, and tends towards the fourth faculty –intelligence.

This same principle, albeit with a different formulation, can be found in Ammonius’ commentary on Aristotle’s *On Interpretation*, the former being largely the inspiration for Boethius’ *Consolation*.⁸ For Boethius, things, in the cognitive process, are not known in terms of their essence, but in terms of the knower’s cognitive faculties. “Seest thou now how all these in knowing do rather use their own force and faculty than the force (*sua potius facultate*) of those things which are known?” (*Consol.* V.4.38; trans. Stewart, Rand, and Tester 1973, 391). All judgement is the act of the judge, and each mode of cognition must fulfil its role on the basis of its own capacity and not that of others (V.4.39). This same theory, which will play a key role in the scholastic doctrine of knowledge, is also, according to Obertello (1974, I, 511–513), found in the works of Proclus.⁹ The knower’s cognitive faculties follow an upward path, which underpins both the presentation of Philosophy and the path of the prisoner himself, reflecting the scheme of the “line” in Plato’s *Republic* (VI.510a-b).¹⁰ Likewise, beings endowed with knowledge are ordered according to the Neoplatonic hierarchy of cosmic realities. On the bottom rung of this hierarchy we find the senses (*sensus* = αἰσθησις), these are followed by imagination or presentation (*imaginatio* = φαντασία), then reason (*ratio* = διάνοια), and finally intelligence (*intellegentia* = νοῦς) (V.4.28). Boethius makes a clear distinction between reason and intelligence: *ratio* represents a discursive reasoning; *intellegentia*, however, is intuitive, and corresponds to Plotinus’ *noûs*, who knows without resorting to a discursive exercise.¹¹

⁸ Cf. Klingner (1921, 107); see Spanish trans. Pérez Gómez (1997, 304, n. 46).

⁹ Cf. Proclus, *Elementatio theologica* 124; and *De providentia* (*Tria opuscula*), 64. Cf. Obertello (1974, I, 518–520). See Dodds’s commentary (1963, 266–267) to prop. 124, concerning the knowledge *sub specie aeternitatis* and *sub specie temporis*.

¹⁰ He links evidence, clarity and truth by means of Proclus’ light metaphor. The sun analogy in Plato’s *Republic*, comparing Good with the sun, gives him the wherewithal to equate light with truth (cf. Proclus, *Comm. in Platonis rem publicam* I.276.23 ff.), based on the following etymology: σαφής = clear + φάος (light), and ἐναργής = ἐν + ἄργος (brilliant white); cf. Chantraine (1999) s.v. ἐναργής.

¹¹ Cf. Boethius, *Consolatio Philosophiae* IV.6.17. In the *Consolation*, reason (*ratio*) is one of the faculties of knowledge. However, in his commentaries on the works of Aristotle, particularly *On Interpretation*, Boethius gives it the meaning of passive intellect, as opposed to active intellect, in a theory of cognition that differs from that set forth in the *Consolation*. Likewise, intelligence (*intellegentia*), in this latter work, guides the soul towards the realm of the intelligible, while in Boethius’ commentaries intelligence is char-

The following table is based on a diagram put forward by Tisserand (2000, 38):

Intelligence	Reason	Imagination	Sense
divine being	human being	mobile animals	immobile animals
considers (<i>contuetur</i>)	evaluates (<i>perpendit</i>)	judges (<i>iudicat</i>)	judges (<i>iudicat</i>)
the simple form itself due to the spirit's pure eye			
the species itself that is in the singulars due to a universal consideration			
the figure alone, without matter			
the figure situated within matter			

According to Boethius' own classification of the four distinct modes of cognition, based on Porphyry's *Introduction to Categories*,¹² man is surveyed differently by the senses, the imagination, reason or intelligence (V.4.27). The senses, typical to animals with no motion and are equivalent to senses such as sight, evaluate the figure (*figura* = $\sigma\chi\hat{\eta}\mu\alpha$) within matter; imagination, typical to animals capable of motion and which consists of the mental power to create images of unseen objects, evaluates the figure alone, exclusive of matter; reason, meanwhile, which "exclusively belongs to humankind" (V.5.4) and rises above the particular to the general, evaluates the specific form (*species* = $\epsilon\hat{\iota}\delta\omicron\varsigma$) in matter (V.4.28-29), and the "eye of intelligence", typical and specific to the "divine being" (V.5.4)¹³ rises still higher, and goes beyond the bounds of the universal to contemplate the form itself (V.4.30)¹⁴, by its own simplicity (*simplicem formam* = $\iota\delta\acute{\epsilon}\alpha$)¹⁵, with no contact with matter.

acterised as being one of the mechanisms with which the soul produces articulate, meaningful sounds. Cf. Magee (1989, 148–149).

¹² Cf. Courcelle (1967, 220).

¹³ About the opposition between *tantum* and *sola*: "ratio vero humani tantum generis est, sicut intelligentia sola divini", (Boethius, *Consol.* V.4.4), see Magee (1989, 142–145).

¹⁴ Some years later, Boethius, taking his inspiration from Alexander of Aphrodisias, defined the *animus* as a "mental power" (*intellectus*), producer of concepts; cf. Boethius, *In Isagogen* II^a, I.11. Cf. Galonnier (2013, 55–56); De Libera, *Segonds* (1998, LXVI–LXVII). The "mental power" of the intellect performs two operations that are, in fact, just one: it captures the intelligible form irrespective of matter, and apprehends universals.

¹⁵ In his first commentary on the *Isagoge*, Boethius compares *theologia* with a *vera philosophia*, in other words, with a theoretical philosophy that deals with *intellectibilia*

Reason, being a higher faculty than the senses, does not need the latter to know an object. Each higher cognitive level includes the preceding level, while, conversely, the lower level includes neither the subsequent level nor the object known by it (V.5.31). Only God knows man's actions under the mode of eternity (*sub specie aeternitatis*), because intelligence sees all things formally (*formaliter*) with a unique gaze of the spirit (*illo uno ictu mentis*) (V.4.33).

Thus, Boethius establishes three levels of knowledge that connect and bring together, in a way, the ontological and epistemological dimensions. We can establish a correspondence between the Boethian triad – reason, imagination and the sense(s) – seen from the perspective of different species of animals (*Consol.* V.5.12–18), and the Chalcidian triad – spirit (*mens*), intellect (*intellectus*) and the senses (*sensus*), examined from the perspective of children (*Chal. in Ti.* 208). In this threefold topic, Boethius correlates the two “extremes” – reason and the senses – following a mathematical ratio developed by Plato in his *Timaeus*¹⁶ (*Con-*

(νοητά), God and disembodied souls, which he defines as a tension towards the contemplation of them (cf. *In Isagogen* I^a, I.3). This is, therefore, the summit of speculative-theological science, which behaves *intellectualiter* and devotes to abstract and immaterial objects without motion (cf. *De Trinitate* II).

¹⁶ According to Rand (1904), Boethius took his inspiration for the *Consolation* from Plato's *Timaeus*. More recently, Bakhouché (2003, 21) suggests that Boethius knew of *Timaeus* through Chalcidius, in the same way as he had previously known the *Categories* through Marius Victorinus. Nevertheless, unlike the Aristotelian logical treatise, he did not have enough time to translate and comment on the Platonic dialogue. In both Chalcidius' *Commentary on Timaeus* (162; 176) and the *Consolation* (IV.6.80; V.5.24–27), Boethius clearly states his unwavering faith in the sovereign and omniscient divine Good. Boethius considers God to be a supreme Good. For this reason, the ontologisation of the notion of God is only apparent, first, because it connects henology and agathology, and secondly, because it states that the categorisation of God involves a transformation of all attributes, that is, as was later specified in the 12th century, a transcategorical or transsubstantial approach, to the extent that the substance of God is transsubstantial. Cf. Zamora Calvo (2010, 78–84).

Klingner (1921, 40–43), however, suggests he was directly influenced by Proclus rather than by Plato's actual text. This interpretation was maintained for the most part by Courcelle (1943, 285–288), who connects Proclus with his disciple Ammonium the Alexandrian scholar. In doing so, Courcelle draws a textual parallel between Boethius (*Consol.* IV.3.12) and Proclus (*in Ti.* I.378.18). Shiel (1990, 355–366), meanwhile, links Boethius with Proclus and Syrianus.

The crux of the matter, as Gersh (1986, 701–705) suggests, is that Boethius does not seem to qualify as an orthodox Proclean. Nevertheless, a detailed analysis of his dialogue, with its original proposals and solutions, shows that he was to a certain extent inspired, though not bound, by the late Neoplatonic tradition. For example, in his commentary on

sol. IV.6.78–83). To complete the series, the mathematisation of philosophical concepts requires the introduction of a third term which will play the role of intermediary and of a harmonic, proportional arithmetic mean. This is the intervention of the senses in the first pair, and the reference to the intermediaries between God and men; perpetuity, located between time and eternity; and chance, finally, that functions as “extreme” with respect to providence.

2. *Disciplinaliter*, in mathematical terms

According to the principle of the modes of cognition, truth must always be multiple, and man, by reason, tries to transcend the multiple; but transcending the multiple means rising above reason. Proclus assigns different meanings to the term ἀλήθεια according to the division of the real, that is, each of the four ontological gradations – he One, the intelligibles, the intellectives, the soul – has its own truth. The truth according to the One is the most luminous; in the intelligible, it is the first and direct expression of being, and illuminates the intellectives. Evidence, as visibility, is a characteristic of beings (*Theol. Plat.* I.26.116.8 and V.23.84.12). Beings belonging to a divine class, first concealed in the invisible and the unity, become visible as they emerge. The light from the Good “from invisible becomes visible (ἐξ ἀφανοῦς γίγνεται φανερόν)” (IV.12.40.6), unknowable and hidden, when it remains in the “sanctuaries” of the gods, at the end of the first intelligible triad, manifests after the procession in the second intelligible–intellectual triad, and exists manifestly (ἐκφανῶς) in the third triad (III.22.81.2–4).

Setting out the method he intends to use in his *De hebdomadibus*, Boethius says the treatise will be modelled on mathematical discourse: “I have first put

Aristotle's *On Interpretation*, Boethius, when quoting a passage from *Timaeus* (29b4–5), follows the lead of Ammonius (*CAG*, IV.5, p.154, l.16 ff.), who relies on Plato's physical dialogue to interpret the Aristotelian theory of truth as the correspondence between word and thing (cf. Courcelle 1967, 165). Here, however, Boethius is not only thinking of *On Interpretation*, since he re-uses a commonplace of neo-Platonic exegesis, bearing in mind Plato's *Timaeus* and probably, as a cross-reference, Proclus' commentary on this work. Boethius was also probably aware of the commentary on *On Interpretation* written by Syrianus, Proclus' master, so a direct contact between Boethius and contemporary Greek commentators from the Syrian school cannot be ruled out. Ebessen (2009, 47–48), meanwhile, considered a direct contact with the Peripatetics Andronicus, Aspasius or Herminus to be wholly impossible. In fact, Boethius cites Syrianus in his commentary on *On Interpretation* (cf. Meiser, 1877-1880: vol. 2: 18, 26 ff.). Besides which, Ammonius' father, Hermias, was also a disciple of Syrianus (cf. Goulet 2000, s.v. “Hermeias d'Alexandrie”). If we look at the dates, this hypothesis is plausible, since Proclus died in 485; his disciple Ammonius, son of Hermias, settled in Alexandria in around 479; Boethius was born in 480, and his first works were published in around 500.

forward terms and rules on the basis of which I will work out all the things that follow, as is usually done in mathematics and similar sciences” (*Hebdo. prooemium* 6).¹⁷ The noetic status of each of the terms and rules is a “common understanding of the spirit (*communis animi conceptio*)”, defined as a statement that each approves when it is heard.¹⁸

Boethius tries to solve a metaphysical-theological problem using axiomatic methods, in other words, by making deductions from notions and primary propositions, which are intelligible intuitions, in the sense that these truths are not revealed through reasoning (διάνοια), but perceived directly by intelligence (νοῦς). Thus, they correspond to what Proclus, in his *Commentary on the Timaeus* (II.223.1.5 and 339.1.2 Diehl), calls common notions (κοινὰ ἔννοιαι) or axioms (ἀξιώματα).

Boethius seems to use the principles in a topical sense, in other words, as “places” in the argument. These places, in mathematical terms, are not only the subject of a social consensus, but also intelligible evidence that must introduce an argument. Boethius calls these principles “hebdomads”, and prefers to comment on them privately, keeping them in his memory, rather than sharing them with those who, out of perversity and impudence, permit nothing to be composed without jest and laughter¹⁹. For this reason, he echoes Plato’s fear that writing will indiscriminately disclose a doctrine that will be the subject of scorn and ridicule from those readers who understand nothing of what is written.

In his proems to *De Trinitate* (1–7)²⁰ and *Contra Eutychem et Nestorium* (10–13),²¹ Boethius addresses exclusively a small, select group using carefully chosen words that steer clear of any attempt to popularize difficult or sublime ideas. Thus, by obscuring the meaning with deliberate conciseness, the hebdomads will be understood only by those who are worthy (cf. *Hebdo. prooemium* 5).²² In the 12th century, the Greek term ἀξιωμα is translated as *dignitas*, making “axiomatic” language the most appropriate for those who are “worthy” of this knowledge.²³

¹⁷ “Ut igitur in mathematica fieri solet ceterisque etiam disciplinis, praeposui terminos regulasque quibus cuncta quae sequuntur efficiam.” Tisserand (2000, 123); see trans. Picaso Muñoz (2002, 26).

¹⁸ Cf. Boethius, *De hebdomadibus*, prooemium 7; Tisserand (2000, 125).

¹⁹ Cf. Boethius, *Hebdo. prooemium* 4; Tisserand (2000, 122–123).

²⁰ Tisserand (2000, 137–139).

²¹ Tisserand (2000, 65).

²² Tisserand (2000, 122–123).

²³ Cf. Alain de Lille, *Regulae caelestis iuris*, prooemium § 8, 123 Häring. See the beginning of Gilbert of Poitiers’ commentary on Boethius’ *De hebdomadibus*: the supreme *dignitas* of wisdom is only revealed to those who are worthy of it, and therefore the *digni-*

Likewise, by deliberately using “concision” (*brevitas*) as a means of concealment, Boethius marks his opposition to the *abundantia* pursued by orators.²⁴ The concise approach protects disclosure from those who are unworthy of it. “So I purposely use brevity and wrap up the ideas I draw from the deep questionings of philosophy in new and unaccustomed words which speak only to you and to myself, that is, if you deign to look at them.” (*De Trinitate*, prooemium 6).²⁵

The term *hebdomad* itself is not used quantitatively –seven being the number of parts of a lost work of Boethius or the number of days required for reflection–but symbolically, according to Proclus’ interpretation. The number seven corresponds to Athena, that is, to philosophy, so the hebdomad is “the light from the Intellect” (Procl. *in Ti.* II.95.2), and also the title of a work attributed to Proclus.²⁶ As the hebdomad is connected with the monad, it allows us to discover the plurality of unity. Thus, we can translate “hebdomads” as “intellections”, in other words, insights into intelligible, primary truths that are not gained from an argument, but are obtained immediately by intelligence. In view of this link between Boethius and the diadochos of Athens, any reference to the hebdomads is restricted to a small, select group of scholars, composed of those initiated in Proclean Neoplatonism within a school that strives to safeguard the Hellenic *paideia* within the Empire.

Boethius, in fact, is the first to use the word *quadrivium* to define knowledge based on the four sciences –arithmetic, geometry, music and astronomy. For Theodorici’s *Magister Officiorum*, the aim of all study should be the essence (*essentia*),

tates (axioms) escape the ordinary man. Cf. Häring (1981, prooemium § 7); and Solère (2003b, 322–323).

²⁴ Cf. Cic. *Or.* XIV.46.

²⁵ “Idcirco stilum brevitate contraho et ex intimis sumpta philosophiae disciplinis novorum verborum significationibus velo ut haec mihi tantum uobisque, si quando ad ea convertitis oculos, conloquentur.” Tisserand (2000, 138); trans. Stewart, Rand, and Tester (1973, 5); and Spanish trans. Picasso Muñoz (2002, 52). Cf. Armstrong (1967, 544); Lerer (2014, 205). The philosophical doctrines referred to by Boethius in this passage are fundamentally Platonic and Aristotelian, transmitted mostly by the Neoplatonists, after all, Boethius aimed to translate all the works of Plato and Aristotle in order to demonstrate the similarity of their doctrines.

²⁶ The number seven or hebdomad τῆς τετραδος ἢ πρὸς τὴν ἑβδόμαδα συμπάθεια (Plu. 2.1027f) signals the affinity between the hebdomad and the tetrad (Proclus, *Comm. in Platonis Cratylum* 167.91). Περὶ ἑβδομάδος is the title of a work attributed to Proclus (*Theol.Ar.* 43). In Judeo-Christian literature, it signifies the divine principle, identified with the soul (ψυχή) (Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium* 6.32.9), as a sacred number in the tradition (Gregory of Nyssa, *Homiliae de creatione hominis* 56.8). See in particular Solère (2003a), and Brisson (2004).

which he in turn divides into continuous and discontinuous. Continuous essence is that which is not divisible into smaller units; discontinuous essence, meanwhile, is that which is made up of smaller elements. Within continuous essence, he proposes studying the immobile magnitudes (*magnitudines*), in other words geometry, or the mobile magnitudes, which characterizes astronomy. Discontinuous essence has its basis in multiplicity (*multitudo*), and can be divided into that which exists in itself, such as the different numbers that constitute arithmetic, and that whose existence is conditioned by the former, which defines music.²⁷

3. Blindness, and self-forgetfulness

Man loses his nature when he forgets what it is or, more precisely, because he forgets that human beings partake of the divine essence. This is a cognitive forgetfulness: forgetting what man is. Now, this forgetfulness of nature itself represents a first step towards vice, before man loses his true nature or, more accurately, the divine part of his nature (cf. Dougherty 2004, 283–284).

Bad actions derive from a misdirected look, which implies blindness (cf. *Consol.* IV.4.26–31). When man directs his gaze not at truth, but at matter, he risks becoming a beast. Therefore, blindness refers not only to happiness, but also to the perfection of human nature (IV.4.31): he that completely abandons the truth in favour of passions behaves like a blind man who has forgotten he ever possessed the ability to see and who believes he has everything, as he has forgotten he previously knew the truth. Thus, he finds himself in a state of “double ignorance”, consisting of not knowing that he does not know, which is how Socrates describes Alcibiades.²⁸ To know something outside oneself, one must first know

²⁷ Cf. Boethius, *De Institutione Arithmetica*, 1.1.4. The *Institutio arithmetica* and *Institutio musica* are all that is left of this Boethian project. The treatise *De geometria* was wrongly attributed to Boethius. With regard to astronomy, Boethius' *Institutio*, as Cassiodorus (*Variae* I.45.4) points out, is a translation of Ptolemy. Likewise, Boethius' two scientific works can, in a sense, be considered revised translations: the foundations of arithmetic are a version or rather an adaptation of the writings of Nicomachus of Gerasa, and the foundations of music come from works by Aristoxenus of Tarentum and Ptolemy.

²⁸ For Courcelle (1975, 15–25) and Van der Meeren (2012, 74), it is a “second degree” ignorance, also called “double ignorance” in the sense of “duplicate” or “repeated”: being unaware of what we are reveals a radical ignorance that prevents us from knowing anything else.

In the first part of *Alcibiades I*, Socrates' questions lead the young man to admit that he does not know himself, in a broad sense, since he is not aware of what he is, of his role in the *polis*, or of his position respect to others. In the second section, Socrates guides Alcibiades to towards the acquisition of self-knowledge in a strict sense, in other words, philosophical knowledge. Socrates goes on to say that the self is objective and imperson-

oneself. Socrates' words to young Alcibiades echo in the explanation of the real cause of the disease and blindness of Boethius:

“Now I know,” quoth she, “another, and that perhaps the greatest, cause of thy sickness: thou hast forgotten what thou art (*quid ipse sis, nosse desisti*). Wherefore I have fully found out both the manner of thy disease and the means of thy recovery; [...]” (I.6.17; trans. Stewart, Rand, and Tester 1973, 167).

Philosophy diagnoses Boethius as “suffering from lethargy (*lethargum patitur*), the common disease of deceived minds” (I.2.5). This kind of pathological sleep, which is given the technical medical term *lethargus*, refers to the momentary forgetfulness of “what is” (I.2.6). To cure himself, Boethius needs a kind of *anamnesis*, in other words, he needs to restore his memory and recognise his mistress, Philosophy. To do this, he needs to wipe his eyes, “dimmed with the cloud of mortal things” (I.2.6). As Neoplatonists argue, the main cause of self-forgetfulness is the contact between the soul and the body. Also, according to Burkert (1962, 345), this cleansing of the eye has a symbolic function, and can be found in the Eleusinian mysteries and is perpetuated in the New Testament. When the prisoner forgets who he is, he heads towards vice, attracted by the deadly passions that blur reason and cause self-forgetfulness.

Then I said that I did very well like of Plato's doctrine, for thou dost bring these things to my remembrance now the second time,²⁹ first, because I lost their memory by the contagion of my body (*memoriam corporea contagione*), and after when I was oppressed with the burden of grief (*cum maeroris mole pressus amisi*). (III.12.1; trans. Stewart, Rand, and Tester 1973, 287).³⁰

Passions corrupt the heart with their poison and flagellate the human mind (IV, m. 2, v. 6–7). Human nature is torn between two extremes: the animal, on the one hand, and divinity, on the other. As Van der Meeren (2012, 162–163) observes, this is a recurring theme in protreptic literature, particularly in the fragments of Iamblichus' *Protrepticus*,³¹ in Galen's *Protrepticus* (*Exhortation to Medicine*),³² and in the pseudo-Plutarchian *De liberis educandis*.³³ In line with these texts, Boethius

al, so knowing involves an understanding of reality as a whole. First, he identifies the self with the soul, and affirms that self-knowledge is the knowledge of the soul, not the body (cf. Plato, *Alcibiades* 1.128a–130c). Later, based on this self-knowledge, he eliminates everything related to individuality and personality. Cf. Zamora Calvo (2015).

²⁹ Boethius expounded it for the first time in *Consol.* I.6.

³⁰ Cf. Machan (2005, 132).

³¹ Cf. Iamblichus, *Protrepticus* V.35.14–36.13 Pistelli.

³² Cf. Galenus, *Protrepticus* IX.4–5.

³³ Cf. [Plutarch], *De liberis educandis* VIII.

considers weakness to characterise the corporeal aspect of human nature, which is the source of man's tendency towards animality; the tendency towards the divine in human nature, however, is consistent with the good that characterizes power. Self-forgetfulness represents the first stage of moral and ontological decline, because forgetting man's nature is tantamount, in a way, to misunderstanding one's own nature, which leads inexorably to vice. Both the loss and recovery of self-knowledge depend on a noetic act that Philosophy compares to orienting the eye (IV.4.29), which transforms the individual into a beast when directed toward Earth – the passions – or into the one of the most precious realities, when directed toward heaven - the eternal law of good.

The literary genre of the *Consolation of philosophy* has its roots in Platonic dialogue, as Philosophy, who plays the role of a new Socrates, leads the prisoner from the state of an indignant man to that of a human being, fully trusting in the divine providence, calmly accepts his fate.

4. Recourse to eternity

God's eternity is a characteristic of divine knowledge, and allows Boethius to establish the principle of the modes of cognition. If God believes that uncertain future events will inevitably (*inevitabiliter*) occur, or may even not occur, He is wrong; this is something you cannot think or even enunciate (cf. *Consol.* V.3.23). But if He sees these future events for what they are, in other words, He knows them even whether they are likely to materialize or not, how can foreknowledge be described if it does not encompass what is certain and true? (V.3.24).

For Boethius, both options are unacceptable. God cannot be attributed with either error or uncertainty.

But if nothing can be uncertain (*nihil incerti*) to that most certain (*certissimum*) fountain of all things, the occurrence of those things is certain, which He doth certainly know shall be (*certus eorum est eventus, quae futura firmiter ille praescierit*). (V.3.27; trans. Stewart, Rand, and Tester 1973, 379).

Foreknowledge implies the need for all future events, including human choice. According to Marenbon (2003, 125–145), in this double-edged dilemma, Boethius distinguishes two distinct problems: the compatibility of foreknowledge and freedom, and the nature of divine knowledge. Philosophy would have solved the problem of compatibility thus: by ruling out the principle of realism, knowledge of the contingent is possible. As regards the question of the nature of divine knowledge, Philosophy says at the beginning of prose 4: “The cause of which obscurity is for that the motion of human discourse cannot attain to the simplicity of the divine knowledge, which if by any means we could conceive, there would not remain any doubt at all.” (V.4.2; trans. Stewart, Rand, and Tester 1973, 383).

The principle of modes of cognition establishes the relative nature of knowledge according to the faculties and the nature of the knower. Divine eternity, closely linked to the question of divine knowledge, allows us to understand that God sees the future as men see the present.

Eternity is that which has no beginning or end. Boethius distinguishes the term *aevum* (eternity) from *perpetuitas* and the adjective *perpetuus* (perpetual), which refer to that which lasts forever but has a beginning, as in the case of the world. If the government of God is “perpetual” (*Consol.* V.1), only God, who has had no beginning, is eternal and immutable, while time is wholly related to change. Therefore, that which is eternal remains immobile in itself, and, by situating time, also situates the becoming that coincides with the cosmos where “all things move” (Van der Meeren 2012, 116). Man is effectively in one place; God, however, being omnipresent, is not in one place, but every place is present *as if* He should occupy it, although he cannot be accommodated in one place. The same applies to time, as when God is said to be “always”, He is not only considered to be entirely in the past, in the present and in the future. “Wherefore, if we will give things their right names, following Plato, let us say that God is everlasting and the world perpetual.” (V.6.14).³⁴ The difference between *sempiternity*, which in Platonism is time as perpetual motion - like the sky, the stars and the universe, including here the soul in its cycles of transmigration - and *eternity*, which, using Plotinian terminology,³⁵ expresses the *αἰών*, perfect endless lifetime, that is, as Boethius defines it: “*interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*” (V.6.4; cf. Siebert 2011). It means, therefore, the perfect possession of a life without limits, and this possession is at the same time (*simul*) complete (*tota*).

Thus, Boethius defines eternity as life, excluding limitations. Nevertheless, succession is not explicitly denied, as the term *simul* implies that all “moments”

³⁴ Cf. Plato, *Timaeus* 37d.

³⁵ In Plotinus' treatise 45 (III, 7) *On eternity and time*, eternity corresponds to the second hypostasis (Intelligence), and time is the third (the Soul). On this point, Plotinus relies on the *Timaeus*, a dialogue which formed the basis of the *Parmenides*, thus producing a hermeneutical transfer between them, which is especially evident in the third hypostasis.

If eternity is the life of intelligence, time is the essentially successive life of the Soul. This is because, unlike Intelligence, the Soul does not contain within itself the object of its contemplation, i.e., intelligibles, so its life is not, unlike that of the former, total and permanent possession of itself, but, in contrast, restlessness or dissatisfaction that leads it to look outside for what it lacks inside (cf. Plotinus, *Enn.* IV.4 [28] 16.26–27). However, in a way, the Soul is eternal, because it arises from and contemplates Intelligence. By attempting to imitate the perfect eternity of Intelligence, it necessarily produces time, which is an inferior image of eternity. Therefore, for Plotinus, the production of the Soul is a diminished contemplation that takes place over time.

of life are simultaneous, in other words, eternity possesses all life simultaneously. God, however, is not temporal (V.6.6), and this contrasts the idea of “at the same time complete” (*tota simul*) concerning the eternity with the successive possession of life by the temporal being (V.6.8).

However, Boethius does not rule out the existence of unlimited time, that is, eternity in a temporal sense, which he calls *perpetuity*. The eternal being has that time without limit as the present, because it sees the past, present and future at the same time, simultaneously.

Wherefore, (1) since every judgment comprehendeth those things which are subject unto it, according to its own nature, and (2) God hath always an everlasting and present state (*deo semper aeternus ac praesentarius status*), (3) His knowledge also surpassing all motions of time, remaineth in the simplicity of His presence, and comprehending the infinite spaces of that which is past and to come, considereth all things in His simple knowledge (*in sua simplici cognitione considerat*) as though they were now in doing (*quasi iam gerantur*). (V.6.15; trans. Stewart, Rand, and Tester 1973, 403)

God’s knowledge of what for us is the future should not be called pre-sight (*praevidentia*, where the *prae* prefix indicates something previous in time), a knowledge that is *prior* to its object, but rather *foresight* (*providentia*, where *for* indicates something previous in space) (V.6.16): God sees and foresees all things. Located far from the smallest things, He sees everything in perspective, “from the lofty apex of the universe” (V.6.17).

If we compare the human present with the divine present, we can see that, in both, what is contingent can be known at the time it occurs, being necessary due to the fact that it is present, but without being non-contingent, since it is not necessary before it occurs (V.6.18–20). For this reason, divine foreknowledge does not alter the nature of things or their property, and sees them in its presence, as they will occur at some point in time (V.6.21).

Thus, in his discussion of the difference between perpetuity and eternity, Boethius opposes the Aristotelian notions of the eternity of the world, and returns to a more “orthodox” interpretation of the *Timaeus* by distinguishing between motionless eternity and perpetuity, that is, eternity moving from a source. Having been sentenced to death, Boethius deals with this problem from the dialectic perspective of the paradigm and the image (V.6.38–45). The relationship between time and eternity is similar to that which exists between the intelligible world and the sentient world. Eternity, which is the model, is defined as a stationary permanence, motionless; time, however, which is the degraded image of eternity, is characterized by the absence of permanency. Time, because of its perpetual gliding, never stops, so the present does not exist, as it is but an illusion that strives to imitate divine permanence.

5. Conclusion

Boethius uses the “semantics of look” to refute the hypothesis that divine knowledge would impose a necessity on known events. God sees all events, both those that need to occur and those that occur due to free choice, as occurring in an eternal present, without beginning or end. Men see events occur in the temporary mode, as opposed to timelessness and eternity, which constitute the specific perspective of the divine eye (cf. *Consol.* V.6). With a single glance of his intelligence (V.6.22)³⁶ God can distinguish what happens by necessity from what is contingent, just as we can simultaneously see and distinguish a necessary event – like the sun rising in the sky at dawn – from a voluntary action, like a man walking on the earth. The divine eye (*divinus intuitus*) does not in any way alter the quality of things that are truly present from its perceptive, but which, in terms of their condition over time, are in the future (V.6.23). Although God knows the possibilities the man considers before embarking on an action, divine science, which sees everything clearly, does not consist of a determination of the future, but of a knowledge of the present; man’s cognition, however, is subject to the time mode (*sub specie temporis*), in other words, to the division of past, present and future.

The relativisation of truth in Boethius is a consequence of his refusal to accept the principle of realism that considers truth as an equation. Likewise, truth relative to our particular level of knowledge implies a relativisation of knowledge: A and B know x, but each according to his faculty or level of knowledge: *a* for A, *b* for B. A may know that “*a* is F” while B judges that “*b* is not F”. For example, the senses judge that x – addressing Socrates – is not universal; imagination judges it to be a faun; reason, however, does not judge that Socrates is universal, but knows Socrates to be the universal *man*, and evaluates that *man* – conceived from Socrates – is universal; and intelligence, a trait of the divine, considers the simple form of Socrates by means of the pure eye of the spirit.

As Thomas Aquinas says in his *De Veritate*,³⁷ with which we began, God is the *artifex* that creates things according to the essences or forms that He previously holds in His understanding. The divine intellect is the measure of created beings, and these are measured by and for him. Therefore, the creation of things concerns their pre-existing suitability with respect to their form, which God holds in Himself. With Boethius, the old theory of the ontological foundation of truth begins to give way to a theological foundation based on the hierarchy of modes of cognition. However, many questions remain unanswered, as can be seen from the

³⁶ Cf. Boethius, *Consol.* III.9.24 and V.4.33.

³⁷ Cf. Thomas Aquinas, *Quaestiones disputatae de veritate*. Articulus 2. Dondaine (1970–1976, 7).

abrupt and surprising appeal he makes to the reader at the end of *Consolation*: “There is, if you will not dissemble, a great necessity of doing well imposed upon you, since you live in the sight of your Judge, who beholdeth all things (*cum ante oculos agitis iudicis cuncta cernentis*).” (*Consol.* V.6.48).

REFERENCES

- Armstrong, A. H., ed. (1967) *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge.
- Bakhouche, B. (2003) “Boèce et le *Timée*,” in A. Galonnier, ed. 2003, 5–22.
- Bakhouche, B. (2011) *Calcidius. Commentaire au Timée de Platon*, 2 vols. Paris.
- Boudon-Millot, V. (2000) *Galien. Exhortation à l'étude de la médecine. Art médical*. Paris.
- Brisson, L. (2004) “Kronos, Summit of the Intellective Hebdomad in Proclus’ Interpretation of the *Chaldean Oracles*,” in G. Van Riel, C. Macé, eds. *Platonic Ideas and Concept Formation in Ancient and Medieval Thought*, Leuven, 191–210.
- Burkert, W. (1962) *Weisheit und Wissenschaft: Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*. Nuremberg.
- Burnet, J. (1900–1907) *Platonis Opera*, 5 vols. Oxford.
- Chantraine, P. (1999) *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire de mots*. Paris.
- Courcelle, P. (1943) *Les lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore*. Paris.
- Courcelle, P. (1967) *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire: Antécédents et postérité de Boèce*. Paris.
- Courcelle, P. (1975) “*Connais-toi toi-même*” de Socrate à saint Bernard, 3 vols. Paris.
- De Libera, A. (1999) *L'Art des généralités. Théories de l'abstraction*. Paris.
- De Libera, A.; Segonds, A.-P. (1998) *Porphyre: Isagoge. Texte grec, translatio Boethii*. Paris.
- Diehl, E. (1903–1906) *Procli Diadochi In Platonis Timaeum commentaria*, 3 vols. Leipzig.
- Dodds, E. R. (1963) *Proclus. The Elements of Theology*, 2nd edition. Oxford.
- Dondaine, A. (1970–1976) *Sancti Thomae de Aquino opera omnia; 22-23. Quaestiones disputatae de veritate. Tomus 22/Volumen 1/Fasc. 2/jussu Leonis XIII P.M. edita*. Roma.
- Dougherty, M. V. (2004) “The Problem of *humana natura* in the *Consolatio Philosophiae* of Boethius,” *American Catholic Philosophical Quarterly* 78, 273–292.
- Ebbesen, S. (2009) “The Aristotelian Commentator,” in J. Marenbon, ed. 2009, 34–55.
- Galonnier, A., ed. (2003) *Boèce ou la chaîne des savoirs. Actes du colloque international de la Fondation Singer-Polignac (Paris, 8-12 juin 1999)*. Louvain/Paris.
- Galonnier, A. (2013) *Boèce, Opuscula Sacra. Volume 2. De sancta trinitate, De persona et duabus naturis (Traites I et V): Texte latin de l'édition de Claudio Moreschini*. Louvain/Paris.
- Gersch, S. (1986) *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*. Vol. 2. Indiana.
- Goulet, R. (2000) “Hermeias d’Alexandrie (H 78),” in R. Goulet, ed. *Dictionnaire des Philosophes Antiques*. Vol. 3, 639–641.
- Gruber, J. (2006) *Kommentar zu Boethius De Consolatione Philosophiae*, 2nd edition.

- Berlin/New York.
- Häring, N. M. (1981) "Magister Alanus de Insulis. *Regulae caelestis iuris*," *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 48, 97–226.
- Heidegger, M. (1930) "Vom Wesen der Wahrheit," in: *Wegmarken. Gesamtausgabe*. Vol. I. 9. Frankfurt am Main, 3rd edition. 2004.
- Heidegger, M. (1930/31; 1942) "Platons Lehre von der Wahrheit," in: *Wegmarken, Gesamtausgabe*. I. 9. Frankfurt am Main, 3rd edition. 2004.
- Jaeger, W. (1957) *Aristotelis Metaphysica*. Oxford.
- Klingner, F. (1921) *De Boethii consolatione philosophiae*. Berlin.
- Lerer, S. (2014) *Boethius and Dialogue: Literary Method in the Consolation of Philosophy*. Princeton.
- Machan, T. W. (2005) *Sources of the Boece*. Athens, Ga.
- Magee, J. (1989) *Boethius on Signification and Mind*. Leiden.
- Marenbon, J. (2003) *Boethius*. New York.
- Marenbon, J. (2005) *Le temps, l'éternité et la prescience de Boèce à Thomas d'Aquin*. Paris.
- Marenbon, J., ed. (2009) *The Cambridge Companion to Boethius*. Cambridge.
- Meiser, K. (1877-1880) *Anicii Manlii Severini Boetii Commentarii in librum Aristotelis Perihermenias*, 2 vols. Leipzig.
- Michon, C. (2015) "La prescience et la liberté, le temps et l'éternité. Une relecture du livre (V) de la *Consolation de Philosophie*," in A. Giavatto, F. Le Blay, eds. *Autour de la Consolation de Philosophie de Boèce*. Neuilly, 127–163.
- Moreschini, C. (2005) *Boethius. De Consolatione Philosophiae. Opuscula Theologica*. 2nd edition. München/Leipzig.
- Obertello, L. (1974) *Severino Boezio*, 2 vols. Genova.
- Paton, W. R., Wegehaupt, J., Gärtner, H. (1993) *Plutarchus. Moralia*. Vol. 1. Leipzig/Stuttgart.
- Pérez Gómez, L. (1997) *Boecio. La Consolación de la Filosofía*. Madrid.
- Picasso Muñoz, J. (2002) *Boecio: cinco opúsculos teológicos (Opuscula Sacra)*. Lima.
- Pistelli, E. (1888) *Iamblichii Protrepticus*. Leipzig.
- Rand, E. K. (1904) "On the Composition of Boethius' *Consolatio Philosophiae*," *Harvard Studies in Classical Philology* 15, 1–28.
- Schüssler, I. (2004) "Certitude et vérité. La question de la vérité dans les idéalismes et les postidéalismes modernes," in D. J. O'Meara, I. Schüssler, eds. *La vérité: Antiquité-Modernité*. Lausanne, 93–117.
- Shiel, J. (1990) "Boethius' Commentaries on Aristotle," in R. Sorabji, ed. *The Ancient Commentators and their Influence*. London, 349–372.
- Siebert, G. (2011) "Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio: Sinnbildung und Naturstudium im Pflanzendekor des Rayonnant," in: H. Krohm, H. Kunde, eds. *Der Naumburger Meister. Bildhauer und Architekt im Europa der Kathedralen*. Vol. 1. Petersberg, 301–309.
- Solère, J.-L. (2003a) "Bien, Sphères et Hebdomades," in A. Galonnier, ed. 2003, 55–110.
- Solère, J.-L. (2003b) "L'ordre axiomatique comme modèle d'écriture philosophique dans l'Antiquité et au Moyen Âge," *Revue d'histoire des sciences* 56 (2), 323–345.

- Stewart, H. F., Rand, E. K., Tester, S. J. (1973) *Boethius: The Theological Tractates, The Consolation of Philosophy*. Cambridge, Mass./London.
- Tisserand, A. (2000) *Boèce. Traités théologiques*. Paris.
- Van der Meeren, S. (2012) *Lectures de Boèce. La Consolation de la Philosophie*. Rennes.
- Volkman-Schluck, K.-H. (1979) *Die Metaphysik des Aristoteles*. Frankfurt am Main.
- Zamora Calvo, J. M. (2010) *Platón. Timeo*, con notas y apéndices de L. Brisson. Madrid.
- Zamora Calvo, J. M. (2015) "Alcibíades busca tutor: los riesgos del método socrático," in J. M. Zamora Calvo, Garrocho Salcedo, D. S., eds. *Sócrates. La muerte del hombre más justo*. Madrid, 199–232.

ХИЛОН КАК ПРАВСТВЕННЫЙ ЗАКОНОДАТЕЛЬ СПАРТЫ

С. Н. КОЧЕРОВ

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики» (Нижний Новгород)

kocherov@yandex.ru

SERGEY KOCHEROV

National Research University «Higher School of Economics» (Nizhny Novgorod)

CHILON AS A MORAL LAWGIVER OF SPARTA

ABSTRACT. The article assesses the role of one of the Seven Sages, Chilon, a lawgiver and a mentor of the ancient Sparta. The analysis of Chilon's aphorisms displays that they are not just a sum of worldly wisdoms. More appropriately they may be perceived as a compendium of moral instructions that have become an integral part of the Spartan educational system. A special attention is given to deciphering the original meaning of the maxim "Know thyself" that is attributed to Chilon. The author hypothesizes that in a Spartan polis, whose citizens were used to a minimum of written laws, Chilon's edification could serve as binding unwritten rules.

KEYWORDS: the seven sages, the laws of Lycurgus, the community equal, edification, the Spartan ethos.

В античности, как и, пожалуй, во всем древнем мире трудно найти более уникальное государство и общество, чем спартанское. Своеобразие государственного устройства Спарты, соединившего элементы различных форм правления, в сочетании со специфическим образом жизни и системой воспитания спартиатов производили неизгладимое впечатление на греков и римлян даже тогда, когда этот полис утратил свое значение. Все античные авторы были склонны объяснять былое величие Спарты мудростью принятых ею в древности законов, а современный упадок связывать с отказом от их неуклонного исполнения. Спартанское «благозаконие» (εὐνομία) признавали даже те из них, кто не вполне разделял утверждаемые им ценности (Фукидид, Аристотель). При этом спартанское законодательство казалось

ΣΧΟΛΗ Vol. 11.2 (2017)

www.nsu.ru/classics/schole

© С. Н. Кочеров, 2017

DOI: 10.21267/AQUILO.2017.11.6467

идеальным или близким к идеалу тем античным мыслителям, которые выше всего ставили социальную стабильность, равенство граждан и их служение общему благу (Платон, Ксенофонт, Плутарх).

Как известно, слава главного законодателя и устроителя древней Спарты принадлежит легендарному Ликургу, которому многие историки Новейшего времени отказывают в историческом существовании, полагая, что в данном случае один из богов превратился в культурного героя. Не вдаваясь в суть этого вопроса, хотя, на наш взгляд, личность Ликурга в исторической памяти эволюционировала в противоположном направлении, необходимо признать, что все главные законодательные реформы, проведенные в VIII – VI вв. до н. э. в Спарте, впоследствии были приписаны одному ему. В итоге сложился образ «коллективного Ликурга», который, помимо самого «отца-основателя», начавшего реформы, интегрировал других законодателей, внесших значительный вклад в становление классического спартанского полиса. Среди тех из них, чьи имена дошли до нас, можно назвать царей Феопомпа и Полидора, которые усилили власть совета старейшин – герусии (γερουσία) и учредили коллегию эфоров (ἔφορος), а также некоего Астеропа, бывшего, по Плутарху, первым, кто укрепил и расширил власть эфората (Plut. *Cleom.* 10). Последним же выдающимся номофетом и эсимнетом спартанского государства и общества в архаический период принято считать эфора Хилона, больше известного в качестве одного из «семи мудрецов».

О жизнедеятельности Хилона известно мало. Диоген Лаэртский пишет, что Хилон, сын Дамагета, стал эфором Спарты в 55-ю или 56-ю Олимпиаду, хотя был старцем уже в 52-ю олимпиаду (Diog. Laert. I, 3, 68, 72). Согласно спискам эфоров, приводимых в хрониках (Apollod. *Chron.* 244 F 335 c; Euseb. *Chron.* II, 96–7), Хилон был избран эфором-эпонимом в 556/5 г. до н. э. Поэтому он вряд ли мог быть старцем в 52-ю олимпиаду (572 г. до н. э.), поскольку эфоры в Спарте избирались из граждан в возрасте от 30 до 60 лет. Возможно, это ошибка переписчика или описки Диогена Лаэртского, если только он сам не завысил возраст Хилона, чтобы приблизить его к старшему поколению мудрецов – Фалесу, Бианту, Питтаку и Солону. Странно также, что Диоген, связавший спартанского мудреца с двумя олимпийскими играми, сообщил, что он умер, приветствуя своего сына-олимпионика, не указав при этом, на какой олимпиаде им была одержана победа. Исходя из того, что известно о событиях в жизни Хилона, можно предположить, что он родился не раньше 616/615 г. до н. э., а умер в год олимпиады 552 или 548 г. до н. э.

Государственная деятельность Хилона нашла отражение в найденном в 1911 г. фрагменте сочинения неизвестного античного автора, в котором говорится: «Лаконек Хилон, став эфором и стратегом, и Анаксандрид свергли

тирании у эллинов, в Сикионе Эсхина, а в Афинах Гиппия, сына Писистрата» (см. Печатнова 2001, 169). И хотя Хилон никак не мог дожить до изгнания в 510 г. до н. э. спартанским царем Клеоменом тирана Гиппия из Афин, его участие в свержении тирании Эсхина в Сикионе около 555 г. до н. э. признается историками. Причем, судя по тому, что в тексте Хилон упомянут перед царем Анаксандридом и выступает не только как эфор, но и как стратег, весьма возможно, что именно он и был инициатором данного похода. Историк С. Я. Лурье (1993, 159) вообще видит в Хилоне своего рода идеолога борьбы спартанского государства с тираническими режимами, которая велась в течение VI в. до н. э. Но при отсутствии других подтверждающих источников это утверждение остается гипотезой.

Еще меньше достоверных сведений имеется о законодательных реформах Хилона. Согласно автору фундаментальной работы о древней Спарте Л. Г. Печатновой, вероятно, именно Хилон добился принятия закона, который передавал председательство в народном собрании и герусии от царей к эфорам. Она же допускает, что ежемесячная клятва между царями и эфорами, при которой эфоры клялись от имени общины, а цари – от своего имени, также была установлена с его подачи. Кроме того, исследовательница не исключает, что с именем Хилона может быть связано издание трех Малых Ретр, которых традиция приписывает Ликургу (Печатнова 2001, 65 и 67). Это, конечно, тоже предположения, и у данных законопроектов могли быть другие авторы. Однако примечательно, что именно во времена Хилона эфорат до такой степени усиливает свое влияние, что уже в V в. до н. э. Спарта становится «государством эфоров», как назвал ее В. Эренберг (Ehrenberg 1967, 40). А поскольку из эфоров этого периода наиболее известен Хилон, то ряд исследователей (У. Вилькен, Г. Глотц, С. Я. Лурье, А. Тойнби, М. Финли, Э. Эндрюс и др.) именно с ним связывают так называемый переворот в сер. VI в. до н. э. в Спарте. Общее мнение высказал П. Кэртлидж, заметив, что «если какой-либо спартанец и был главным образом ответственным за новое направление, им мог быть только Хилон, эфор-эпоним 556 г. и один из семи мудрецов древней Греции, который также, возможно, изменил статус эфората» (Cartledge 1979, 139).

Историки, стремящиеся реконструировать законотворчество Хилона, на наш взгляд, уделяют недостаточное внимание тому таланту, который его наиболее прославил. Все они, как правило, считают необходимым указать, что этот спартанский эфор входит в большинство списков «семи мудрецов», но дальнейших выводов из его почетного статуса не делают. Философы, напротив, сосредотачивают внимание на изречениях – гномах (γνώμη) Хилона и других мудрецов, обычно лишь мельком упоминая об их государ-

ственной деятельности. Например, А. Н. Чанышев находит в их назидательных нравоучениях главным образом «обыденное сознание, в особенности то, которое достигает уровня житейской мудрости и которое проявляется в пословицах и поговорках, поднимающихся иногда до большой обобщенности и глубины в понимании человека и его социальности» (Чанышев 1981, 120). Между тем для многих мудрецов государственная деятельность была основным родом занятий, поэтому, на наш взгляд, глаголющая их устами мудрость, по форме обращенная ко всем эллинам, была адресована, прежде всего, гражданам их полиса.

Возьмем список мудрецов, который приводит Платон, включивший в него Фалеса Милетского, Питтака из Митилены, Бианта из Приены, Солона Афинского, Клеобула Линдского, Мисона Хенейского и, наконец, Хилона из Спарты (*Plato Protag.* 343a). Из них Питтак и Клеобул были правителями (тиранами) своих городов, Биант был судьей, Солон и Хилон прославились как законодатели, и даже Фалес, хотя и не занимал никакой официальной должности, проявил себя как политик и дипломат, предложив городам Ионии объединиться перед лицом персидской угрозы. Человеком, чуждым всякой общественной деятельности, предание изображает лишь Мисона, который, как считалось еще в древности, занял в этом списке место Перикла Коринфского, «вычеркнутого» Платоном из-за его неприязни к тиранам. Что касается Хилона, то сама специфика Спарты обрекала его на то, чтобы стать выразителем не столько житейской, сколько государственной мудрости.

Определяя суть законодательства Ликурга, М. Т. Арнхейм утверждал, что она состояла в том, чтобы раздвинуть границы аристократии, включив, по крайней мере, *de jure*, в ее состав всех полноправных граждан под единым названием «равные», или «спартиаты» (Arnheim 1977, 109). Полностью соглашаясь с ним, Л. Г. Печатнова полагает даже, что «это стало основой идеологии Спарты и главной национальной идеей» (Печатнова 2001, 76). Известно, что спартанцы с гордостью называли себя *гомеями*, членами «общины равных». Подобно тому, как *ἐὐνομία* обозначала у греков не только законный порядок, но и внутренний мир, так и *ὁμόνοια* понималась ими в двух значениях: социальное равенство и согласие, единодушие. Подобное равенство-единодушие граждан достигалось в Спарте не только выделением равных по урожайности земельных наделов, изгнанием из полиса серебряных и золотых монет, а также борьбой с богатством и роскошью в домах, одеждах и предметах обихода. Спартанские законодатели стремились обеспечить стабильность и гармонию в родном полисе путем полного вовлечения спартиатов в общественную жизнь. Еще Ликург желал приучить со-

граждан к тому, чтобы они не хотели и не умели жить врозь, но, как пчелы, находились в нерасторжимой связи с обществом (Plut. *Лус.* 25). Этой цели служили общественные обеды и общественное воспитание, призванные связать спартиатов с государством более крепкими узами, нежели со своей семьей.

Такое добровольно-принудительное «обобществление» жизни граждан не могло не потребовать выработки определенных правил поведения и человеческих качеств, минимизирующих риски межличностных конфликтов. Был необходим свод злободневных по содержанию и доступных по форме нравственно-религиозных и социально-психологических наставлений, кои регламентировали бы отношения между людьми, поведение которых находилось на виду друг у друга, как ни в каком другом обществе. Решение данной задачи можно было доверить лишь умудренному опытом человеку, глубоко постигшему сильные и слабые стороны человеческой природы и имеющему познания в том, как при помощи первых нейтрализовать вторые. Важность этой миссии отмечал Плутарх, по оценке которого всю свою деятельность законодателя Ликург, в конечном счете, сводил к воспитанию (Plut. *Лус.* 13). Кто, как ни Хилон, лучше других спартанских законодателей середины VI в. до н. э. подходил для того, чтобы научить своих сограждан нормам поведения, которым они должны были следовать и при исполнении общественных обязанностей, и в повседневных бытовых ситуациях?!

Чтобы убедиться в этом, нужно обратиться к гномам, которые устная и письменная традиция приписывает мудрецу из Спарты. Изречения Хилона сохранились в редакциях Деметрия Фалерского (Лебедев 1989, 92–93) и Диогена Лаэртия (I, 3, 68 сл., пер. М. Л. Гаспарова). Оба античных автора приводят 20 сентенций спартанца, в большинстве сходных, но также и содержащих отличия между собой. Для сравнительного анализа сопоставим их в виде следующей таблицы:

	Деметрий Фалерский	Диоген Лаэртий
Сходные гномы Хилона	Выпивая не болтай: промахнишься.	Сдерживай язык, особенно в застолье.
	Не грози свободным: нет на то права.	Не грозись: это дело бабье.
	Не хули ближних, а то услышишь такое, от чего огорчишься.	Не злословь о ближнем, чтобы не услышать такого, чему сам не порадуешься.
	На обеды друзей ходи медленно, на беды – быстро.	К друзьям спешి проворнее в несчастье, чем в счастье.
	Свадьбу устраивай дешевую.	Брак справляй без пышности.
	Покойного величай.	Мертвых не хули.

	Старшего уважай.	Старость чти.
	Предпочитай убыток позорной прибыли: первое огорчит один раз, второе [будет огорчать] всегда.	Лучше потеря, чем дурная прибыль: от одной горе на раз, от другой навсегда.
	Над попавшим в беду не смейся.	Чужой беде не смейся.
	Если у тебя крутой нрав, проявляй спокойствие, чтобы тебя скорее уважали, чем боялись.	Кто силен, тот будь и добр, чтобы тебя уважали, а не боялись.
	Язык твой пусть не обгоняет ума	Языком не упреждай мысль.
	Обуздывай гнев.	Обуздывай гнев.
	Не желай невозможного.	На непосильное не посягай.
	В пути не торопись.	Не спеши в пути.
	И не махай рукой, ибо это от безумия.	Когда говоришь, руками не размахивай – это знак безумства.
	Повинуйся законам.	Законам покорствуй.
Отличия в гномах Хилона	Знай себя.	Береги себя сам.
	К тому, кто суется в чужие дела, питай ненависть.	Гадательству не перечь.
	Будь защитником своей семьи.	Хорошо начальствовать учись на своем доме.
	Если тебе причинили ущерб – примиришься, если оскорбили – отомсти.	Покоем пользуйся.

Конечно, здесь в большей или меньшей степени сказываются различия в переводах с древнегреческого языка на русский язык. Однако нельзя не заметить, что в некоторых случаях, даже когда Деметрий Фалерский и Диоген Лаэртий передают, на первый взгляд, одну и ту же мысль Хилона, они апеллируют к разным высказываниям, которые ему приписывают. Например, Диоген приводит изречение «τὸν τεθνηκότα μὴ κακολογεῖν» (здесь и далее гномы Хилона на древнегреческом приводятся по: Diels–Kranz 1960, 63), которое буквально можно перевести как «о мертвых не злословь», «на мертвых не клеветай». У Деметрия сходная мысль выражается суждением «τοῦ τετελευτηκότα μακάριζε», что можно понимать и как «покойного величай», и как «мертвому воздай по достоинству». Возможно, именно последняя трактовка лежит в основе бытующего мнения, что это к Хилону из Спарты восходит правило «О мертвых либо хорошо, либо ничего, кроме правды», ко-

торое впоследствии было «усечено» римской поговоркой «De mortuis aut bene, aut nihil» («О мертвых или хорошо, или ничего»). Как будет затем показано, данное изречение, как и другие гномы Хилона, способствовало формированию этоса, который соответствовал интересам спартанской общины и реформе спартанских законов в архаический период.

При сравнении различий в назиданиях лаконского мудреца у Деметрия Фалерского и Диогена Лаэртского, нельзя не заметить, что первый относит к нему одно из самых известных изречений античности «Познай себя» (γνώθι σαυτόν), тогда как второй не приводит его в списке предписаний Хилона. Согласно Диогену, эта гнома принадлежит Фалесу, хотя он и считает нужным упомянуть, что Антисфен в «Преемствах» говорит, будто сказано это было Фемонией, а присвоено Хилоном (Diog. Laert. I, 1, 40). Последнее замечание соответствует традиции считать автором данной максимы бога Аполлона, жрица которого Фемония была то ли первой пифией в Дельфах, то ли первой жрицей, дававшей пророчества в гекзаметрах. Следует заметить, что в сознании эллинов назидание «Познай себя», как и близкое к нему изречение «Лучшее – мера», вызревало в течение десятков лет, если не столетия. Так, на подступах к его осмыслению в художественной форме стоял уже знаменитый поэт Архилох, написавший в середине VII в. до н. э.:

В меру радуйся удаче, в меру в бедствиях горюй.

Познавай тот ритм, что в жизни человеческой сокрыт

(Античная лирика 1968, 118. Пер. В. Вересаева).

Если же, решая вопрос об авторстве гномы «Познай себя», делать выбор только между Фалесом и Хилоном, то, на наш взгляд, предпочтение следует отдать второму. Деметрий Фалерский представляется источником более надежным, нежели Диоген Лаэртский, жившим к тому же на 500 лет раньше последнего и, соответственно, ближе ко времени «семи мудрецов». Также следует учесть, что, по сообщению Климента Александрийского (*Strom.* 1.14.60.3), изречение «Познай себя» многие приписывают Хилону, хотя Хамелеон в качестве автора называет Фалеса, тогда как Аристотель возводит его непосредственно к самой Пифийской жрице. Порфирий же (*Stobaeus, Anthol.* 3.21.26) упоминает мнение Клеарха, согласно которому, изречение получил Хилон, когда спросил жрицу о том, что человеку познать лучше всего. В пользу Хилона говорит и стихотворение неизвестного античного поэта, который так описал вклад в сокровищницу мудрости каждого из семерых:

Семь мудрецов называю – их родину, имя, реченье:

«Мера важнее всего», – Клеобул говаривал Линдский;

В Спарте: «Познай себя самого», – проповедовал Хилон;

*Сдерживать гнев увещал Периандр, уроженец Коринфа;
 «Лишку ни в чем!» – поговорка была митиленца Питтака;
 «Жизни конец наблюдай», – повторялось Солоном Афинским;
 «Худиших везде большинство», – говорилось Биантом Приенским;
 «Ни за кого не ручайся», – Фалеса Милетского слово
 (Античная лирика 1968, 339. Пер. Л. Блуменау).*

Максима «Познай себя» вполне уместна в наследии Хилона также потому, что в ней в общем виде выражены все его другие нравственные требования, обращенные, прежде всего, к согражданам. В современной историко-философской литературе принято считать, что философское осмысление данной гномы начинается с Сократа. Например, А. Н. Чанышев пишет: «Она имела не только нравственный, но и мировоззренческо-философский смысл, который, правда, был раскрыт лишь Сократом в V в. до н. э.» (Чанышев 1981, 121–122). Однако если даже принять эту точку зрения, нужно задаться вопросом, какой смысл изначально вкладывали в данное изречение «семь мудрецов». В чем состояло его исключительно нравственное значение?

Ответ на этот вопрос, на наш взгляд, можно найти в диалоге Платона «Хармид», значительная часть которого посвящена беседе Сократа и Крития о том, что означает познание самого себя. В завязавшемся споре между ними часто упоминается понятие *σωφροσύνη*, которое не поддается однозначному переводу на русский язык и может трактоваться как «рассудительность» и «целомудрие», «благоразумие» и «самообладание». В отличие от Крития, который полагает, что *σωφροσύνη* – это самопознание, Сократ утверждает, что такое преимущественное для человека знание не может быть знанием самим по себе, но является наукой «о благе и зле» (Plato, *Charm.* 164d, 174 c). Как представляется, в данном случае сталкиваются старое и новое понимание гномы «Познай себя» – «феноменалистское» у Крития и «моралистическое» у Сократа. Но оба эти оппонента в споре и в жизни застали начало кризиса классического полиса и являлись людьми, над сознанием которых интересы государства уже не имели безраздельной власти. Для Хилона же, стоявшего у истоков создания классического полиса, изречение «Познай себя» имело прямое отношение к служению гражданином своему государству.

Максима «Знай себя», на наш взгляд, была для него равнозначна правилу «Владей собой!», которое необходимо для проживания в полисе, единодушия с соотечественниками и выполнения гражданских обязанностей. Каждый должен был «знать себя», как гражданин уметь делать свое дело в полисе, а воин – на своем месте в строю. Такое знание было особенно важно для

спартанских номофетов, попытавшихся ради обеспечения стабильности и внутреннего мира в государстве изменить человеческую природу сограждан. Для этого в Спарте, как ни в каком другом полисе, были утверждены порядки военного лагеря, в котором никому не разрешалось жить так, как он хочет, но все исполняли приказы государства (Plut. Лус. 24). При этом знаменитая система спартанского воспитания была связана с такими нагрузками – физическими, психологическими и нравственными, – что могла бы сломить любого человека, не подготовленного к ней с детства. Поэтому было крайне важно, чтобы все спартанцы чувствовали себя в данном отношении равными и приучались к самоконтролю, самодисциплине, самообладанию.

Если взглянуть с этой точки зрения на гномы, приписываемые Хилону, то нетрудно заметить, что максима *«Знай себя»* получает конкретное выражение в изречениях двоякого рода. К первому роду следует отнести наставления, регулирующие отношения граждан к государству и обществу: *«Повинойся законам»*, *«Не грози свободным: нет на то права»*, *«Старшего уважай»* (выполняй приказы старших по возрасту и званию), *«Предпочитай убыток позорной прибыли...»* (правильно расставляй приоритеты) *«Свадьбу устраивай дешевую»* (не кичись перед согражданами богатством), *«Не желай невозможного»* (знай, что тебе положено, и не требуй большего). Ко второму роду можно отнести назидания, направленные на улучшение личных отношений с членами своей общины: *«Будь защитником своей семьи»*, *«На обеды друзей ходи медленно, на беды – быстро»*, *«К тому, кто суется в чужие дела, питай ненависть»*, *«Не хули ближних, а то услышишь такое, от чего огорчишься»*, *«Обуздывай гнев»*, *«Если у тебя крутой нрав, проявляй спокойствие...»*, *«Язык твой пусть не обгоняет ума»*, *«Выпивая не болтай: промахнешься»*. Истинно свободного человека можно отличить по его уверенности, спокойствию и неспешности, о чем говорят гномы: *«В пути не торопись»*, *«И не махай рукой, ибо это от безумия»*.

Отдельного рассмотрения заслуживают изречения: *«Покойного величай»*, *«Над попавшим в беду не смейся»* и *«Если тебе причинили ущерб – примиришь, если оскорбили – отомсти»*. Первое из них, на наш взгляд, содержит в себе не только присущее многим культурам требование уважения к памяти умерших, но и злободневный именно для спартанского общества запрет на насмешки в их адрес, что объединяет его со вторым изречением. Еще Ликург поставил смех в Спарте на службу своим законам, объявив спокойное перенесение насмешек одним из главных достоинств спартанца и сделав их инструментом своей системы воспитания (Plut. Лус. 12, 14, 25). Не случайно Плутарх называл остроты спартанцев, которыми он восторгается в жизне-

описании Ликурга, «колкими» и «едкими», а греки из других городов часто находили их людьми бестактными. Словно предвидя такую опасность, Хилон указывает согражданам границы смеха, которые нельзя переходить, и вводит запрет на насмешки над мертвыми и горемыками. Не следует смущать сограждан шутками над покойниками – их родственники и друзья отомстят, как и гневить богов насмешками над попавшими в беду – сам в нее попадешь. Что касается третьего изречения, то вряд ли Хилон одобрял месть как реакцию на оскорбление одного спартанца другим. Возможно, он давал совет, как нужно поступать в отношении чужестранцев. Впрочем, и здесь многое зависит от перевода, ведь одно из возможных толкований фразы «ἀδικοῦμενος διαλλάσσει, ὑβριζόμενος τιμωροῦ» – «при несправедливости примиришься, при [военной] наглости – защити себя». Не случайно мудрец ответил брату, обиженному, что не он, а Хилон стал эфором: «Это потому, что я умею выносить несправедливость, а ты нет» (Diog. Laert. I, 3, 68).

При таком подходе гномы Хилона предстают не как общие суждения житейской мудрости, но как наставления спартиатам, какой нравственный характер им нужно в себе воспитывать и поддерживать. Разумеется, греки из других полисов также могли применять их к себе, что и принесло Хилону признание и славу одного из «семи мудрецов» Эллады. Однако для самого автора данных поучений на первом месте, на наш взгляд, были все же интересы своего отечества и его граждан. Если Ликург положил начало социально-экономическому и политико-правовому реформированию Спарты, то Хилон, независимо от его личного вклада в законодательный процесс, придал законченное выражение спартанскому этосу, с которым его родной полис вступил в классический период своего развития. Тем не менее, значение Хилона как законодателя в любом случае весьма высоко, ибо, как указывают историки, в Спарте, «основной упор делался на воспитании граждан, а не на издании многочисленных законов» (Печатнова 2001, 37). Поскольку спартанские эфоры выносили решения, не следуя букве закона, чем заслужили критику Аристотеля (Pol. II, 6, 14, 1270 b 30–32), они могли основывать их только на неписаных правилах, т. е. на религиозных традициях и нравственных обычаях. В формировании этих обычаев и сыграл важную роль Хилон, который сам был удостоен избрания на должность эфора.

Таким образом, Хилон завершает дело Ликурга, придав Спарте тот героически-ограниченный нравственный облик, с которым она вошла в историю человеческой цивилизации. Будучи сам порожден спартанской системой воспитания, он довел ее до совершенства, найдя для нее своего рода «категорический императив», который, по словам А. Дж. Тойнби, «в душе каждого спартиата был высшей движущей силой Ликурговой системы и

позволял в течение более чем двух столетий пренебрегать человеческой природой» (Тойнби 1991, 201). Краткий период гегемонии Спарты в Греции, за которым последовал ее упадок, показал коренной изъян данной системы, подтвердив слова Аристотеля о том, что спартанцы не умели пользоваться досугом и не могли заняться каким-либо другим делом, которое выше военного дела (*Pol.* II, 6, 22, 1271 b 4–6). По иронии истории, мудрец Хилон явился одним из создателей общества, которое оказалось неспособно к дальнейшему порождению мудрецов и философов. Безусловно, Ликург и Хилон, жившие в период архаики, смогли обеспечить спартанской общине долгие годы стабильности и единомыслия в то время как другие города Греции переживали десятилетия смут и неурядиц. Они не преследовали цели добиться гегемонии родного полиса над всей Грецией, достижение которой выявило пороки их законодательной и нравственной системы. Хотя сам же Хилон утверждал, что добродетель человека в том, чтобы рассуждением достигать предвидения будущего (*Diog. Laert.* I, 3, 68). Но не будем пенять на это спартанскому мудрецу: он далеко не единственный мыслитель в истории человечества, ожидания которого в отношении будущего не сбылись.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Античная лирика* (1968) Москва: Художественная литература.
- Гаспаров, М. Л., пер. (1979) Диоген Лаэртский. *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. Москва: Мысль, 84–85.
- Лурье, С. Я. (1993) *История Греции*. Санкт-Петербург: Изд-во СПбГУ.
- Печатнова, Л. Г. (2001) *История Спарты (период архаики и классики)*. Санкт-Петербург: Гуманитарная академия.
- Тойнби, А. Дж. (1991) *Постижение истории*. Москва: Прогресс.
- Лебедев, А. В., пер. (1989) *Фрагменты ранних греческих философов. Ч.1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики*. Москва: Наука, 92–93.
- Чанышев, А. Н. (1981) *Курс лекций по древней философии*. Москва: Высшая школа.
- Arnheim, M. T. W. (1977) *Aristocracy in Greek Society*. New York.
- Ehrenberg, V. (1967) *From Solon to Socrates*. London.
- Cartledge P. (1979) *Sparta and Lakonia. A Regional History 1300 – 362 B.C.* London.
- Diels, H.; Kranz, W., hrsg. (1960) *Die Fragmente der Vorsokratiker. Erster Band*. Berlin.

АРИСТОФАН И ПЛАТОН О ПОДЛИННОЙ МУДРОСТИ

С. Б. КУЛИКОВ, В. В. ЛОБАНОВ

Томский государственный педагогический университет

kulikovsb@tspu.edu.ru

[danvelur@rambler.ru](https://www.rambler.ru/profile/danvelur/)

SERGEY KULIKOV, VIKTOR LOBANOV

Tomsk State Pedagogical University, Russia

ARISTOPHANES AND PLATO ON THE ORIGINAL WISDOM

ABSTRACT. In the article, we offer a model for actualization of the dialogue between the representatives of dramatic art and philosophy in Ancient Greece, having compared the notion of wisdom in Aristophanes and in Plato. In addition to his literary virtues, Aristophanes can be perceived as a philosopher of education. Extrapolation of these results on the modern situation opens prospective of dialogical ways of interactions between the representatives of different spheres of cultural life. Values on which such representatives are based can differ, but the common idea to guide the analysis remains true regardless of these differences in their viewpoints: our opponents could well proceed from opposite philosophical principles but their position cannot be treated as necessarily mistaken. It demands efforts of all the participants of the dialogue, and ancient thought seems to offer general opportunities for this, which serves as a good example of the enduring value of the ancient ideals in the history of human culture.

KEYWORDS: theater, comedy, mimesis, ancient philosophy, reception of the ancient ideals in contemporary culture.

* Работа выполнена при поддержке Российского научного фонда (грант № 15-18-10002).

В центре внимания авторов находится реконструкция оснований для понимания идеала подлинной мудрости, представленного в художественном изображении Аристофана и в философском осмыслении Платона. Необходимо сразу отметить полемический характер этих представлений. В художественном плане полемика разворачивается как критика конкретных носителей мудрости, в то время как идея мудрости сама по себе считается в

СХОЛН Vol. 11. 2 (2017)

www.nsu.ru/classics/scholar

© С. Б. Куликов, В. В. Лобанов, 2017

DOI: 10.21267/AQUILO.2017.11.6468

значительной мере интуитивно ясной. С этой позиции Аристофан изображает Сократа в роли псевдомудреца, что не находит подтверждения в действиях ближайших учеников Сократа, заказавших бронзовую статую своего учителя в знак высшей степени признательности (Afonasin, Afonasiina 2014).

Ниже будет аргументировано, что проблемная ситуация не исчерпывается необходимостью критики фактических ошибок, так как произведения Аристофана могут получить более широкое в философском (и педагогическом) плане толкование, нежели это принято признавать в существующих работах (Кудрявцева 2011; Никитюк 2013). В частности, сомнительны и требуют проверки утверждения о «народном» (обывательском) характере воззрений Аристофана на современную ему философию:

Нападая на философию софистов, Аристофан выступает в «Облаках» противником новой системы воспитания и обучения юношества. ... Аристофан ополчается в своей пьесе против философии софистов и говорит об ее развращающем влиянии на нравы общества и в особенности на юношество. ... Народ должен был считать Сократа также софистом, и притом очень искусным. Из него сделали атеиста и опасного мыслителя (Головня 1955, III, 119, 122).

Из того, что Аристофан в своих комедиях выстраивал сюжетные линии в соответствии с ожиданиями зрителя еще не следует, что сам он придерживался исключительно таких же воззрений. Произведения Аристофана вполне могут содержать отсылки к более глубоким убеждениям, нежели те, что были распространены у античной публики.

В то же время сутью философского отношения к мудрости является попытка раскрытия оснований, опора на которые даст отличить подлинную мудрость от неподлинной. Уточнение содержания понятия мудрости составляет проблему, решение которой не может ограничиваться интуитивным уровнем понимания базовых дефиниций. Платон в целом ряде диалогов, центральным из которых в связи с предметом статьи выступает *Софист*, раскрывает содержание идей подлинного мудреца, подлинного патриота, подлинного политика, подлинного возлюбленного и других. Исследования Платона позволяют заключить, что в отличие от «подражателя мудрости» подлинный мудрец (а) строго различает знание и незнание, (b) справедлив, (c) лишен лицемерия, (d) немногословен (*Софист* 267b–268d). В отношении же софистики как сферы «подражания мудрости» Платон замечает следующее:

Этим именем [«sophisten»] обозначается основанное на мнении лицемерное подражание искусству, запутывающему другого в противоречиях, подражание, принадлежащее к части изобразительного искусства, творящей призраки и с помощью речей выделяющей в творчестве не божественную, а человеческую

часть фокусничества: кто сочтет истинного софиста происходящим из этой плоти и крови, тот, кажется, выразится вполне справедливо (*Софист* 268c-d; пер. С. А. Ананьина).

Платон прямо не утверждает, что Аристофан именно по причине отсутствия в его произведениях специальных различений подлинного мудреца и софиста допускает ошибку в оценке Сократа. Но общий контекст трудов Платона делает данный вывод вполне оправданным. Так, в *Апологии* мы находим следующее утверждение Сократа:

Вы и сами все видели в комедии Аристофана, как какой-то Сократ болтается там в корзинке и говорит, что он гуляет по воздуху; и еще он мелет там много разного вздору, в котором я ничего не смыслю. Говорю я это не в укор подобной науке и тому, кто достиг мудрости в подобных вещах, а недоставало, чтобы Мелет привлек меня к суду еще и за это! – ведь это, афиняне, нисколько меня не касается. В свидетели я могу привести очень многих из вас самих и требую, чтобы это дело обсудили между собою все, кто когда-либо слышал мои беседы (*Апология Сократа* 18c-d; пер. М. С. Соловьева).

Однако связь между художественным и философским образами мудрости не может трактоваться как поверхностная и односторонняя. Иначе правомерным было бы сведение позиции Аристофана к банальной ошибке в трактовке повседневного поведения Сократа и его роли в становлении греческой философии. Нетрудно увидеть, что сходным образом воззрения Аристофана оценивал Аристотель, в целом полагая комедиографов лишь «подражателями», не проникающими в суть вещей. Так, Аристотель, выделяя в основе поэтического искусства три вида подражания, а именно взгляд со стороны, подражание лучшим и подражание худшим (*Поэтика*, 1448a19–25), замечает:

Комедия есть подражание людям худшим, хотя и не во всей их подлости: ведь смешное есть лишь часть безобразного (*Поэтика* 1448a33–35; пер. М. Л. Гаспарова).

С этой позиции Аристофан не мог, да и не должен был в полной мере оценивать Сократа как мудреца. Посему его воззрения как будто не заслуживают серьезного внимания со стороны философов: прямой критики *философских* воззрений Аристофана в трудах Платона и Аристотеля все-таки не содержится. Впрочем, как показывает Р. В. Светлов (2015), проблема чрезмерной притягательности и, как следствие, действительности комедий на воображение зрителей достаточно сильно волновала Аристотеля.

Вместе с тем есть веские причины полагать, что Аристофан не был так уж наивен, и в базисе его воззрений, пусть и в скрытом виде, обнаруживается философская традиция, противоположная идеям Платона и Аристотеля.

Основы данной традиции совпадают с идеями реализма и прагматизма (в современном их смысле), в соответствии с которыми уже и в античности всякое знание понималось как явление, должное иметь осязаемые следствия, демонстрировать очевидную полезность и служить преумножению общественного блага. Авторы статьи считают возможным предположить, что именно с этой традицией боролись Платон и Аристотель, полагая знание самоценным, а мудрость самодовлеющей (т.е. не имеющей критериев для оценки «эффективности» в отрыве от самой себя). Именно поэтому, можно согласиться с современными исследователями, утверждавшими, что Платон был вынужден не только сухо и абстрактно излагать смысл мудрости, но и давать художественную характеристику подлинных мудрецов в *Пире*, в речи Алкивиада (Гобечиа, Мудрагей 2013). С этой точки зрения совершенно не случайно присутствие в данном диалоге Аристофана в качестве одного из действующих лиц.

Таким образом, главная задача статьи – проявить и продемонстрировать центральные идеи, составляющие философский базис воззрений Аристофана в отношении подлинной мудрости. При этом факт того, что Аристофан в *Облаках* представляет сугубо комедийное, т. е. принципиально искаженное изображение Сократа не имеет для авторов принципиального значения. Деконструкция искажений повседневного образа мудреца как человека, имеющего знание, которое дает ему право учить других людей, позволит выявить основания для конструирования идеи подлинной мудрости и тем самым для указания пути к полноценному философскому диалогу Аристофана с одной стороны, а также Платона и Аристотеля – с другой. Иначе говоря, авторы показывают, что Аристофан не просто пусть и талантливый, но философски наивный драматург. Аристофан также и мыслитель, с позицией которого необходимо считаться как минимум в отношении философского понимания оснований образовательной деятельности.

Комедия Аристофана *Облака* предоставляет широкие возможности для анализа целей, форм и содержания мудрости, позволяющей давать образование на основе двух конкурирующих моделей: «Правды» и «Кривды». При этом в комедии Сократ представлен как собирательный образ философа-софиста, а не историческое лицо. Между тем известно (*Апология Сократа* 14с), что материалы комедии использовались для обвинений реального Сократа в придумывании новых богов (в комедии псевдо-Сократ предлагает поклоняться не Зевсу и Олимпийцам, а божественным Облакам).

Мотивы для получения образования у действующих лиц произведения обнаруживаются следующие. Стрепсиад, пожилой земледелец, изнемогает под гнётом долгов и неподъемностью текущих расходов. Ему грозят тяжба-

ми соседи, а единственный сын Фидиппид поддался «конской лихорадке» и не хочет думать ни о чем, кроме скачек. Разрешение ситуации отец надеется найти в образовании и перевоспитании сына: «Переменись, привычки позабудь свои и поучись, сходи, куда скажу тебе!». Причем важно, что Стрепсиада интересует только практико-ориентированное обучение. Хотя он подчеркивает теоретический характер деятельности «мудрецов» («Послушать их, так небо – это просто печь железная, а люди – это словно в печке уголья», *Облака* 95–96; здесь и далее пер. А. Пиотровского), важным ему кажется лишь овладение «кривой речью», которая позволит отговориться от долгов, порожденных сыном.

Текст комедии фиксирует противоречия в отношениях представителей различных поколений античного общества к получению знаний, выявляя этот аспект педагогической проблемы «отцов и детей». Так, в комедии проблемы Стрепсиада слабо волнуют его сына («Нет, не согласен! Как же показаться мне пред всадниками выцветшим и высохшим?», *Облака* 119–120), а перевоспитание во взрослом возрасте неэффективно. Действительно, никакие уговоры не помогают Стрепсиаду убедить Фидиппида отправиться получать образование. Сын земледельца объясняет свое нежелание пойти в «мыслильню» неприятием личности «учителей» – «босоногих бледнорожих негодяев», несчастных и помешанных. Негоже уподобляться таким молодому человеку, считает он. Возможно, что знакомый с современными веяниями сын заранее разглядел в «мыслителях» шарлатанов, способных еще глубже вогнать семью в долги: обучение в «мыслильне» исключительно платное: «Того, кто денег даст им ... они обучат» (*Облака* 98–99). В итоге учебу приходится начинать отцу, а не сыну.

В то же время противоречивость в подходах к оценке образования обуславливает противоречивость его результатов. Желание использовать образование для нечестного преодоления жизненных проблем играет злую шутку со Стрепсиадом. Сомнительно, что Стрепсиад с «головой тупой, седой, забывчивой» сможет приобрести максимально высокий уровень владения «кривой речью». Исключение из образования аксиологического и нравственного компонентов неизбежно ориентирует его на подготовку софистов (специалистов по кривде), чьи навыки и опыт могут быть значительно выше Стрепсиадовских. В споре аморальных субъектов выигрывает хитрейший и умнейший, каким Стрепсиаду не стать. Ссылки же на нечестность кривды уже не сработают – Стрепсиад добровольно перешел на «игровое поле» нечестности.

Отношение к образованию влияет и на способы отображения представителей науки. В комедии дана следующая характеристика поведения «ученых

мудрецов» в «мыслильне». Им дозволяется только слушать, запрещается долго дышать чистым, свежим воздухом. Они используют как теоретические (рассуждения о том, чем питается комар), так и эмпирические (способ измерения длины прыжка блохи при помощи воскового слепка) методы исследования, однако явно предпочитают созерцание. В перечне изучаемых в мыслильне наук представлены астрономия, геометрия и география. Практическое сознание Стрепсиада пытается найти пользу в научных знаниях, но не всегда достигает в том успеха. Геометрия, считает он, нужна, чтобы измерять надельную землю («народная наука и полезная»), сущность же географии Стрепсиад не понимает, прося учеников передвинуть изображенный на карте Лакедемон подальше от его родных мест. В целом, видится, что «мыслители» говорят на разных языках с земледельцем: мудрецы «страшно далеки от народа». Вероятно, интегрируя собственные взгляды в ожидания публики, Аристофан насмехается над мудрецом Сократом. Сократ, который, «паря в пространстве, мыслит о судьбе светил» (*Облака* 225), способен к абстрактному мышлению только пребывая в гамаке, символизирующем оторванность от примитивного и приземленного «земного» мышления. На краткий миг снисходит Сократ к нуждам Стрепсиада, пришедшего обучаться красноречию, той речи, «с которой долгов не платят» (*Облака* 245), и сразу переходит к обсуждению «божественных дел».

Комический момент в изображении носителей неподлинной мудрости тесно связан со специфическими способами поведения псевдомудрецов. В частности, кратко охарактеризовав неприглядное положение Олимпийцев и Зевса («Боги здесь не в почёте»), Сократ предлагает Стрепсиаду выполнить ритуалы (сесть на священные козлы и надеть венок) и приобщиться к мудрости облаков. Облака Сократа – «боги величайшие, разум дающие нам, мысли острые, силу сужденья, красноречия жар, убеждения дар, говорливость и в речи сноровку» (*Облака* 316–318). Действительно, Сократ демонстрирует мастерство аналогии, объясняя Стрепсиаду «истинную суть вещей» на доступных тому примерах (гул в набитом желудке как раскат грома в переполненных водой облаках). Потрясенный убежденностью Сократа, Стрепсиад отрекается от старых богов и принимает новых, хотя до этого он считал облака лишь «росой, и туманом, и слякотью мокрой». Это означает включение Стрепсиада в образовательную реальность «мыслильни» Сократа (хотя у настоящего Сократа никакой «мыслильни» не было).

Способы отображения увлечений псевдомудрецов позволяют особым образом оценить содержание этих увлечений. Так, вполне вероятно, что сама изменчивость Облаков символизирует у Аристофана неясность и зыбкость знаний, основанных на их природе, равно как и аморальность фило-

софской системы Сократа. Это, однако, соотносится с современными представлениями о науке как пространстве конкурирующих гипотез. Корифей хора Облаков явно издевается над Сократом, «священнослужителем речей плутовских»: «новым богам» приятно, что босой и одетый в лохмотья Сократ «бродит чванно и важно», обожая и прославляя Облака. Наверное, здесь можно говорить о нестандартных для Греции взаимоотношениях Сократа с новыми богами – Облаками, которые ничего не делают для своего адепта и позволяют ему ходить в лохмотьях. Речь Корифея, обращенная к седовласому старцу Стрепсиаду, напротив, весьма вежлива и напоминает рекламу образовательных услуг, занятий по красноречию или привлечение в секту. Корифей не говорит ничего плохого о методах обучения, предлагая старику быть «тщательным, прилежным в труде, терпеливым», без усталости вбирать в себя знания. Вряд ли можно усмотреть негатив в таких качествах обучающегося.

Возникает вопрос о причинах, по которым Стрепсиад в контексте описываемых ситуаций может считаться обучающимся, но не обучаемым. Несмотря на всю простоватость пожилого земледельца, он занимает по отношению к своему образованию именно субъектную позицию. Стрепсиад ни на секунду не забывает, зачем он пришел в «мыслильню» (т. е. в образовании он реализует собственные цели). Когда Корифей обещает, что Стрепсиад сможет «силой речи своей побеждать на судах, на собраниях, в советах и спорах», Стрепсиад подтверждает отречение от старых богов, но тверд в цели собственного прихода к Сократу: ему не нужны большие решения, он хочет лишь обмануть своих кредиторов. Корифей и не думает спорить, но лишь требует от Стрепсиада отдать «всего себя» верным, испытанным слугам Облаков – Сократу и компании. Облака, таким образом, управляют Сократом, приказывая взять старика в обучение, испытать разум, сноровку, остроумие и память земледельца (это интересный перечень критериев входного мониторинга и ожидаемых результатов образования). Интересы самого Сократа при этом лежат в области семантики и семиотики (известные «дроздыня» и «дрозделезень», «корзина» и «корзан»), и он пробует приохотить Стрепсиада к этим направлениям философских исканий. Но Стрепсиаду нужно иное: «Скорее кривде, кривде научи меня!» (*Облака* 657).

Аристофан демонстрирует, как различные модели образования реализуются на практике. Погружение Стрепсиада в мир размышлений достигается особым способом: Сократ хочет добиться этого, кладя Стрепсиада на топчан с клопами. Но укусы клопов не дают, как с горечью говорит Стрепсиад, думать о вечном. И тогда Сократ вынужден следовать практической цели, поставленной Стрепсиадом, выясняя характер его образовательных

потребностей. Вместе они перебирают способы, как не платить долги, но все способы – нежизнеспособный обман, да и память Стрепсиада слишком непрочна, чтобы стать удачливым мошенником. Спасает ситуацию вмешательство Корифея – он советует Стрепсиаду уговорить учиться Фидиппида. Сын, который изначально относился к мудрецам с презрением за их внешний вид (Аристофан указывает словами Стрепсиада на немытость философов, хотя этот факт может быть аллюзией на примат духовного над материальным), нехотя соглашается учиться. В данном случае цель образования Фидиппида тоже определяет Стрепсиад. Сначала он колеблется, прося Сократа обучить сына как правдивой, честной речи, так и «кривде», но, в конце концов, решает, что нужна лишь последняя. Стрепсиад убежден, что в споре правды и кривды победит кривда, так в дальнейшем и происходит. Агон Правды и Кривды проходит в неравной борьбе, ведь именно Кривда владеет технологиями софистов. Правда – пряма и конкретна, Кривда – ехидна и понимается Правдой как «язва страны и развратитель юношей». Таким образом, Правда и Кривда представляют две модели образования (*Облака* 889–900). Цель Правды – воспитание молодежи в скромности и умеренности на основе физического развития. Она допускает телесные наказания, уделяет внимание воспитанию патриотизма и нравственности, требует почитания старших и родителей. Идеальный результат «Правдивого» воспитания – «марафонский боец», который будет ненавидеть цирюльни и бани, рыночный гул и аморальные поступки. Кривда легко опровергает Правду, оправдывая горячие бани и нескромность, говоря о том, что герой не может быть скромным, более того, намного практичнее исповедовать Кривду, так как таких людей в мире больше. Сторонник Правды – странен и одинок. Поэтому Правда сдаётся и «перебегает» на сторону Кривды.¹

Демонстрация практической реализации образовательных моделей позволяет оценить следствия такой реализации. В частности, для образования Фидиппида Стрепсиад ставит более серьезные цели – он требует не только научить его решать мелкие дела (то, что земледелец хотел для себя), но и крупные тяжбы. И «высохший и бледный» Фидиппид проходит такое обучение, а Сократ гарантирует способность сына выиграть любую тяжбу. Пользуясь Кривдой, Стрепсиад отговаривается от кредиторов, но радость его коротка. Избиваемый палкой отец бежит от сына, способного легко до-

¹ Интересно, что в условиях современной российской действительности и реалей платного образования события сложились аналогичным образом: частные платные образовательные структуры реализуют интересы ориентированного на личный успех потребителя, а государственные – воспитывают «патриотизм» и «нравственность».

казать необходимость избиения старших. Это результат образования без воспитания, отсутствия традиционных ценностных установок в «кривой» модели образования. В свою очередь, насилие породило насилие – Сократ, обогатившись на предоставлении образовательных услуг, становится жертвой поджога со стороны Стрепсиада, также не испытывающего необходимости почитать наставника, как того требует традиция.

В результате проведенного исследования авторы приходят к следующим выводам:

Во-первых, художественное отображение мудрости и ее носителей не обязательно предполагает искажение сути отображаемого. Поведение Сократа в комедии Аристофана вполне сочетается с признаками псевдомудреца, о которых упоминает Платон. Другое дело, что эти характеристики не подкрепляются свидетельствами очевидцев, ибо в описаниях Платона и других учеников Сократ вел себя прямо противоположным образом. Хотя оценки поведения Сократа расходятся у Аристофана и Платона, может быть зафиксирована относительная общность стандартов, которым должен соответствовать подлинный мудрец и в художественном, и в философском дискурсе.

Во-вторых, следует отметить, что при оценке поступков Сократа Аристофан исходит как из общих с Платоном, так и из отличающихся позиций. Согласно Аристофану, подлинный мудрец, обучающий кого бы то ни было, обязан учитывать образовательные цели конкретных людей, ставя фундаментальные исследовательские интересы в зависимость от этих целей.

В-третьих, очевидные рассогласования в базисной позиции Аристофана, которые выражаются в предъявлении противоположных требований к носителям подлинной мудрости, преодолеваются посредством идеи о непреложном характере традиционных нравственных ценностей (религиозность, законопослушание, почитание старших и др.), мыслящихся общей основой как для исследовательской, так и для образовательной деятельности.

Таким образом, в исследовании была представлена модель, в рамках которой актуализируется диалог между представителями художественной деятельности (драматургии) и философии. Теоретическая значимость модели заключается в том, что при экстраполяции полученных результатов на современную ситуацию открываются перспективы диалогических (плюралистических по основаниям) способов выстраивания взаимодействий между представителями различных сфер культурной жизни. Ценности, которыми руководствуются такие представители, могут быть противоположны, но всегда должно сохраняться общее понимание того, что противоборствуя-

щая сторона не просто «заблуждается», а исходит из иных философских принципов. Экспликация данных принципов требует усилий всех участников диалога, общие возможности для этого предлагает античная мысль, что и показывает непреходящее значение античных идей и идеалов в истории человеческой культуры.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Аристотель (1983) *Сочинения в четырех томах. Т. 4.* Москва: Мысль.
- Аристофан (2000) *Комедии. Фрагменты.* Москва: Ладомир; Наука.
- Гобечиа, Л., Мудрагей, Н. (2013) «О форме и содержании диалога «Пир» (эссе)», *Вопросы философии* 5, 168–172.
- Головня, В. В. (1955) «Вопросы философии, литературы и общественного воспитания в комедиях Аристофана», *Аристофан.* Москва: Изд-во АН СССР, 111–125.
- Кудрявцева, Т. В. (2011) «Война и мир в комедиях Аристофана», *Мнемон: исследования и публикации по истории античного мира* 10, 45–56.
- Никитюк, Е. В. (2013) «Комедии Аристофана в англоязычной литературе XX – начала XXI века», *Мнемон: исследования и публикации по истории античного мира* 5, 529–554.
- Платон (2006–2007) *Сочинения в четырех томах.* Санкт-Петербург: Изд-во С.-Петербург. ун-та: «Изд-во Олега Абышко».
- Светлов, Р. В. (2015) «Сократ в пространстве античного воображения», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 9, 169–184.
- Afonasin, E. V., Afonasina, A. S. (2014) “The houses of philosophical schools in Athens,” *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 8, 9–23.

**ARIST. *NICOM. ETHIC.* III 4, 111B4–7, 113B22
КАК ИСТОЧНИК КОНЦЕПТУАЛЬНОГО АППАРАТА
В УЧЕНИИ МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА
О ВОЛЕНИИ И ВОЛЕВОМ АКТЕ**

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

VALERY V. PETROFF

Ras Institute of World History; RAS Institute of Philosophy (Moscow)
ARIST. *NICOM. ETHIC.* III 4, 111B4–7, 113B22 AS THE SOURCE OF THE CONCEPTUAL APPARATUS
IN MAXIMUS THE CONFESSOR'S TEACHING ABOUT WILL AND VOLITIONAL ACT

ABSTRACT. The article treats the teaching on the will and volitional act developed by a Byzantine philosopher and theologian Maximus the Confessor (c. 580–662). The concepts discussed by Maximus in relation to the stages and constituent parts of volitional act are analyzed. In the article, I show that the core of the conceptual apparatus on which Maximus, involved in the Christological polemics with the Monothelites, builds his doctrine of will, is made of the terms discussed by Aristotle in his “Nicomachean Ethics” III, 4, 111b 4 - 7, 113b 22, and reconstruct Maximus’ teaching concerning the natural and selective will of man.

KEYWORDS: Aristotle, Nicomachean Ethics, Maximus the Confessor, natural will, selective will, choice.

* 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).

В статье исследуется учение византийского философа и богослова Максима Исповедника (580–662) о воле и волевом акте. Анализируется группа понятий, содержание которых Максим обсуждает применительно к этапам и составляющим процесса воления.¹ Мы покажем, что в основе понятийного аппарата, на

¹ Переводчики цитируемых сочинений указаны в примечаниях и библиографии. В целях выделения философской терминологии и приведения ее к единообразию, в переводы внесены изменения, которые специально не оговариваются. При отсутствии указания на переводчика, перевод принадлежит автору статьи.

основе которого Максим, вовлеченный в христологическую полемику с монофелитами, строит свое учение о воле, лежат термины, обсуждаемые Аристотелем в «Никомаховой этике». Помимо этого, в статье реконструируется учение Максима о естественной и избирательной волях человека.

Если кратко охарактеризовать учение Максима Исповедника о воле человека в его земном бытии, то основополагающим различием, особенно в поздних работах, является разграничение им воли видовой/природной (*θέλημα φυσικόν*) и воли индивидуальной/предпочитающей (*γνώμη*). «Природной» волей Максим именуется та, что является общей для всех людей, как вида. Она определяется как стремление разумной сущности к тому, что сообразно ее естеству.² В своем первоначальном состоянии, не затронутом грехопадением, природная воля человека «движется» сообразно логосу человеческой сущности и природы.³ Поскольку сущность и природа понимаются Максимом как цельное (*καθόλου*) и общее (*κοινόν*), присущее всем людям одинаково, то и природное воление, как действие видовой сущности, одинаково у всех людей, обладающих одной природой. При этом важно отметить, что у Максима сохраняется восходящее к Сократу и Платону представление о том, что воление имеет рациональную и рассудочную природу.⁴ Иоанн Дамаскин дает следующее резюме мнений Максима по этому поводу:

В душу всеяна сила стремления (*δύναμις ὀρεκτικὴ*) к тому, что сообразно природе⁵... Эта сила называется волением (*θέλησις*)... Эту природную волю (*φυσικὸν θέλημα*) определяют и таким образом: воля есть разумное и жизненное стремление, направленное лишь на то, что естественно. Так что воление есть само естественное и разумное стремление, простая способность. Ибо стремление неразумных существ, не будучи разумным, не называется волением.⁶

Природное воление – у божества или у твари – не является вынужден-

² Эта тема исследовалась в работах: Орлов 1888; Gauthier 1954, 51–100; Dalmais 1967, 189–202; Madden 1982, 61–79; Renczes 2003, 269–292; Farrell 1987, 95–130; Piret 1983, 241–358; Флоровский 1990, 215–218; Larchet 1996, 239–241; Петров 2007б; Петров 2008а; Поспелов 2004, 33–111; Беневич 2014, 117–143.

³ Петров 2007а, 112–128; Петров 2008б, 161–166; Петров 2013, 376–393.

⁴ В силу этого, движение к Богу для Максима есть путь гнозиса, см. Петров 2005в, 7–25; Петров 2015, 618–640.

⁵ Maxim. Conf., *Ad Marinum*, 12С.

⁶ Ioh. Damasc., *Expositio fidei* II, XXII (36, 51–59 Kotter) = Иоанн Дамаскин (2002), 219. Cf. Ibid. 36, 86–87: «Стремление (*ὄρεξις*) неразумных существ не называется ни волением (*θέλησις*), ни желанием (*βούλησις*). Ибо воление есть разумное и самостоятельное (*αὐτεξούσιος*) естественное стремление». О цитируемых Дамаскиным произведениях Максима см. Бронзов 2002, 33 и 36.

ным⁷. Максим именует его природным отличительным признаком или свойством (*ιδιότης, ιδίωμα*).⁸ Кроме того, воление называется природной способностью или силой (*δύναμιν φυσικήν*) мыслящей души.⁹

Помимо воли природной Максим говорит и о другой, избирательной воле человека. Поскольку та связывается им с индивидом (в богословских терминах – с «тварной ипостасью»), она именуется им еще и *ипостасной* волей человека. Если «просто волить» (*τὸ θέλειν*) – это дело природы, присущее всем существам одной природы и рода, то «волить определенным образом» (*τὸ πῶς θέλειν*), так или этак, того или другого – это тропос употребления воления (*τρόπος τῆς τοῦ θέλειν χρήσεως*), присущий индивиду и отделяющий его различием (*διαφορά*) от других людей.¹⁰ Ипостасная воля связана с выбором, осуществляемым конкретным человеком между добром и злом, т. е. между движением сообразно природе (к Богу) и против нее (от Бога). В философской антропологии Максима такая воля, отделившая себя от других людей и от Бога, появилась после грехопадения человека, когда «подверглась тлению» воля естественная.¹¹ Ипостасная воля связана со страстями, с разделением *логоса* и *тропоса* существования человека, с его *особостью* (*ιδιότητα*) и *инаковостью* (*ἑτερότητιν*), с обособлением от общего, при котором другой человек и Бог считаются чем-то иным. Индивидуальная воля связана с раздором и разделением. Максим различает в подобной ипостасной воле две фазы: *γνώμη* («предпочтение», «внутренний выбор») или *προαίρεσις* («акт выбора»). Это воление человека после грехопадения, когда он начинает выбирать между добром и злом, собой и другими. Прежде, когда человек не ведал зла, и человеческая природа была единой, это было для

⁷ Maxim. Conf. *Disputat. cum Pyrrho* 294B: «Не только у Божественной и нетварной природы ничто природное не вынужденно (*ἠναγκασμένον*), но даже у сотворенной и мыслящей».

⁸ Ibid. 300CD: «Если вы говорите, что естественно присущее Христовым природам есть их свойства (*ιδιώματα*), а волить (*θέλειν*) присуще по естеству каждой из Его природ, значит, вам придется вместе с природами исповедовать и воли (*θελήματα*), наряду с другими природными свойствами».

⁹ Ibid. 294BC: «Ведь то, что по природе разумно, обладает разумным стремлением как природной особенностью, которая и называется волением мыслящей души».

¹⁰ Ibid. 294A.

¹¹ Cf. Ioh. Damasc. *Expositio fidei* XXII (36), 113–117: «У людей, так как природа их одна, одно и природное воление (*θέλησις*); но поскольку ипостаси обособлены и отделены друг от друга по месту, и по времени, и по отношению (*διάθεσιν*) к вещам, и очень многому другому, из-за этого различны их воли и предпочтения (*τὰ θελήματα καὶ αἱ γνώμαι*)».

него немислимым.¹²

В «Толковании на молитву Господню» (628/30 гг.) Максим именует выбор «волевым» (κατὰ θέλησιν ἢ προαίρεσις) и связывает его с γνώμη, которая может быть направлена на божественное посредством *расположения* (γνώμης διαθέσει).¹³ Согласно выработанным в аскетической практике и литературе представлениям, это требует сосредоточения и внимания (προσοχή).¹⁴ Если γνώμη становится расслабленной (ἀτονία γνώμης), то перестает удерживать божественное посредством своего расположения; «выбор» отвлекается от Бога на зримые вещи.¹⁵ В этом случае γνώμη означает не столько «внутреннее предпочтение», сколько «силу воли», допускающую бóльшую или меньшую степень концентрации.

Максим замечает, что отвращение γνώμη от логоса общей человеческой природы «рассекает» ее на «тропосы существования», поскольку у каждой человеческой ипостаси, т. е. индивида, появляется свое собственное хотение и предпочтение, отделяющее человека от других людей и от Бога. И только когда γνώμη опять соединится с природой, состоится примирение человека с Богом и другими людьми. Такое соединение означает очищение человека от страстей, изменение душевного расположения (διάθεσιν) примиряющихся сторон, прекращение бунта произволения против Бога.¹⁶

¹² Флоровский определяет γνώμη как «воление избирательное, волевой выбор и колебание между разнозначными и разнокачественными возможностями», см. Флоровский 1990, 215. Cf. Greg. Nyss., *De officio hominis* 184, 25-28: «Одному из всех [человеку] необходимо быть свободным (ἐλεύθερον) и не подчиненным никакому природному владычеству, но иметь *решимость* (ἔχειν τὴν γνώμην) по своему усмотрению».

¹³ Ср. Maxim. Conf., *Expositio orationis dominicae* 187: «соблюдение усыновления в Боге зависит от произволения (προαίρεσις) возрождаемых: они своим искренним внутренним расположением (διάθεσει γνησίᾳ) принимают... красоту», здесь и далее пер. А. И. Сидорова.

¹⁴ Diadoch. Phot., *Kefalaia gnostica* 23: «но когда мы очистим себя более горячим вниманием (προσοχή) [к Богу], мы на еще большем опыте получим в Боге то, чего жаждали».

¹⁵ Максим говорит, что преуспевание в Божественном сохраняется волевым произволением (κατὰ θέλησιν ἢ προαίρεσις) человека; а неудачу в этом преуспевании терпит тот, кто по расслабленности [ипостасной] воли (δι' ἀτονίαν γνώμης) устает от божественного и не хранит этого сокровища, удерживаемого расположением такой воли (γνώμης διαθέσει). Напротив, тот, чье произволение (προαίρεσιν) не тяготеет к зримым вещам, легко прощает других (*Expositio orationis dominicae* 640–647).

¹⁶ Maxim. Conf., *Expositio orationis dominicae*, 662–685: «Такой становится человеком, не рассекающим [человеческую] природу посредством воли (γνώμη), не отделяющимся от других людей. Ибо, когда воля (γνώμη) соединяется с логосом приро-

В *Трудностях к Фоме* Максим пишет, что «закон греха» состоит в противоестественном расположении нашего предпочтения (ἡμετέρας γνώμης διάθεσις). Воплотившийся Бог Слово исправляет человеческую природу, заставляя душу обрести неколебимость (ἀτρεψία), делая ипостасную (γνώμη) и природную воли тождественными, поскольку γνώμη направляется на природное благо.¹⁷

В поздний период Максим уточняет свою терминологию, разграничивая θέλημα (природное воление) и γνώμη (избирательное воление), а также γνώμη (внутреннее предпочтение) и его актуализация в акте выбора – προαίρεσις. Теперь процесс воления от зарождения некоего желания¹⁸ до выраженного предпочтения формулируется у Максима следующим образом. Вначале, когда избирательная, ипостасная воля еще не проявилась вовне (в акте *выбора* одного за счет другого), в душе имеется лишь некое внутреннее расположение (διάθεσις) к одной из имеющихся перед человеком опций. Затем душа *предусматривает* – совершая рассмотрение или совещание (βουλή, βούλευσις). Формируется внутреннее предпочтение (γνώμη), которое уже затем проявляется в акте выбора (προαίρεσις).¹⁹

ды, тогда обыкновенно и происходит примирение Бога с естеством... Когда воля соединилась с логосом природы, то произволение (προαίρεσις)... уже не будет бунтовать против Бога..., будет иметь действие во всем согласное с Богом. Это и есть деятельное расположение души (διάθεσις ἔμπρακτος)».

¹⁷ Maxim. Conf., *Ambigua ad Thomam* IV, 40–47 (PG 91, 1044A): «от непослушания произошел закон греха, сила которого в противоестественном расположении нашей воли (γνώμης διάθεσις)... [Господь] не только спас одержимых грехом, но и сообщил... божественную силу, содействующую непреложность (ἀτρεψίαν) души и нетление (ἀφθαρσίαν) тела в гномическом тождестве (γνώμης ταυτότητι), направленном на то, что по естеству благо», пер. Р. В. Яшунского (архим. Нектария). Максим пишет (*ad Joan. Cub. de char.*, 400A), что сила любви уравнивает и делает одинаковым у всех людей гномическое неравенство и различие (ἀνισότητά καὶ διαφοράν), а также сказано, что Бог собирает человеческое к Себе уже соединившимся и не обладающим никаким гномическим различием (καθ' ἑαυτὴν κατὰ τὴν γνώμην διάφορον), пер. А. И. Сидорова.

¹⁸ Ioh. Damas., *Expositio fidei* II, XXII (36), 60–64: «А желание (βούλησις) есть *определенное* природное воление (ποιὰ φυσικὴ θέλησις), то есть естественное и разумное стремление... и тяга (ἔφεσις) к какой-либо вещи».

¹⁹ Ср. Maxim. *Disputat. cum Pyrrho* 294C: «хотение (θέλησις) мыслящей души, посредством которого мы, желая (θέλοντες), помышляем (λογιζόμεθα), и, помышляя и желая, хотим (βουλόμεθα). И, желая, мы ищем (ζητοῦμεν), рассматриваем (σχεπτόμεθα) и советуемся (βουλευόμεθα), и судим (κρίνομεν), и настраиваемся (διατιθέμεθα), и предпочитаем (προαιρούμεθα), и устремляемся (ὀρμῶμεν Douset, Bausenhart), и поль-

И здесь мы переходим к основному пункту нашего исследования: как только Максим начинает рассуждать о природе и механизме волевого акта, его лексика и рассуждение начинают следовать «Никомаховой этике» Аристотеля. Обсуждая понятия, задействованные в рассуждениях о составляющих частях и этапах формирования волевого акта, Максим открыто говорит, что следует своим предшественникам.²⁰ Соответственно, в ходе изложения он периодически замечает: «говорят», «согласно другим» и пр. При этом некоторые определения и формулировки повторяются в различных параграфах, что указывает на компилятивный характер текста.

Особенности понимания Максимом процесса принятия решения и этапов волевого акта рассматривались во многих работах. В качестве источников Максима современные исследователи, указывают Плотина (Madden), неоплатоников (Беневич), Немесия Эмесского и, как правило, в последнюю очередь Аристотеля. Однако, как я уже указывал,²¹ основным источником Максима является именно Аристотель, и более точно – известный²² раздел *Никомаховой этики*,²³ посвященный проблематике волевого акта.

Давая в «Письме к Марину»²⁴ определения составляющих «выбора», Максим Исповедник следует логике «Никомаховой этики», цитируя ее почти дословно. В посредничестве Немесия он почти не нуждается: тексты Немесия и Максима большей частью совпадают там, где сам Немесий следует Аристотелю.²⁵ Тем не менее, у Максима есть отдельные фразы, присутствующие у Немесия, но отсутствующие у Аристотеля, что позволяет утверждать, что Максим читал обоих (подобные места указываются в примечаниях). И напротив, есть у Немесия цитаты из Аристотеля, которые

зуюмся (χεχρήμεθα). А разумное стремление, как сказано, то есть желать и помышлять, советоваться и искать, и рассматривать, и хотеть, и судить, и настраиваться, и избирать (αἰρεῖσθαι), и устремляться, и пользоваться, присуще нам по природе...».

²⁰ Maxim. Conf. *Ad Marinum*, 12BC: «О каждом из этих понятий в их взаимосвязи напишу кратко, как бы в форме определений, не свои выводя слова..., но собрав те, над которыми потрудились в отношении тех вещей другие, чтобы ведать нам, что и в том, и в другом отличаются те вещи друг от друга, то есть и по имени, и по существу (κλήσει καὶ πράγματι)».

²¹ Петров 2008, 93 (I, 3, 2).

²² Этот отрывок «Никомаховой этики» рассматривается в работах: Fortenbaugh 1965, 191–201; Kenny 1966, 163–184; Santas 1969, 162–189; Freeland 1985, 397–414; Irwin 1986, 68–89.

²³ Arist., *Nicom. ethic.* III, 4, 111b4–7, 113b22.

²⁴ Maxim. Conf. *Ad Marinum*, 9-37; = Макс. Исп., *К Марину*, 301–318.

²⁵ См., например, Nemes. *De nat. hom.* 32 (περὶ προαιρέσεως) и 33 (περὶ τίνων βουλευόμεθα).

не перешли к Максиму, достаточно указать примеры с желанием бессмертия²⁶ или здоровья.²⁷

В «Письме к Марину» Максим дает определения терминам, обсуждая каждый в специальном разделе. Он рассуждает о природной воле (θέλησις), хотении (βούλησις), предусмотрении (βούλευσις), выборе (προαίρεσις), выбираемом, о предпочтении (γνώμη). Также обсуждаются стремление (ὄρεξις), расположение (διάθεσις), суждение (κρίσις), своеволие (ἐξουσία), мнение (δόξα), понимание (φρόνησις). Рассмотрим несколько ключевых понятий из «Письма к Марину», приводя в примечаниях параллельные места из «Никомаховой этики» Аристотеля, которые демонстрируют, что в своем изложении Максим следует Аристотелю, приспособлявая рассуждения последнего для своих целей.

Согласно Максиму «воля» (θέλησις) – это разумное стремление (ὄρεξις λογική), сообразное логосу естества. «Выбор» (προαίρεσις) – это стремление, предусматривающее (βουλευόμεθα) то, что зависит от нас (τῶν ἐφ’ ἡμῖν).²⁸ Природная воля проста, но выбор есть нечто смешанное и составленное из многих: из стремления, предусмотрения и решения (μικτόν γάρ τι, καὶ πολλοῖς σύγκρατον ἢ προαίρεσις· ἐξ ὀρέξεως καὶ βουλῆς συγχειμένη καὶ κρίσεως).²⁹

«Хотение» (βούλησις) распространяется и на возможное, и на невозможное, но «выбор» — только на возможное (ἐπὶ μόνων δυνατῶν),³⁰ причем на то,

²⁶ Nemes. *De nat. hom.* 32, 35–36: «Мы говорим так: хочу стать бессмертным, но не говорим: выбираю быть бессмертным» (οὕτω γοῦν φαμεν βούλομαι ἀθάνατος γενέσθαι· προαιρούμαι δὲ ἀθάνατος γενέσθαι οὐ φαμέν). Cf. Arist. *Nicom. ethic.* 112b22–23: «желание бывает (и) невозможного, например бессмертия» (βούλησις δ’ ἐστὶ <καὶ> τῶν ἀδυνάτων, οἷον ἀθανασίας).

²⁷ Nemes. *De nat. hom.* 32, 30–32: «Мы говорим, что хотим быть здоровыми, но никто не сказал бы, что он выбирает быть здоровым» (φαμέν γάρ βούλεσθαι ὑγιαίνειν, προαιρεῖσθαι δὲ ὑγιαίνειν οὐδεὶς ἄν εἴποι). Cf. Arist. *Nicom. ethic.* 111b 26–28: «Если принятие решения (βούλησις) направлено, скорее, на цель, то выбор (προαίρεσις) имеет дело со средствами к цели (τῶν πρὸς τὸ τέλος), например мы решаем быть здоровыми (ὑγιαίνειν βουλόμεθα), но выбираем средства, ведущие к тому, чтобы быть здоровыми (προαιρούμεθα δι’ ὧν ὑγιανοῦμεν)».

²⁸ Arist. *Nicom. ethic.* 111b26: «Выбор, похоже, относится к тому, что зависит от нас (περὶ τὰ ἐφ’ ἡμῖν εἶναι)».

²⁹ Nemes. *De nat. hom.* 32, 60–61: «Выбор... есть нечто смешанное из решения, суждения и стремления (ἔστιν οὖν μικτόν τι ἐκ βουλῆς καὶ κρίσεως καὶ ὀρέξεως)».

³⁰ Ibid. 111b20–22: «Выбор не бывает связан с невозможным... Но желание бывает и невозможного» (προαίρεσις οὐκ ἔστι τῶν ἀδυνάτων... βούλησις δ’ ἐστὶ <καὶ> τῶν ἀδυνάτων).

что может *произойти через нас* (δι' ἡμῶν γενέσθαι δυναμένων).³¹ Хотение относится к определенной цели, а выбор – к тому, что ведет к ней (βούλησις, τοῦ τέλους ἐστίν. ἢ δὲ προαίρεσις, τῶν πρὸς τὸ τέλος).³²

«Предусмотрение» (βουλή, βούλευσις) – это стремление, исследующее (ὄρεξιν ζητητικὴν), что сделать из зависящего от нас (ἐφ' ἡμῶν). На основе предусмотрения выносятся решения, а затем делается выбор. «Выбранное» (προαιρετόν) есть нечто, получившее предпочтение перед другими (ἐστὶ τὸ ἕτερον πρὸ ἑτέρου αἰρετόν).³³ Предусматривается (βουλευόμεθα) то, что может происходить через нас (δι' ἡμῶν γίνεσθαι δυναμένων), а также то, что зависит от нас, т.е. выполнимое (περὶ τῶν πρακτῶν).³⁴ Впрочем, только такое, относительно чего «неясно, чем кончится» (ἄδηλον ἐχόντων τὸ τέλος).³⁵ Когда исход ясен, предусматривать нет нужды, ибо не предусматривают то, что происходит регулярно и одинаковым образом (ὁμοίως γινομένων), например, восход и заход солнца (ἀνατολῆς ἡλίου καὶ δύσεως), или то, что, напротив, происходит случайным образом, например, ливни, засуха (ὄμβρων καὶ ἀρχμῶν).³⁶ «Предусмотрение» (βουλή) относится не к цели (περὶ τοῦ τέλους), но к тому, что ведет к цели (περὶ τῶν πρὸς τὸ τέλος).³⁷ Ведь мы предусматриваем не то, что мы богаты, а как и посредством чего (ὅπως καὶ δι' ὧν) богатеть.³⁸

«Предпочтение» (γνώμη) есть внутреннее стремление (ὄρεξιν ἐνδιάθετον) к тому, что зависит от нас. Стремление, расположенное к решенному вслед-

³¹ Ibid. 111b26: «Выбор относится... только к тому, что, как считают, от нас зависит (προαιρεῖται... ὅσα οἴεται γενέσθαι ἂν δι' αὐτοῦ)».

³² Ibid. 111b26: «βούλησις τοῦ τέλους ἐστὶ μᾶλλον, ἢ δὲ προαίρεσις τῶν πρὸς τὸ τέλος».

³³ Ibid. 112a17: «Выбираемое... это нечто, избираемое перед другими вещами (πρὸ ἑτέρων αἰρετόν)».

³⁴ Ibid. 111b26: «Выбор относится... только к тому, что, как считают, зависит от нас (προαιρεῖται... ὅσα οἴεται γενέσθαι ἂν δι' αὐτοῦ)».

³⁵ Ibid. 112b8–9: «Предусматривают (τὸ βουλευέσθαι) то, что происходит, как правило, определенным образом, но исход чего не ясен (ἄδηλοισ) и в чем заключена неопределенность (ἀδιόριστον)».

³⁶ Ibid. 112a21–27: «Никто предусматривает (βουλευέται) вечное (περὶ τῶν αἰδίων), скажем космос (περὶ τοῦ κόσμου)..., но из изменчивого – то, что всегда происходит одинаково (περὶ τῶν ἐν κινήσει, αἰεὶ δὲ κατὰ ταῦτ' αἰνομένων)..., как, например, солнцевороты и восходы (τροπῶν καὶ ἀνατολῶν). Не предусматривают то, что всякий раз бывает по-разному, как засухи и дожди (ἀρχμῶν καὶ ὄμβρων)».

³⁷ Ibid. 112b11–12: «Предусматривание относится не к целям, но к тому, что ведет к цели» (βουλευόμεθα δ' οὐ περὶ τῶν τελῶν ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη).

³⁸ Nemes. *De nat. hom.* 32, 32–33: «Можно предусматривать то, чтобы быть богатым, но нельзя выбрать, чтобы быть богатым» (βούλεσθαι πλουτεῖν, οὐκέτι δὲ καὶ προαιρεῖσθαι πλουτεῖν).

ствие предусмотрения (διατεθεισα γάρ ἡ ὄρεξις τοῖς κριθείσιν ἐκ τῆς βουλήσ) ³⁹ становится предпочтением (γνώμη), а из последнего возникает выбор. В целом же, «предпочтение» (γνώμη) относится к выбору (προαίρεσις), как состояние (ἔξις) к действию (ἐνέργεια).

В свою очередь, «выбор» (προαίρεσις) определяется как стремление, предусматривающее относительно того выполнимого, что зависит от нас (ὄρεξις βουλευτική τῶν ἐφ' ἡμῖν πρακτῶν).⁴⁰ При этом «своеволие» (т.е. «свобода») заключена не в выборе. Выбор лишь избирает (ἐπιλέγεται), тогда как «своеволие» *использует* (χρᾶται) и выбор, и суждение, и предусмотрение.

Как видно из приведенных в примечаниях параллельных мест «Никомаховой этики» Аристотеля, которые воспроизводятся Максимом подчас буквально, – в части, касающейся понятийного аппарата Аристотель является основным источником Максима. Однако отпавляясь от Аристотеля, Максим выстраивает оригинальную концепцию двух волей – природной и общей, с которой в пределе должна совпасть воля индивидуальная и избирающая.

Подчеркнем важную особенность концепции Максима. Современное мышление связывает свободу воли со «свободой выбора». Напротив, для Максима само наличие «выбора» между благом и злом является следствием падшего состояния человеческой природы, вынужденной выбирать. Воля естественная направлена сообразно логосу собственной природы, ориентирована на благо, от него не отклоняется и ничего не выбирает. При этом ориентированность воли (θέλημα) на благо и Бога, природная заданность ее движения, направленного только на естественное, не ассоциируется Максимом с несвободой и принуждением. Это свободное и самовластное (κατ' ἐξουσίαν) стремление. Как формулирует Флоровский, природа определяет задачи и цели свободы, но не ограничивает ее самое.⁴¹

³⁹ Arist. *Nicom. ethic.* 1131a1–12: «предусмотрев, мы выносим суждение и устремляемся сообразно с предусмотрением (ἐκ τοῦ βουλευσασθαι γάρ κρίναντες ὀρεγόμεθα κατὰ τὴν βούλευσιν)».

⁴⁰ Ibid. 1131a10–11: «ἡ προαίρεσις ἂν εἴη βουλευτική ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν».

⁴¹ Флоровский 1990, 217: «Подлинная свобода есть безраздельное, непоколебимое, целостное устремление и влечение души к Благу. Это есть целостный порыв благоговения и любви. *Выбор* совсем не есть обязательное условие свободы. Бог волит и действует в совершенной свободе, но именно Он не колеблется и не выбирает... *Выбор* (προαίρεσις)... предполагает раздвоение и неясность, то есть неполноту и нетвердость воли. Колеблется и выбирает только грешная и немощная воля. Падение воли, по мысли преподобного Максима, именно в том и заключается, что утрачена цельность и непосредственность, что воля из интуитивной становится дискурсивной, что воление разветвляется в очень сложный процесс искания, пробы, выбора... И вот в этом процессе привходит личное, особенное». Ср. Кожев

Тема разделений и соединений рассматривается не только в космическом и христологическом аспекте, как в *Трудности* ХLI,⁴² но также в антропологическом и этическом. Максим подробно говорит об этом в «Послании к Иоанну Кувикуларию о любви», где речь идет уже не о разделениях и соединениях ипостаси тварного, но о единстве человеческого естества и его рассечениях на «тропосы» по причине разной направленности индивидуальных γνώμαι.

Если бы «предпочтение» (γνώμη) индивидов не бунтовало против логоса природы, у людей было бы не только одно естество, но также одно предпочтение, неотличимое от единой природной воли (μίαν γνώμην καὶ θέλημα ἕν). Но дьявол отделил человека гномически (κατὰ τὴν γνώμην διέστησε) от Бога и других людей, разделяя единое человеческое естество на тропосы использования воли (τὴν φύσιν κατὰ τὸν τρόπον μερίσας), рассек его (κατέτεμεν) на множество мнений и представлений (δόξας καὶ φαντασίας). Напротив, Бог, соединившийся по ипостаси с человеческим естеством, возобновил (ἀνακαινίσθη) силу любви, а та сводит разделившееся, воссоздает (πάλιν δημιουργοῦσάν) человека в единстве логоса и тропоса (πρὸς ἓνα καὶ λόγον καὶ τρόπον), уравнивает и делает одинаковым у всех людей гномическое неравенство и различие (ἀνισότητα καὶ διαφοράν). Через любовь человек отделяет себя от представлений и особенностей (λόγων καὶ ἰδιωμάτων), которые гномически мыслились у него собственными (τῶν ἰδικῶς ἐπ' αὐτῷ). Он собирает себя в единую простоту и тождество, сообразно которым никто никоим образом не отделяется от общего (τοῦ κοινού), существуя уже не для себя, но для всех других людей и для Бога. В естестве и гноми таких людей проявляется единый и единственный логос бытия (τὸν ἓνα τοῦ εἶναι λόγον μονότατον), а в нем усматривается Бог. Логос бытия всех сущих созерцается вместе с Богом и возводится к Нему, сохраняясь невредимым и незапятнанным (ἀχραιφνήν καὶ ἄχραντος) посредством постоянного внимания (διὰ πάσης προσοχῆς),⁴³

2003, 613: «Свобода, таким образом, это не *выбор* между двумя *данностями*: это *отрицание* налично-данного, как того, каковым являешься сам (в качестве животного или «носителя традиции»), так и того, каковым не являешься (природного и социального Мира)... Отрицать наличное бытие, не проваливаясь при этом в ничто, – значит производить что-то такое, чего еще не было, но это и называется “творить”». Об этом отрывке см. Декомб 2000, 36.

⁴² Петров 2005а, 47-73; Петров 2005б, 147–271; Петров 2007в, 99–109; Petroff 2015, 93–122.

⁴³ Ср. Maxim, Conf. *Ambigua* VII, PG 91, 1084В: «человек возникает в Боге посредством внимания (γίνεται ἐν τῷ Θεῷ διὰ προσοχῆς)»; Диадох (1900), XXIII, 18: «но когда мы очистим себя более горячим вниманием (προσοχῆ) [к божественному], мы на еще большем

очищаясь от страстей через приверженность к добродетелям и связанные с ними поступки.

Возможно, пишет Максим, именно так Авраам восстановил (ἀποκαταστήσας) себя в логосе бытия естества (τῷ τοῦ εἶναι λόγῳ τῆς φύσεως) или, напротив, восстановил в себе логос, а через это патриарх был возвращен в Бога (ἀποδοθεὶς τῷ Θεῷ) и сам получил обратно Бога. Он был возведен к Богу, отвергнув особость (τὴν ιδιότητα) разделяющих и разделенных, не считая другого человека за нечто иное, чем он сам, но ведая, что все люди – единое (πάντας τὸν ἕνα), а единое – они все (ἕνα τοὺς πάντας). Авраам обращал внимание не на логос предпочтения (τὸν τῆς γνώμης), связанного с раздором и разделением (ἢ διαίρεσις), но на единственный (μονώτατον) логос природы, подле которого установилась неизменность (τὸ ἀπαράλλακτον ἔστηκε).

Вместе с этим логосом природы непременно обнаруживается Бог, и через этот логос Он проявляется как Благой, усваивая (οἰκειούμενος) Себе собственные творения. Но с Простым и Тожественным может соединиться лишь тот, кто в самом себе стал простым и тождественным, не разделенным гномически в отношении естества на многие части. Посредством человеколюбия нужно сочетать (συνάψας) гноми с природой и явить в обоих единый, мирный (εἰρηνικόν) и безмятежный логос. Соответственно этому логосу естество всегда пребывает неделимым и нераздельным (ἄτμητος καὶ ἀδιαίρετος), не разрываемое (συνδιατεμνομένη) инаковостью (ἐτερότησιν) гномического множества. Логос естества устанавливает в качестве закона равночестие (τὸ ἰσότημον) и исключает из естества всякое неравенство (ἀνισότητα), проявляющееся вследствие предубеждения (κατὰ πρόληψιν) к какому-либо человеку, ибо единой силой тождества (κατὰ μίαν ταυτότητος δύναμιν) логос заключает в себе всех.

При этом естество людей уже не разделяется (μερίζουσιν), они суть одно, они обращают внимание не на гномическую особость каждого (τὸ ἐφ' ἑκάστῳ κατὰ τὴν γνώμην ἴδιον), сообразно которой разделяются разделенные, но на естественно, имеющееся у всех общее и нераздельное (τὸ κοινὸν καὶ ἀμέριστον), вследствие чего разделенные собираются вместе (συνάγεται), не привнося с собой никакого разделения.

Соединение человеческого естества и приведение его к Богу осуществляется через любовь. Совершенным делом любви и пределом её деятельности является приуготовление к тому, чтобы через единое и неизменное хотение (βούλησιν) и движение сообразно естественной воле (θέλημα) сделать Бога человеком, а человека провозгласить и проявить (χρηματίζειν καὶ φαίνεσθαι) как бога. Любовь сочетает собой Бога и обладающих ею людей, подготавли-

вая явление Творца человеков в виде человека через неотличимость (ἀπαρραλλαξίαν) обоживаемого от Бога в благе, насколько то доступно человеку. Любовь есть всецелая внутренняя связь (καθ' ὅλου ἐνδιάθετος σχέσις) с первым Благом и всеобщим Промыслом о всем роде человеческом. Максим подчеркивает, что не считает любовь к Богу и любовь к ближнему за нечто раздельное. Бог собирает человеческое к Себе (πρὸς ἑαυτὸν συναγάγη) уже соединившимся и не обладающим никаким отделяющим гномическим различием (καθ' ἑαυτὴν κατὰ τὴν γνώμην διάφορον).

Таким образом, концепция двух волей у Максима представляет собой оригинальное учение, развитое, тем не менее, на основе понятийного аппарата, представленного в «Никомаховой этике» Аристотеля. Как таковое, оно оказало мощное влияние на последующую традицию.⁴⁴

БИБЛИОГРАФИЯ

Издания

- Arist. *Nicom. ethic.* – Bywater, I, ed. (1894) *Aristotelis ethica Nicomachea*. Oxford: Clarendon Press.
- Diadoch. Phot., *Kefalaia gnostica* – Des Places, É., Introd., texte critique, trad. et notes. *Diadoque de Photicé. Oeuvres spirituelles*. Paris, 1955.
- Greg. Nys., *De op. hom.* – Migne, J.-P., ed. (1863) *S. Gregorii Nysseni De hominis opificio*. *Patrologia Graeca* 44, 124–256. Paris.
- Greg. Nyss., *De opificio hominis* — *Творения св. Григория Нисского*. Ч. 1. Москва, 1861, 76–222.
- Ioh. Damas., *Expositio fidei* — Kotter, B., ed. (1973) *Die Schriften des Johannes von Damaskos*. Bd. 2. Berlin: 3–239.
- Maxim. Conf., *ad Joan. Cub. de char.* — *Maximi Confessoris ad Joannem cubicularium de charitate epistula*, PG 91, 392–408.
- Maxim. Conf., *Disput. cum Pyrrho* — Поспелов, Д. А., отв. ред., пер. Афиногенов, Д.Е. *Диспут с Пирром. Прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия*. Москва.
- Maxim. Conf., *Expositio orationis dominicae* — van Deun, P., ed. *Maximi confessoris opuscula exegetica duo*. Turnhout: 1991, 27–73.
- Maxim. Conf., *Ambigua ad Thomam* — Janssens, B., ed. *Maximi Confessoris Ambigua ad Thomam una cum Epistula secunda ad eundem*. Turnhout, Leuven: 2002.
- Maxim. Conf., *Ad Marinum* – *Sancti Maximi Confessoris Opuscula theologica et polemica*. *Patrologia Graeca*, T. 91. Paris, 1863. Col. 9–37.
- Nemes. *De nat. hom.* — Einarson, B., ed. *Nemesius of Emesa. De natura hominis*. Berlin, 35–368.

⁴⁴ Систематизацию и сводку учения Максима Исповедника о воле и составляющих волевого акта выполнил в «Источнике веры» Иоанн Дамаскин, а его текст, в свою очередь, повлиял на учение о воле у Фомы Аквинского, см. Madden 1982, 61–79.

- Брагинская, Н. В., пер. (1984) Аристотель. *Никомахова этика, Аристотель. Сочинения в четырех томах*. Т. 4. Москва, 53–293.
- Диадок, еп. Фотики. Сто глав о духовном совершенстве (1900), *Добротолюбие в русском переводе, дополненное*. Т. 3, 2-е изд. Москва.
- Макс. Исп., *К Марину* (2014) – Прп. Максим Исповедник. *Богословско-полемические сочинения*. Пер. Д. А. Черноглазова, А. М. Шуфрина. Науч. ред. Г. Беневича. Санкт-Петербург, 301–318.
- Иоанн Дамаскин (2002) Д. Е. Афиногенов, А. А. Бронзов, А. И. Сагарда, Н. И. Сагарда, пер. и комм. *Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источники знания*. Москва.
- Сидоров, А. И. (1993), пер. *Творения преподобного Максима Исповедника. Т. 1: Богословские и аскетические трактаты*. Москва.
- Исследования*
- Bathrellos, D. (2004) *The Byzantine Christ. Person, Nature, and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor*. Oxford University Press.
- Dalmais, I.-H. (1967) «Le vocabulaire des activités intellectuelles, volontaires et spirituelles dans l'anthropologie de S. Maxime le Confesseur», *Mélanges offerts à M.-D. Chenu* (Bibliothèque thomiste, 37). Paris, 189–202.
- Farrell, J. P. (1987) *Free Choice in St. Maximus the Confessor*. Oxford, 95–130.
- Fortenbauch, W. W. (1965) «Τά πρὸς τὸ τέλος and Syllogistic Vocabulary in Aristotle's Ethics», *Phronesis* 10, 191–201.
- Freeland, C. A. (1985) «Aristotelian Actions», *Noûs* 19.3, 397–414.
- Gauthier, R.-A. (1954) «Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain», *Recherche de Théologie ancienne et médiévale* 21, 51–100.
- Irwin, T. H. (1986) «Aristotelian Actions», *Phronesis* 31, 68–89.
- Kenny, A. (1966) «The Practical Syllogism and Incontinence», *Phronesis* 11, 163–184.
- Larchet, J.-Cl. (1996) *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*. Paris: CERF.
- Madden, J. D. (1982) «The Authenticity of Early Definitions of Will (thelêsis)», F. Heinzer, Ch. Schönborn, eds., *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2–5 septembre 1980*. Fribourg (Suisse), 61–79.
- Petroff, V. (2015) «Υπάφχω and ὑφίστημι in Maximus the Confessor's Ambigua», A. Lévy, P. Annala et al., eds. *The Architecture of the Cosmos: St. Maximus the Confessor. New perspectives*. Helsinki, 93–122.
- Piret, P. (1983) *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*. Paris, 241–358.
- Renczes, P. G. (2003) *Agir de Dieu et liberté de l'homme. Recherches sur l'anthropologie théologique de saint Maxime le Confesseur*. Paris: CERF, 269–292.
- Santas, G. (1969) «Aristotle on Practical Inference, the Explanation of Action, and Akrasia», *Phronesis* 14, 162–189.
- Беневич Г. И. (2014) «Богословско-полемические сочинения прп. Максима Исповедника и его полемика против моноэнергетизма и монофелитства», Черно-

- глазов Д.А., Шуфрин А.М., пер.; Беневич Г.И., науч. ред. *Прп. Максим Исповедник. Богословско-полемические сочинения*. СПб., 117–143.
- Бронзов, А. (2002) «Предисловие переводчика», Иоанн Дамаскин (2002), 7–50.
- Декомб, В. (2000) *Современная французская философия*. Пер. М. М. Федоровой. Москва.
- Кожев, А. (2003) *Введение в чтение Гегеля*. Пер. А. Г. Погоняйло. СПб.
- Орлов, И. (1888) *Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе. Историко-догматическое исследование*. Санкт-Петербург.
- Петров, В. В. (2005а) «Соединения и деления ипостаси тварного в О трудностях ХLI (PG 91, 1304D – 1316A) Максима Исповедника», *Богословские труды* 40, 47–73.
- Петров, В. В. (2005б) «О трудностях ХLI Максима Исповедника: основные понятия, источники, истолкование», П. П. Гайденко и В. В. Петров, ред. *Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы)*. Москва, 147–271.
- Петров, В. В. (2005в) «Знание: его значение и функции в богословской системе Максима Исповедника», *Puncta* 3–4 [5], 7–25.
- Петров, В. В. (2007а) «Логос сущего у Максима Исповедника: проблемы интерпретации», *Философские науки* 9, 112–128.
- Петров, В. В. (2007б) *Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII века*. Москва.
- Петров, В. В. (2007в) «О трудностях к Иоанну XXXVI (PG 91, 1304D–1316A) Максима Исповедника в контексте предшествующей философско-богословской традиции», *XVII Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета*. Т. 1. Москва: 99–109.
- Петров, В. В. (2008а) *Учение Максима Исповедника в контексте философско-богословской традиции поздней античности и раннего средневековья*. Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук (специальность 09.00.03 – история философии). Москва: ИФ РАН.
- Петров, В. В. (2008б) «Онтология Максима Исповедника: трансформация античной парадигмы», *Вопросы философии* 2, 161–166.
- Петров, В. В. (2013) «Трансформация античной онтологии в “Ареопагитском корпусе” и у Максима Исповедника», Петров В. В., ред. *ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма*. Москва: Круть, 376–393.
- Петров, В. В. (2015) «Гнозис у Максима Исповедника», Вдовина, Г. В., ред. *Мера вещей: Человек в истории европейской мысли*. Москва, 618–640.
- Поспелов, Д. А. (2004) «Преподобный Максим Исповедник как историческое лицо и богослов», Поспелов Д. А., отв. ред. *Диспут с Пирром. Прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия*. Москва, 15–111.
- Флоровский, Г. В. (1990) «Преп. Максим Исповедник», *Восточные отцы V–VIII веков. Из чтений в Православном Богословском Институте в Париже (1933)*. Paris, 195–227.

ДЛИННАЯ РУКА ВОСПИТАНИЯ

Р. В. СВЕТЛОВ И Е. В. АЛЫМОВА

spatha@mail.ru

Санкт-Петербургский государственный университет

ROMAN SVETLOV & ELENA ALYMOVA

St. Petersburg State University

A LONG HAND OF EDUCATION

ABSTRACT. Many modern scholars use the terms 'liberalism' and 'liberal ideas' uncritically from a historical point of view. For example, we can assume that Plato's judgments from the *Republic* about the absence in Callipolis external regulations for the activities of the 'economic class' (425 d-e) resemble the ideas of Adam Smith's political economy. However, these judgments should not be taken as indications of the liberal spirit on the part of Plato; in fact, they are caused by the mere fact that political sphere in Callipolis was alienated from the economy. This and other examples show that one must try to take into account the real historical context of any of the judgments made by the ancients, as far as possible.

KEYWORDS: History of liberal ideas, economic estate in the *Republic* of Plato.

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 17-18-01168, Санкт-Петербургский государственный университет).

В своей книге «Истоки современности» О. Ю. Пленков так выразил основы современных либеральных теорий: «Дорога к рабству Хайека и Открытое общество и его враги Поппера разработали эпистемологию либерализма. Они утверждали, что мы живем в мире неопределенности. Поскольку никто не может знать все ответы, не говоря уже о том, какой из них верный, очень важно иметь возможность получать разные варианты ответов. Политика, как и познание, идет путем проб и ошибок...» (Пленков 2014, 654). Подобное представление о либеральной эпистемологии действительно достаточно распространено в современной науке. Более того, оно позволяет ряду исследователей довольно легко обнаруживать параллели с концепцией «открытого общества» в доктринах, которые выдвигались в эпохи, довольно далеко отстоящие не только от современности, но и от ее «истоков». Для

ΣΧΟΛΗ Vol. 11. 2 (2017)

www.nsu.ru/classics/scholar

© Р. В. Светлов, Е. В. Алымова, 2017

DOI: 10.21267/AQUILO.2017.11.6470

иллюстрации этого достаточно вспомнить рассуждения К. Поппера о «великом поколении» мыслителей, предшествовавших Платону: «Этим философам принадлежит теория, согласно которой человеческие институты языка, обычаев и законов не имеют магического характера табу, а сотворены человеком, не естественны, а условны, и эти философы в то же время утверждали, что мы сами отвечаем за эти институты» (Поппер 1991, 231). По Попперу даже Сократ оказывается предшественником идей и идеалов будущего «открытого общества». Ту же тенденцию можно обнаружить и в более близких нам по времени работах по античной философии, в частности, у Б. Кассен (см. ее «Эффект софистики»); аналогичные суждения высказываются по поводу политической философии Цицерона и т. д.

Но насколько уместно и основательно перенесение на античный мир ценностей современной либеральной демократии? Даже если оставить в стороне рабов, женщин и другие неполноправные категории античного населения, нужно помнить, что *face-to-face community*, каковым был античный полис, всегда существовало в режиме «взаимного присмотра» его граждан друг за другом. А потому элементы тоталитаризма можно обнаружить не только в спартанском государстве, но и в афинском, которое после закона Перикла о гражданстве (451 г. до н. э.) стало «клубом избранных», для вступления в которую требовались экстраординарные постановления. Только лишь при постоянном взаимном контроле была возможна жизнь греческих гражданских общин, и именно отсутствие тех свобод, которые И. Берлин называл «отрицательными», составляет специфику античной гражданственности. Так что говорить о «либеральных идеях» представителей греческой интеллигенции столь же анахронично, как и о «гуманистических идеалах» Александра Македонского, которые он, якобы, хотел принести на Восток.

Но вот что любопытно. У некоторых античных мыслителей, входящих в попперовский список врагов «открытого общества», можно обнаружить концепции, которые трудно ожидать от людей, живших до Джона Локка и Адама Смита. Конечно, это не означает либеральности античных мыслителей, но лишь демонстрирует неисторичность и некритичность расширительного использования термина «либерализм» современными учеными, со слишком большой легкостью отождествляющими отдельные факты античной политической и правовой культуры с привычными нам явлениями. В настоящем материале мы приведем только один пример того, что любое из суждений древнегреческих авторов следует воспринимать только в рамках исторического контекста, в котором оно было высказано.

В качестве примера мы возьмем слова Платона о третьем, «экономическом» сословии его Каллиполиса из IV книги *Государства*.

Сократ: Но скажи, ради богов, отважимся ли мы устанавливать какие-либо законы, касающиеся рынка, то есть насчет тех сделок, которые там заключаются, а если угодно, то и насчет отношений между ремесленниками, перебранок, драк, предъявления исков, назначения судей? А тут еще понадобится взysкивать и определять налоги то на рынке, то в гавани – словом, вообще касаться рыночных, городских, портовых и тому подобных дел.

Адимант: Не стоит нам давать предписания тем, кто получил безупречное воспитание: в большинстве случаев они сами без труда поймут, какие здесь требуются законы (Resp. 425 d–e. Здесь и далее пер. А. Н. Егунова).

«Безупречное воспитание» здесь ключевые слова – ведь и по Адаму Смитту рыночная «игра» и ее внутренние нормы диктуются «естественным разумным эгоизмом» ее участников. Однако она имеет наилучший итог, если ее ведут благовоспитанные и просвещенные деятели. Напомним, политэкономия Смита была связана с его нравственной философией. Добропорядочный, честный, испытывающий естественную симпатию к другим рыночный игрок не нуждается в деятельном участии государства в своей деятельности. Не значит ли это, что Платон предоставляет отчужденному от высшей государственной власти, но обладающему частной собственностью и правом экономической инициативы, большинству населения Каллиполиса условия жизни пусть ограниченно, но напоминающие идеал рыночной экономики?

Прежде чем дать ответ на этот вопрос, отметим, что Платон возвращается к теме регулирования рынка в *Законах* и, напротив, предлагает довольно жесткую регламентацию того, кто, как и в каких рамках должен вести предпринимательскую деятельность (книга XI). Однако отметим важное обстоятельство: протагонист диалога, Афинянин, не выступает против нее в принципе.

Всякая мелкая торговля по своей природе вовсе не направлена ко вреду государства, – совсем напротив. Разве не благодетель любой человек, приводящий к соразмерности и единообразию любую разнообразную и несоразмерную собственность? Надо признать, что это происходит благодаря свойству денег; равным образом этому способствуют купцы, наемные работники, держатели гостиниц и представители других занятий, из которых одни более, другие менее благовидны. Все это может помочь удовлетворению наших нужд и привести к единообразию нашу собственность. В чем же причина того, что занятие это не признано ни прекрасным, ни благовидным? Почему оно на дурном счету? (918b–c, пер. А. Н. Егунова)

Ниже Платон дает ответ на эти вопросы:

Огромное большинство людей поступает как раз наоборот: их желания неумеренны, и, хотя возможно извлекать умеренную прибыль, они предпочитают быть ненасытными... И если бы они не подвергались извращению, но соверша-

лись на разумных основаниях, то пользовались бы почетом, каким пользуются матери или кормилицы (918 d–e).

Собственно, это и выступает причиной жесткой регламентации, принятой в афинской экономике и рыночных отношениях (Платон, вне всяких сомнений, описывает и подвергает критике именно афинские реалии). Примеры подобной регламентации можно обнаружить даже в афинской комедии. Вот забавный фрагмент из *Порфирницы* Ксенарха (принадлежал к т. н. Средней комедии, был младшим современником Платона), сохранившийся в VI книге *Пирующих софистов* Афиняя:

Но всех философичней нечестивое
 Торговцев рыбных племя. Например, закон
 Им воспрещает свой товар водой кропить,
 Чтоб освежить его; так ненавистнейший
 Богам детина ражий только высмотрел,
 Что рыба у него подсохла, сразу же
 Затеял посреди нее сражение.
 И вот побои, вот и повалился он,
 Как будто рану получил смертельную.
 Лежит меж рыб. «Воды!» – кричат подручные;
 Сосед схватил кувшин и вылил воду всю...
 На рыбу, и она блестит, как свежая.
 (VI, 225 c–d, пер. Н. Т. Голинкевича)

«Философичность» торговцев рыбой означает их сообразительность и умение обманывать. Философ в античной комедии – «ироник», т. е. тот, кто способен притвориться, солгать, обойдя, таким образом, закон. Приведенный пример показывает, что чем жестче регламентация, тем более изощренны пути ее обхода.

Античная традиция оставила нам вполне однозначную оценку причин крайней регламентации экономической и политико-правовой жизни в Афинах. Вызывали ее недоверие и подозрительность, своего рода «презумпция виновности», с которой афиняне относились ко всему. Наиболее ярко об этом свидетельствует Фукидид. Описывая дебаты по поводу судьбы Митилены, он «дает слово» демагогу Диодоту, который утверждает, что афиняне недоверчивы друг к другу потому, что «слишком умны»:

Дело дошло до того, что даже наилучший совет, если он высказан прямо, без риторических ухищрений, вызывает не меньше подозрений, чем дурной. И не только тот, кто желает вести народ по самому опасному пути, вынужден добиваться народного расположения обманом, но и честному человеку приходится прибегать ко лжи, чтобы приобрести доверие к себе. И только здесь, в нашем

городе, невозможно открыто и честно служить государству, потому что мы слишком умны и от этого чрезмерно недоверчивы (*История*, III, 43, пер. Г. А. Стратановского).

Таким образом, афинские граждане считают себя вправе осудить любого из ораторов, полагая, что политики несут полную ответственность за свои предложения, и это делает положение последних двусмысленным (Said 2013, 210). Дж. Мара полагает, что Фукидид – прежде всего в речи Диодота – подчеркивает непредсказуемость афинского «политического агента», т. е. народных масс (Mara 2009, 96–125). И эта оценка нарратива Фукидида нам представляется верной, особенно если вспомнить, что людьми, по словам Диодота, движут «увлечения и надежды», и они «по своей натуре склонны совершать недозволенные проступки как в частной, так и в общественной жизни, и никакой закон не удержит их от этого» (*История*, III, 45).

В свое время Ф. Корнфорд полагал, что Фукидид в целом воспринимает и объясняет исторические события, исходя из характеров, страстей, интересов отдельных личностей или государств, которые также уподобляются отдельным личностям (вспомним как коринфяне у Фукидида описывают в своей речи «предприимчивых» афинян и «медлительных» спартанцев) (Cornford 1907, 68–72). Доля истины в словах маститого ученого есть. Для эллинических писателей история имеет «характерологическую» природу, а потому «слишком умные» и «недоверчивые» афиняне – это вполне типичная оценка со стороны современника.

Не всегда обращают внимание на то, что схожая тема возникает во второй книге *Государства*, когда Главкон рассказывает предание о «перстне Гига» и высказывает точку зрения на законы как на средство избежать крайностей несправедливости (как в аспекте деятельной несправедливости, так и в аспекте претерпевания несправедливости). Главкон выступает в разговоре с Сократом как бы в качестве «адвоката дьявола», но высказывает он, судя по всему, некоторые «общие места» афинского самосознания. Именно их он озвучивает, когда говорит следующее:

А что соблюдающие справедливость соблюдают ее из-за бессилия творить несправедливость, а не по доброй воле, это мы всего легче заметим, если мысленно сделаем вот что: дадим полную волю любому человеку, как справедливому, так и несправедливому, творить все что ему угодно, и затем понаблюдаем, куда его поведут его влечения. Мы поймаем справедливого человека с поличным: он готов пойти точно на то же самое, что и несправедливый, – причина тут в своекорыстии, к которому, как к благу, стремится любая природа, и только с помощью закона, насильственно ее заставляют соблюдать надлежащую меру (359b–c).

Таким образом, справедливость, понимаемая как принятые по общественной договоренности законы, – это перстень, делающий невидимой нашу изначальную несправедливость. А потому мы являемся естественными объектами государственного подозрения и государство должно все в большей степени регламентировать нашу жизнь.

Не по той ли самой «характериологической» причине Лукиан и Дион Хризостом описывают афинские комедийные представления, как публичные самобичевания?

Лукиан в своей новелле «Рыбак, или Восставшие из гробов» написал следующее:

Такова уж природа народных толп: им любы те, кто насмехается или бранится, особенно когда то, что считалось священнейшим, разносят в клочья. Так точно и встарь их тешили Аристофан и Евполид, когда вот этого Сократа с издевкой выводили на подмостки и сочиняли про него разные нелепые комедии (25, пер. Н. П. Баранова).

Дион Хризостом в другом – более обличительном – ключе говорит, примерно то же самое:

Афиняне привыкли высмеивать всякие гадости и для того, клянусь Зевсом, собирались в театр, чтобы их выбрали, установив состязания и победы для тех, кто лучше всего это делал; они изобрели это не сами, но по совету бога. Они слушали Аристофана, и Кратина, и Платона, и ничего плохого им не сделали... (Речи, XVI, 9, пер. В. Н. Ярхо).

Итак, разрастающаяся система законов, которая все в большей степени регламентировала жизнь обывателя, была связана, по мнению Платона с «презумпцией недоверия», вызывавшейся общим состоянием афинской «пайдейи» (см. знаменитый миф о пещере из VII книги *Государства*). И лишь воспитанный член «экономического сословия» может обходиться без внешних рамок, превосходя с точки зрения своей добродетели современников Платона.

При этом «экономическое» или «производительное» сословие у Платона не слишком сильно отличается от тех подвластных групп населения, которые тот же Аристотель считал необходимыми в своем «желательном» полисе. Дж. Эннас даже рассматривает это сословие как государственных рабов (Annas 1981, 103–106). Оно отчуждено от политики и политического, ибо в «Каллиполисе» экономика в целом отчуждена от политики (и потому представления Платона никак не связаны с либеральной политэкономией). Политика по Платону есть выражение пайдейи, но не экономических отношений и интересов. Если последние становятся ее основой, мы видим деградационную модель эволюции государственного строя (VIII–IX книги).

В случае Каллиполиса цементирующее его существование сословие – стражи – не имеют собственности, но зато воспитываются так, что должны воспринимать себя как орудие в руках небесного Промысла. Их семейные отношения, легенда об их автохтонном происхождении делают их особенным родом среди остальных участников государственной жизни. Их воспитание – это аскеза, выстраивающая очень специфическую систему отношений с внешним миром. Платон, говоря о стражах, по сути предсказывает отдельные аспекты идеологии будущих «общин избранных», вроде эссеев эпохи эллинизма (Тантлевский, Светлов 2014, 57–62). Правда, в случае Платона «социальная трансцендентность» стражей становится условием не «внемирности» этой группы людей, но стабильности социума, из которого выделена потенциально наиболее агрессивная его часть.

Л. Песхаус отмечает, что ограничения в виде регламентирующих законов «будут чрезмерно связывать руки стражей, которым, по мнению Сократа, должна быть предоставлена абсолютная свобода в деле определения внутренней политики и во внесении поправок в законы по своему собственному усмотрению» (Purshouse 2006, 48). Однако рассмотренный нами фрагмент платоновского текста говорит о том, что эти законы вообще устанавливаться не будут, и что стражи не станут вмешиваться в регулирование торгового обмена. Д. В. Бугай в связи с этим полагает, что отказ Адиманта обсуждать законы для рынка, связан с общей задачей диалога, который имеет своей целью воспитание души: воспитанный сам себя отрегулирует и остановит в случае необходимости (Бугай 2016, 181–183).¹

На наш взгляд, интересна позиция А. А. Глухова, который полагает, что тезис о бессмысленности законов вполне оправдан в платоновской «логике различия» (Глухов 2014, 359). Действительно, он вполне укладывается в платоновский критицизм современного ему состояния афинского общества, и даже перекликается с критикой полисного законодательства другими сократиками, например, кинической школой. Но следует добавить, что такое свободное и здоровое оперирование в сфере рыночных отношений по Платону возможно лишь в некоторой утопической ситуации, а именно, когда политика и экономика взаимно разведены, как это происходит в том «идиллическом» обществе, которое рисует Платон во второй книге *Государства*, и которое насмешливо называется его собеседниками «городом свиней»

¹ Ст. Розен (Rosen 2005, 136) предпочитает видеть в этом месте лишь ироническое указание на специфику дискурса Адиманта, который слишком быстро соглашается на сравнение такого государства с государством больных людей, не желающих отказываться от причины своих болезней, но требующих постоянных и новых форм излечения (*Государство* 425e–436c).

(369b–372d). В этом обществе нет политики (как и философии), зато «длинная рука рынка» позволяет происходить естественному для общины-семьи обмену услугами.

Но эта идиллия доисторична и не реализуема в урбанистическом мире больного, «распухшего города» (372e–373a), обсуждение которого и составляет большую часть *Государства*. В данном случае рынок будет регулироваться «длинной рукой воспитания», а сфера политического, как мы отмечали, отчуждена от него. Последний факт в наибольшей степени свидетельствует в пользу того, что суждения античных авторов, подобные платоновским, следует понимать исключительно в их историческом и идейном контексте и не смешивать с современными либеральными или социалистическими идеями. И нужно обязательно учитывать, что античные политико-правовые доктрины пришли в Европу уже после их средневековой адаптации и интерпретации сквозь призму библейского сознания.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Annas, J. (1981) *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford.
- Cornford, F. (1907) *Thucydides Mythistoricus*. London.
- Mara, G. (2009) "Thucydides and Political Thought," *The Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought*. Cambridge: University Press, 96–125.
- Purshouse, L. (2006) *Plato's Republic. A Reader's Guide*. London.
- Rosen, St. (2005) *Plato's Republic. A Study*. New Haven & London: Yale University Press.
- Said, S. (2013) "Thucydides and the Masses," *Thucydides Between History and Literature*. Berlin, 199–224.
- Tamiolaki, M. (2013) "Ascribing Motivation in Thucydides. Between Historical Research and Literary Representation," *Thucydides Between History and Literature*. Berlin, 57–62.
- Tantlevskij, I. R.; Svetlov, R. V. (2014) "Essenes as Pythagoreans: Predestination in Pythagoreanism, Platonism and the Qumran Theology," *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 8.1, 54–66 (in Russian with an English summary).
- Бугай, Д. В. (2016) *Единство платоновского «Государства»*. Москва.
- Глухов, А. А. (2014) *Перехлест волны*. Москва.
- Пленков, О. Ю. (2014) *Истоки современности*. Санкт-Петербург.
- Поппер, К. (1991) *Открытое общество и его враги*. Москва.
- Тантлевский, И. Р.; Светлов, Р. В. (2014) «Ессеи как пифагорейцы. Предестинация в пифагореизме, платонизме и кумранской теологии», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 8.1, 54–66.

ПАРАДОКС ЛЖЕЦА И ПЕРВАЯ ТЕОРЕМА ГЕДЕЛЯ О НЕПОЛНОТЕ

В. В. ЦЕЛИЩЕВ

Новосибирский государственный университет
Институт философии и права, Сибирское отделение РАН
leitval@gmail.com

VITALY TSELISHCEV

Novosibirsk State University
Institute of Philosophy and Law, Siberian Branch, Russian Academy of Science

THE LIAR PARADOX AND GÖDEL'S FIRST INCOMPLETENESS THEOREM

ABSTRACT. The article critically analyzes the example of the incorrect application of meta-mathematics, in particular, Gödel's First incompleteness theorem, to the explication of the Liar Paradox by J. Barker. It is shown that an explication of this kind, doubting well known Tarki's definition of truth, is based on the erroneous use of key Gödel constructions - substitution idea and the diagonal lemma. The criticism of the proclamation by Barker of the explication of the Liar as a mathematical theorem shows certain limitations in demonstrating the heuristic analogy between the Liar's sentence and the Godelian sentence.

KEY WORDS: Liar paradox, Gödel's theorem, explication, truth predicate, self-reference

* Работа выполнена при поддержке Российского научного фонда, грант 16-18-10359.

Кризис оснований математики в начале XX века, приведший к возникновению знаменитой «троицы» в философии математики – логицизма Б. Рассела, интуиционизма Л. Брауэра и формализма Д. Гильберта – существенно изменил ландшафт современной философии. Поиски путей и способов разрешения парадоксов, поразивших наиболее надежный вид интеллектуальных конструкций – математику, в значительной степени ответственны за раскол мировой философии на аналитическую и континентальную ветви. Парадоксы обнаружили уязвимость рационального дискурса, выходящего за пределы собственно математики, и даже логики, уходя корнями в само употребление человеком языка. Это обстоятельство, ставшее общим местом в современной литературе, проявилось довольно рано, и стало предметом

дискуссий уже в античной философии. Прежде всего, имеется в виду Парадокс Лжеца, или Парадокс Эпименида. Первое упоминание о парадоксе появляется в «Новом Завете», где апостол Павел утверждал:

Из них же самих один стихотворец сказал: «Критяне всегда лжецы, злые звери, утробы ленивые» [Новый Завет, Послание к Титу Святого апостола Павла I. 12].¹

Несмотря на предельную простоту парадокса, его решения, до сих пор предложенные, не являются универсально принятыми, и с некоторого времени попытки таких решений, с помощью логико-математического аппарата, превратились в настоящую индустрию. «Лжец», как часто называется парадокс, демонстрирует завидную живучесть, будучи связан с такими фундаментальными понятиями как истина, самоотносимость, иерархии языков и многими другими.

Приписываемое обитателю Крита утверждение «Все критяне лжецы» не может быть ни истинным, ни ложным, поскольку любой выбор ведет к парадоксу. Для греков было странным прежде всего то, что осмысленное утверждение было лишено истинностного значения. Но само по себе утверждение «Все критяне лжецы» еще не представляет парадокса, поскольку оно может быть ложным, будучи контингентным. Но из него легко получается парадокс, имеющий вид логической необходимости, если принять внимание, что существуют критяне, которые говорят истину.

Четкая логическая форма парадоксу была придана Эвбулидом (IV вв. до н. э.), представителем Мегарской школы, которая была известна четкой логикой, с аргументацией в форме «да» и «нет» и постановкой парадоксов. Эвбулиду приписывается парадоксы о числе зерен, при которых получается куча, о «знании» человека в ином обличье, о том, можно ли потерять то, что не имеешь и т. д. Парадокс Лжеца является самым знаменитым из них.

Парадокс использовался Эвбулидом для критики традиции Платона и Аристотеля, которая касалась принятой в ней корреспондентной теории истины:

Эвбулид приглашал своих слушателей порассуждать о человеке, который говорит: «Я лгу» или «То, что я говорю, ложно». Согласно традиции Платона и Аристотеля, это истинно, если произносимое человеком ложно – это истинно, если оно само ложно – и ложно, если произносимое им не ложно – ложно, если истинно. Следовательно... это ведет к ситуации, когда произносимое нами об истинности или ложности влечет свою противоположность. Мы можем заметить

¹ В английской версии это звучит несколько более обстоятельно: «One of themselves, even a prophet of their own, said ‘Cretans are always liars, evil bests, lazy gluttons’.

также, что в этом примере аристотелевская односторонняя зависимость истинности или ложности суждений от соответствующих фактов не соблюдается, так как этими самыми фактами являются в точности истинность или ложность суждений. Этот «Парадокс Лжеца» интенсивно обсуждался в Античности и Средневековье, и до настоящих времен представляет серьезную проблему для каждого пытающегося дать удовлетворительную общую трактовку истины и лжи (Prior 1967, 224).

Парадокс Лжеца относится к классу так называемых «семантических парадоксов», если следовать современной терминологии, в отличие от «теоретико-множественных» парадоксов. Разделение парадоксов на два класса впервые было произведено Ф. Рамсеем, который называет Парадокс Лжеца (в виде «Я сейчас лгу») лингвистическим. В определенном смысле группа этих «лингвистических» парадоксов (группа «В» у Рамсея) более фундаментальна, чем теоретико-множественные парадоксы. В самом деле:

...противоречия группы В не являются чисто логическими и не могут быть сформулированы в одних логических терминах, ибо все они содержат некоторую отсылку к мысли, языку или символизму, которые являются не формальными, но эмпирическими терминами. Поэтому своим возникновением они могут быть обязаны не ошибочной логике или математике, но ошибочным идеям, касающимся мысли и языка (Рамсей 2011, 38).

Вопреки заветам Рамсея, Парадокс Лжеца на протяжении длительного времени пытаются решить как раз логико-математическими средствами. Одним из наиболее важных направлений подобного толка является использование концепций иерархии языков и истины в формализованных языках А. Тарского (Sher 2002). Теория Тарского является логико-математической теорией, и поэтому неизбежен перевод версии парадокса в обыденном языке в формальный язык с четкой логической структурой. Среди способов подобного перевода определенную роль играет сходство с идеями, воплощенными в доказательстве Первой теоремы о неполноте Геделя. В этом отношении характерно замечание Г. Серени:

Факт, что теорема Геделя и парадокс Лжеца близко соотносятся, не только хорошо известен, но является даже общим представлением логического сообщества. На самом деле, почти каждая более или менее формальная трактовка теоремы делает ссылку на эту связь. Да и сам Гедель не стал исключением, сделал замечание в статье, анонсируя свой результат. «Аналогия между этим результатом и антиномией Ришара бросается в глаза; есть также близкое родство с антиномией «Лжеца»... здесь мы сталкиваемся с предложением, которое утверждает свою собственную недоказуемость». В свете того факта, что существование такой связи является вещью общепризнанной, еще более удивительным фактом является то, что очень мало исследовано о точной природе

этой связи, как раз в силу того, что она имеет вид скорее некоторого сходства или аналогии (Sereny 2003, 3).

В парадоксе «Лжеца» ведущей идеей является самореференция, то есть указание предложения на самого себя. Цитированное выше замечание Геделя, которое часто интерпретируется как признание эффекта самореферентности, в настоящее время считается в лучшем случае эвристическим (Buldt 2016). При замене истины понятием доказательства парадокс исчезает, и аналогия рушится. Рассматривая аналогию «Лжеца» и Первой теоремы Геделя, ван Хейеноорт так описывает в самых общих чертах структуру геделевского доказательства:

Аналогия с парадоксом «Лжеца» очевидна, но есть важные ограничения на эту аналогию. Если посредством всякого рода известных способов мы делаем предложение, утверждающее «Я не истинно», мы получаем парадокс: предложение влечет свое отрицание; отрицание влечет предложение. Но если мы как-то сконструируем предложение «Я не доказуемо», парадокс не возникает. Обозначим через g предложение, и в отношении понятия «доказательства» просто предположим, что ничто из доказуемого не может быть ложным. Если бы g было доказуемым, оно было бы ложным, отсюда, оно не доказуемо. Следовательно, оно не доказуемо и истинно (поскольку это именно то, что оно утверждает). Отрицание g , которое устанавливает, что оно доказуемо, ложно, отсюда оно также не доказуемо. Мы скользим вдоль парадокса, никогда не впадая в него истинно. Предложение g недоказуемо и истинно; его отрицание недоказуемо и ложно. Единственное обстоятельство, которое приводит к этому удивительному результату, это введение различия между «истинно» и «доказуемо». Если отказаться от этого различия, возникает парадокс (van Heijenoort 1967, 352).

Таким образом, аналогия является лишь аналогией, и лобовое использование Первой теоремы Геделя о неполноте для разрешения парадокса Лжеца является рискованным предприятием. Тем более, что современные доказательства Теоремы отличаются от исходного геделевского, в частности, на передний план выходит Диагональная Лемма, использование которой для разрешения парадокса Лжеца требует осторожности. Между тем, достаточно часто подобная осторожность при попытках применить современную логическую технику к разрешению философских проблем не соблюдается, в частности, при экспликациях самого парадокса, когда используются некоторые концепции метаматематики. В этом отношении показательна недавняя полемика между Дж. Баркером (2009) и Д. Джэкетом (2010).

Экпликация и тем более разрешение парадокса формальными средствами требует осторожности как в самой манере перевода от обыденного языка к формальной системе, так и использования результатов относитель-

но этой самой формальной системы. Особенно это важно при привлечении одного из важнейших результатов в математической логике – теорем Геделя о неполноте арифметики. Один из участников полемики, Дж. Баркер, пренебрег осторожностью в этом вопросе, претендуя на понимание природы Парадокса Лжеца. Пример аргументации Баркера показателен в двух аспектах. Во-первых, она является очередным примером злоупотреблений в интерпретации теорем Геделя в попытках приспособить их к решению Парадокса Лжеца, и во-вторых, она создает иллюзию глубины апелляцией к деталям метаматематики, представляя по существу плохо организованное сочетание логической техники и непоследовательности в мышлении. Цель данной статьи состоит в анализе ошибочности привлечения теорем Геделя в качестве поддержки аргументации о разрешении Парадокса Лжеца (далее «Лжец»). (Для удобства читателя нумерация формул соответствует указанной выше статье Дж. Баркера).

Джэкет и Баркер в своей полемике расходятся во мнении, какое формальное утверждение лучше схватывает природу Лжеца, представленного в обыденном языке в такой форме:

(1) Предложение (1) не истинно.

Парадоксальность ситуации очевидна, когда из истинности (1) мы извлекаем его ложность, а из ложности – истинность. Для обнаружения истоков парадокса оба соглашаются в том, речь должна идти о формуле, которая свяжет само парадоксальное предложение с упоминанием его как ложного, или же отрицанием его истинности, скажем, в такой форме:

(2) $L \rightarrow \neg \text{TRUE} (*L*)$

где L – предложение Лжеца, TRUE – предикат истины, $*L*$ – упоминание предложения L (термин «упоминание» – в контексте противопоставления упоминания и употребления) (Куайн 2010). Упоминание может принимать различные формы, среди которых можно назвать закавычивание и геделевскую нумерацию. В контексте данного анализа систематическое смешение этих двух видов упоминания является существенным фактором. Предложение (2) говорит, в переводе на естественный язык, что если L , тогда L не истинно. Это вполне совпадает с интуитивной формулировкой (1). Отметим, что предикат TRUE является частью сигнатуры некоторого не специфицированного языка.

Однако вполне приемлемой экспликацией Лжеца может служить не условное предложение (2), а более жесткое двустороннее условие, а именно

(3) $L \leftrightarrow \neg \text{TRUE} (*L*)$

Это главный пункт расхождения Баркера и Джэкета; первый из них предпочитает (3), в то время как второй предпочитает (2). Как оказывается, кажущееся с первого взгляда незначительным различие (2) и (3) скрывает принципиально разные подходы и возможности применения метаматематической техники к ним. Утверждения (2) и (3) имеют разный логический статус, но не сами по себе, а в контексте соображений об их непротиворечивости. Баркер полагает, что более полное представление о силе (2) и (3) получается только при их использовании совместно с нелогической посылкой, а именно с т. н. Схемой Раскавычивания, ассоциируемой с Т-схемой Тарского в его семантической концепции истины (Ray 2002).

$$(4) \text{ TRUE } (*A*) \rightarrow A$$

При присоединении Схемы Раскавычивания обретает некоторый смысл предполагаемый предикат истины TRUE, о котором при его введении в (2) и (3) мало что сказано. Не оговорено, какова при этом формальная система, и что еще более важно, неясна область применения предиката истины. В применении к предложению Лжеца, Схема Раскавычивания принимает вид

$$(5) \text{ TRUE } (*L*) \rightarrow L.$$

Легко показать, что комбинация (3) + (4) приводит к противоречию, в то время как комбинация (2)+(4) к противоречию не приводит. Джэкет (Jacquette 2007) полагает, что именно в отсутствии противоречия комбинации (2) + (4) «зарыта собака»: коль скоро экспликация парадокса есть экспликация противоречия, то вывод этой комбинации должен быть противоречивым. А поскольку такого противоречия нет, Парадокс Лжеца блокирован. Тем самым показано, что разрешения парадокса надо искать на пути экспликации его через (2). На этой стадии становится ясна важность различения (2) и (3), поскольку принятие каждого из них ведет к разным пониманиям природы парадокса. Мы не останавливаемся на способе решения Джэкетом Лжеца. Интерес представляет аргументация его оппонента Баркера, который предлагает в качестве причин парадоксальности Лжеца ревизию некоторых фундаментальных положений логической семантики, претендуя на углубление понимания природы парадокса через применение метаматематической техники.

Баркер принимает в качестве экспликации Лжеца (3). Но поскольку оно не ведет к искомому противоречию (это все-таки парадокс), причину парадоксальности надо искать в другом, а именно, в Схеме Раскавычивания (4). При таком подходе парадоксальность Лжеца принимает еще более сильный вид, потому что отрицание Схемы Раскавычивания является слишком радикальным шагом. Но именно эта радикальность и озадачивает: сама идея от-

каза от хорошо понятого принципа логической семантики, а именно, отказа от Схемы Раскавычивания крайне странна. Но в этом и состоит, с точки зрения Баркера, парадоксальность некоторых вещей, связанных с использованием языка: другими словами, перед вами Парадокс Лжеца! (Barker 2009).

Предполагается, что в основе парадоксов типа Лжеца, лежит механизм самореференции, механизм которой в существенной степени зависит от того, как осуществляется указание - собственными именами или определенными дескрипциями (Sainsbury 2008). Сами по себе (2) и (3) мало что могут сказать о механизме указания. По этой причине Баркер оставляет на время в стороне предпочитаемую им схему (3) в качестве экспликации Лжеца, и предлагает еще один вариант экспликации, в которой, как он полагает, более прозрачна роль понятия референции. Но это не значит, что ему не понадобится экспликация (3), которую он приберегает для использования на более поздних этапах своей аргументации. Здесь сразу надо отметить фундаментальный недостаток аргументации Баркера. Он использует две экспликации, подключая в довольно произвольном порядке то одну, то другую, ничего не говоря об их совместимости или согласованности, что можно считать слабостью или даже серьезным недостатком уже на данном этапе рассмотрения.

Новая экспликация Лжеца представлена предложением (опять-таки, мы сохраняем для удобства нумерацию формул, использованной в упомянутой статье Баркера)

$$(8) \neg \text{TRUE}(a),$$

где a есть собственное имя, которое обозначает само предложение (8). Обстоятельство обозначения собственным именем a предложения (8), то есть, акт самореференции, может быть выражен как

$$(9) a = * \neg \text{TRUE}(a) *$$

С точки зрения Баркера, (9) есть одна из экспликаций Лжеца, наряду с (2) и (3). Поскольку по-настоящему Лжец в случае (2) и (3) получается присоединением Схемы Раскавычивания (4), вполне естественно попытаться сделать это для случая (9). Теперь пример Схемы Раскавычивания, подстановкой в (4) вместо A предложения $\neg \text{TRUE}(a)$, принимает вид

$$(10) \text{TRUE}(*\text{TRUE}(a)* \leftrightarrow \neg \text{TRUE}(a)$$

Предложения (9) и (10) дают противоречие

$$(11) \text{TRUE}(a) \leftrightarrow \neg \text{TRUE}(a).$$

Мы получили, по мысли Баркера, желаемый результат для объявления (9) реальным конкурентом (2) и (3), потому что комбинация (9) + (4) парадоксальна.

Такой вывод гарантируется логикой первого порядка, как то заявляется Баркером. Вопрос состоит в том, насколько законно подставлять вместо А предложение $\neg \text{TRUE}(a)$ в Схему Раскавычивания, поскольку сам предикат TRUE (определение которого так пока и не введено) может включать (явно или неявно) референцию, что усложняет, и быть может, искажает аргументацию. Но и без этих соображений ясно, что использование собственных имен в самореферентных контекстах может привести к другим проблемам. Действительно, при указании символом предложения требуется не навешивание «ярлыка» в виде собственного имени, а описание указываемого предложения. Другими словами, для того, чтобы (9) было истинным конкурентом (2) и (3), требуется использование для указания определенных дескрипций, а не имен.

Противоречивость комбинации (9) + (4) может объясняться либо неправомерностью использования, как и прежде, Схемы Раскавычивания, либо представлением (9) как экспликации Лжеца. Трудности в отношении последнего варианта лежат в попытке объяснения, почему собственное имя *a* не может быть использовано для указания предложения, в которое оно само входит. Баркер избегает такого рода объяснений, просто переходя к альтернативе с использованием вместо собственного имени определенной дескрипции.

Введение в рассмотрение дескрипций, требующее соблюдения для них условий единственности указания, приводит к формуле, которая является, по убеждению Баркера, самореферентной и парадоксальной в смысле Лжеца, говорящей, что она не истинна (Barker 2009, 11–13):

$$(13) \forall x (Dx \leftrightarrow x = *L^*)$$

где Dx дескрипция предложения. (13) немедленно дает, по мысли Баркера, искомое утверждение

$$(14) L \leftrightarrow \neg \text{TRUE}(*L^*).$$

Однако, он тут же оставляет ее, апеллируя к другому способу создания самореферентных предложений, ссылаясь на предложенный Геделем способ при доказательстве Первой теоремы о неполноте. Речь идет о хорошо известном построении функции Sub, одной из главных компонент в конструировании геделева предложения (Berto 2009, 89–94). Аргументами функции Sub (*m*, *n*, *p*) являются геделевы числа. Смысл функции таков: она дает код формулы, получаемой из формулы с кодом *m*, подстановкой в нее

вместо свободных переменных с кодом n , числовых значений p . Баркер модифицирует Sub , конструируя так, чтобы получить для некоторых формул F и G утверждение, равносильное арифметической функции:

$$(16) \quad \forall z (\text{Sub}(*F(x)*, *G*, z) \leftrightarrow z = *F(*G*)*)$$

Если это и является корректной модификацией Sub , возникают вопросы относительно смысла полученной формулы. Неоднозначность косвенного указания при закавычивании переходит у Баркера в геделевскую нумерацию. С самого начала своей аргументации Баркер прибегает к неоднозначности в этом вопросе: неясно, что он имеет в виду - имена предложений или геделевы числа этих предложений. Построение парадоксальных самореферентных предложений возможно для естественного языка, и как показывает, например, парадокс Куайна [Quine 1966], при этом отчетливо выделяется идея диагонализации. Но Баркер претендует на формальную экспликацию Лжеца, и ему нужна уже геделева нумерация. Но в этом случае возникает сонм вопросов относительно понимания Sub , о том, является ли она примитивно рекурсивной, выразима ли она и является ли представимой. Все эти вопросы имеют смысл относительно формальной системы, и тут Баркер загадочно молчалив. Что не мешает ему конструировать с помощью Sub в его формулировке новую формулу

$$(21) \quad \forall z (D(z) \leftrightarrow * \exists z (D(z) \& \neg \text{TRUE}(z))*),$$

символы которой не привязаны ни к какой конкретной формальной системе. Озадачивает тут смешение чисто синтаксической конструкции Sub и семантического предиката TRUE . Формула (21) получается через формулу $H(x) \equiv \exists z (\text{Sub}(x, x, z) \& \neg \text{TRUE}(z))$, затем, через $D(z)$ обозначается формула $\text{Sub}(*H(x)*, *H(x)*, z) \& \neg \text{TRUE}(z)$. Очевидна странность полученной формулы, которая оказывается эквивалентной формуле (13). И это все для того, чтобы показать, что (21), а значит, и (16), входит в конфликт со Схемой Раскавычивания (4). Это должно быть аргументом о неприемлемости этой схемы. Каков же итог этого всего предприятия?

Предыдущее обсуждение является несколько техническим, но вот его итог. Поскольку в нашем формальном языке мы имеем формулу для подстановки, которая удовлетворяет (16), мы оказались способны сконструировать формулу $D(x)$, которая однозначно единственным образом обозначает предложение L , которое в свою очередь говорит, что объект, обозначаемый через $D(x)$, – то есть, самом предложение L , не истинно (Barker 2009, 14).

Далее, следует фраза, которая раскрывает еще одну скрытую цель предприятия.

Таким образом, поскольку мы имеем (16), мы можем сконструировать Лжеца в строгом, в терминах двустороннего условного предложения, удовлетворяющего (3). Так как двустороннее условие логически несовместимо со Схемой Раскавычивания (4), то же относится и к (16) (Barker 2009, 14).

Таким образом, Баркер демонстрирует, что главная цель экспликации Лжеца достигнута, и ею является схема (3). Теперь самое время задать вопрос, откуда взялось двустороннее условное утверждение? Баркер хочет произвести впечатление, что это является естественным выводом из всей предложенной им машинерии, и таким образом, его конструкция представляет убедительную общую картину природы Лжеца. Но на самом деле мы имеем типичный вариант *ad hoc* аргументации. Действительно, двустороннее условие взялось из своеобразной формулировки Баркером функции Sub (16). Дело в том, что Sub не имеет прямого отношения к (3), поскольку (16) и (3) решают разные задачи, и подгонка (16) под (3) делает все предприятие подозрительным: Sub оказывается одновременно средством для получения дескрипции и двустороннего условия, совпадение, не слишком впечатляющее и даже подозрительное.

Наконец, диагонализация функции Sub (x, y, z), превращающая ее в Sub (x, x, z), требует понимания того, что одно и то же число используется двумя различными способами (что и является сутью операции диагонализации). Число x является одновременно исходным геделевым числом формулы, и числом, которое подставляется вместо свободной переменной (Hofstadter 1979, 446). Все эти тонкости, нужные для конструирования геделева предложения, становятся ненужными в использовании Sub Баркером, что и приводит к мысли об искусственности его аргументации. Ее суть, как уже говорилось выше, состоит в следующем: все три последовательно порождаемые предложения – (9), (13) и (16) – дают противоречия в комбинации со Схемой Раскавычивания. Поскольку эта тройка и Схема являются вполне обоснованными, мы имеем фундаментальное затруднение. Это затруднение и есть парадокс – мы не можем выбрать между тройкой (9), (13), (16) и Схемой Раскавычивания. И этот парадокс и составляет суть Парадокса Лжеца. Поскольку кажущаяся Баркеру неотразимость (9), (13) и (16) основывается на (3), предлагаемая Д. Джеккетом экспликация Лжеца через условное предложение (2) не проходит.

Не подвергая анализу аргументацию Джеккета, тем не менее можно сказать, что ее опровержение Баркером корректно, поскольку в ней, как уже частично показано нами, есть множество нечетких положений и лакун. Постепенное развертывание ключевого положения от (9) к (16) включает все большее число концепций, которые употребляются вне контекста, без пони-

мания условий их применимости, и без соотнесения с четко определенным формализмом. В частности, Баркером не сформулирована формальная система, в которой его построения значимы, и смешение синтаксических и семантических аспектов формализма является решающим недостатком его подхода к экспликации Лжеца. Очевидно, понимая уязвимость подобного рода, Баркер апеллирует все-таки на определенном этапе к известной формальной системе – Арифметике Пеано, делая при этом еще большие ошибки.

Конечной целью Баркера является утверждение (3) в качестве основы экспликации природы Лжеца. Очевидно, утомившись от более или менее косвенных подтверждений правильности этого тезиса, он переходит практически в лобовую атаку, объявляя, что (3) является доказуемой формулой в Арифметике Пеано. Здесь есть две «новости»: во-первых, специфицируется формальная система, вместо которой в предыдущих поисках был некоторый неопределенный язык K , и во-вторых, Баркер совершает очередной экскурс в метаматематику, апеллируя к Диагональной Лемме. Этого можно было ожидать, поскольку намеренная неоднозначность в отношении природы имен должна была разрешиться в пользу геделевской нумерации. Далее, им задается спецификация языка K как языка арифметики. Этот язык обогащается предикатом истины TRUE, и в этом последнем Баркер находит доказательство утверждения (3) $L \leftrightarrow \neg \text{TRUE} (*L*)$.

Этот смелый шаг, детали которого будут рассмотрены позднее, с самого начала является полным игнорированием результатов метаматематики. Из теоремы Тарского о неопределимости истины в достаточно сильных формальных системах (Tarski 1983), в частности, Арифметике Пеано, следует невозможность непротиворечивости этой системы с определенным в ней предикатом истины (Smullyan 1991).

Более того, Диагональная Лемма не может быть использована для создания Парадокса Лжеца. Чтобы доказать первую теорему Геделя о неполноте, конструируется предложение « x не может быть доказано». Но для того, чтобы создать Парадокс Лжеца, требуется формально построить функцию «Предложение x ложно». Диагонализация показывает, что есть некоторые функции, которые невозможно присвоить геделев номер. Это означает, что некоторые функции не могут быть формально построены. «Предложение x ложно» является одной из этих функций.

Уже одного этого факта вполне достаточно, чтобы объявить стратегию Баркера бессмысленной. Однако представляет интерес, каким образом осуществляется злоупотребление Первой теоремой Геделя о неполноте, одно из многих злоупотреблений, связанных с метаматематикой.

В предлагаемом Баркером языке, преподносимым им как Арифметика Пеано с предикатом истины, общая схема Диагональной Леммы в виде $A \leftrightarrow F(*A*)$ принимает при выборе предиката $\neg \text{TRUE}$ и предложения L следующий вид:

$$L \leftrightarrow \neg \text{TRUE}(*L*)$$

Такая апелляция к Диагональной Лемме является абсолютно неоправданной. Как известно, выбор предиката должен быть весьма осмотрительным, отвечающим ряду требований, о которых Баркер вообще не говорит ничего. Далее, поскольку не показано, что само предложение L является диагонализиремым, вся затея Баркера становится бессмысленной.

Но, похоже, что если выводы Баркера противоречат установленным результатам метаматематики, тем хуже для метаматематики. Действительно, в попытках эксплицировать Лжеца ему приходится идти на шаги, радикальность которых выходит за пределы собственно строгого логического разговора:

Схема Раскавычивания [в данном контексте (4)] ...логически несовместима с Арифметикой Пеано... Используя Диагональную Лемму, мы можем показать, что предложение L [языка арифметики плюс предикат истины], такое как двойное условие $L \leftrightarrow \neg \text{TRUE}(*L*)$ есть теорема Арифметики Пеано... [Это утверждение] логически несовместимо с предложением $L \rightarrow \neg \text{TRUE}(*L*)$, которое, конечно же, является примером Схемы Раскавычивания. ...Вся эта конструкция есть в существенной степени драматический способ демонстрации, что Схема Раскавычивания потерпела неудачу (Barker 2009, 17).

При таком понимании ситуации (3) объявляется математической теоремой (!), которую невозможно отвергнуть. Поскольку (3) конкурировала с предложенной Джэкетом экспликацией Лжеца в виде (2), утверждение (3) является предпочтительным. Но возникает вопрос, в чем собственно предпочтительным. И тут мы являемся свидетелями странного кульбита. Поначалу (3) выдвигается в качестве экспликации Лжеца, некоторого рода пробной гипотезы, в пользу которой приводится довольно обстоятельная (хотя и ошибочная) аргументация, связанная с ролью собственных имен и необходимостью их замены определенными дескрипциями. В ходе этой аргументации используется (опять-таки ошибочно) конструкция функции Sub, фигурирующая в доказательстве Первой теоремы Геделя. И вдруг (3) объявляется математической теоремой. Если это так (а это попросту неверно), зачем нужно было «городить огород» предварительными рассуждениями, если математическая достоверность является гарантией правильности (3)? Судя по всему, для Баркера является приятным сюрпризом, что выдвигнутая им гипотеза в отношении экспликации Лжеца оказалась теоремой, то ли в результате предустановленной гармонии, то ли абсолютно случайно.

Ясно, что в методологическом отношении такой анализ Парадокса Лжеца неприемлем. Равно неприемлема и апелляция к метаматематическим результатам, плохо понятым и неверно использованным. В текстах Баркера можно найти множество огрехов, некоторые из которых рассмотрены в данной статье, но вольное обращение с метаматематикой обращает на себя особое внимание в связи с Первой теоремой Геделя. Использование аналогии этой теоремы с формулировкой Лжеца требует тщательности, отсутствие которой нивелирует даже самые смелые спекуляции о природе Парадокса Лжеца.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Куайн, У. (2010) «Референция и модальность», Куайн, У. *С точки зрения логики*. Пер. В. А. Суровцева. Москва: Канон+.
- Рамсей, Ф. (2011) «Основания математики», Рамсей, Ф. *Философские работы*. Пер. В. А. Суровцева. М.: Канон+.
- Barker, J. (2009) "Disquotation, Conditionals, and the Liar," *Polish Journal of Philosophy* 3.1, 5–21.
- Berto, F. (2009) *There Is Something about Gödel: The Complete Guide to the Incompleteness Theorems*. Oxford: Wiley-Blackwell, 89–94.
- Buldt, B. (2016) "On Fixed Points, Diagonalization, and Self-Reference," *Von Rang und Namen. Essays in Honour of Wolfgang Spohn*, ed. by W. Freitag et al. Munster: Mentis, 47–63.
- Hofstadter, D. (1979) *Gödel. Escher. Bach*. New York: Harvester Press.
- Jacquette, D. (2010) "Liar Paradox and Substitution into Intensional Contexts," *Polish Journal of Philosophy* 4.1, 119–147.
- Jacquette, D. (2007–2010) "Denying the Liar," *Polish Journal of Philosophy* 1.1 (2007) 91–98; 4.1 (2010) 119–147.
- Prior, A. N. (1967) "Correspondence Theory of Truth," *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. by P. Edwards. V. 2 New York: The MacMillan Company & Free Press, 224.
- Ray, G. (2002) "Truth, the Liar, and Tarskian Truth Definition," *A Companion to Philosophical Logic*, ed. by D. Jacquette. Oxford: Blackwell Publishers, 164–176.
- Quine, W. V. (1966) "The Ways of Paradox," Quine, W. V. *The Ways of Paradox and Other Essays*. New York: Random House.
- Sainsbury, R. M. (2008) "The Essence of Reference," *Oxford Handbook of Philosophy of Language*, ed. by E. Lepore and B. Smith Oxford: Clarendon Press, 393–421.
- Sereny, G. (2003) "Gödel, Tarski, Church and the Liar," *Bulletin of Symbolic Logic* 9.1, 3–25.
- Sher, G. (2002) "Truth, the Liar, and Tarski's Semantics," *A Companion to Philosophical Logic*, ed. by D. Jacquette. Oxford: Blackwell Publishers, 145–163.
- Smullyan, R. (1991) *Gödel's Incompleteness Theorems*. New York: Oxford University Press.
- Tarski, A. (1983) *Logic, Semantics, Metamathematics*. New York: Hackett.
- Van Heijenoort, J. (1967) "Gödel's Theorem," *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. by P. Edwards. V. 2 New York: The MacMillan Company & Free Press, 352.

ГРЕЧЕСКАЯ АРИФМОЛОГИЯ: ПИФАГОР ИЛИ ПЛАТОН?

Л. Я. Жмудь

Санкт-Петербургский филиал Института истории естествознания
и техники им. С. И. Вавилова РАН

lzhmud@spbu.ru

LEONID ZHMUD

Saint Petersburg Branch of the Institute for the History of Science and Technology,
Russian Academy of Sciences

GREEK ARITHMOLOGY: PYTHAGORAS OR PLATO?

ABSTRACT. This essay considers the origins of the arithmological genre, the first specimen of which was an anonymous Neopythagorean treatise of the first century BCE. Arithmology as a special genre of philosophical writings dealing with the properties of the first ten numbers should be distinguished from number symbolism, which is a universal cultural phenomenon related to individual significant numbers (three, seven, etc.). As our analysis shows, the philosophical foundations of arithmology were laid down in the treatise of Plato's successor Speusippus *On Pythagorean Numbers*, who relied on the Platonic doctrine of the ten ideal numbers, whereas in ancient Pythagoreanism arithmological notions, unlike number symbolism, are not attested. In the first century BCE, an epoch of revival of Platonism and Aristotelianism, Speusippus' ideas received a second birth, thus marking the beginning of arithmology as a popular genre.

KEYWORDS: Arithmology, number symbolism, Pythagoreanism, Neopythagoreanism, Platonism, early Academy.

* Zhmud, L. (2016) "Greek Arithmology: Pythagoras or Plato?" A.-B. Renger, A. Stavru, eds. *Pythagorean Knowledge from the Ancient to the Modern World: Askesis, Religion, Science*. Wiesbaden, 31–336. Авторизованный пер. с англ. А. С. Афонасиной.

**Статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ «Социокультурный анализ эллинистической науки» (№ 15-03-00213).

1. Проблема

Речь в этой статье пойдет о том жанре древнегреческих и латинских сочинений, которые принято называть арифмологическими. Самый известный образец этого жанра – *Теологумены арифметики*, небольшой анонимный трактат

тат IV в. н. э., повествующий об удивительных свойствах первых десяти чисел. Этот трактат, ошибочно приписанный Ямвлиху, напрямую связан с двумя более ранними сочинениями: сохранившимся трактатом учителя Ямвлиха Анатолия *О декаде* и утраченной работой *Теологумены арифметики* неопифагорейца Никомаха Герасского. Несколько цитат из него будет достаточно, чтобы составить представление о характере этого жанра:

Пифагорейцы называли единицу умом (*noüs*), уподобляя его одному; а среди добродетелей они уподобляли единицу здравомыслию, ведь правильное – одно (6).

Двойка – элемент вселенского устройства, противоположный единице и потому гармонически с ней сочетающийся, как некая материя с формой (9).

Некоторые называют тройку первым совершенным нечётным числом, поскольку оно первым знаменует всё целиком: начало, середину и конец. Обозначая тройкой исключительное, говорят о трижды счастливых и трижды блаженных. Молитвы и возлияния совершаются трижды. Тройка есть образ плоскости и первая основа треугольников, ибо их три вида: равносторонний, равнобедренный и разносторонний (17).¹

Подобного рода рассуждения о философских, теологических и математических свойствах первых десяти чисел и составляют основную массу арифмологических работ и отрывков из них.

Хотя термин «арифмология» широко представлен в научной литературе, его значение все же расплывчато. Чтобы избежать недопонимания, я бы хотел напомнить читателю его изначальное и, что важно, нормативное значение. Оно было дано А. Деляттом (Delatte 1915, 139), который в своей книге о пифагорейской литературе обозначил арифмологию как «жанр заметок о формировании, значении и важности первых десяти чисел, в которых серьезное научное исследование смешано с религиозными и философскими фантазиями». Таким образом, с самого начала термин «арифмология» применялся к *специфическому жанру нематематических сочинений о первых десяти числах*. Именно в этом значении арифмология обычно понималась после Делятта, например, Ф. Роббинсом,² который в 1920-х гг. изучил большую часть греческих и латинских арифмологических текстов, начиная от времени Варрона (116–28 до н.э.) и вплоть до ранневизантийских авторов, и выявил их общего предшественника: псевдопифагорейский трактат, вероятно, конца II или начала I в. до н. э. Полученные Роббинсом результаты стали общепринятыми, дав широкое распространение термину «арифмология», а отстаиваемая им и Деляттом точка зрения о том, что этот жанр вос-

¹ *Теологумены арифметики*, пер. А. И. Щетникова, с изменениями.

² Robbins 1920, 309 n. 1; Robbins 1921. Штэле (Staeble 1931, 1–2) также придерживался определения Делятта.

ходит к Пифагору и древним пифагорейцам, лишь укрепила уже доминировавшее мнение по этому вопросу. Правда, Делятт допускал, что первым образцом этого жанра был небольшой трактат *О пифагорейских числах*, написанный племянником Платона Спевсиппом, а Роббинс подтверждал свой тезис ссылками на фрагменты и названия книг Филолая и Архита, которые сейчас повсеместно признаются подложными.³ К. Штэле (Staeble 1931, 3–5) в своем содержательном исследовании арифмологии Филона Александрийского и поздних параллелей к нему склонялся скорее к тому, чтобы рассматривать раннюю Академию в качестве *Sitz im Leben* арифмологии, но не развил эту идею. Поэтому цель данной работы состоит в том, чтобы показать следующее:

1) позднеэллинистический псевдопифагорейский трактат *Anonymus Arithmologicus* (далее *An. Ar.*) скрывал под маской аутентичного пифагореизма вариант среднего платонизма, разделяя, таким образом, особенности большинства псевдо- и неопифагорейских произведений I в. до н. э. – I в. н. э.;⁴

2) арифмология как система была создана в ранней Академии; главный импульс к ее формированию исходил от Платона, в особенности от его неписаного учения о десяти идеальных числах;

3) интерес пифагорейцев к значимым числам порожден традиционным греческим числовым символизмом; даже если пифагорейский числовой символизм и оказал влияние на Платона и его учеников, что совсем не очевидно, он, тем не менее, отличался от арифмологии.

2. Что такое арифмология?

Рассмотрение арифмологии следует начать с нескольких общих замечаний о природе этого явления. Арифмологию как литературный жанр легко отличить от более распространенного культурного феномена, обычно называемого числовым символизмом (*die Zahlensymbolik* немецкой философии начала XIX в.), который в древней Греции дал начало разнообразным практикам, таким как медицинские прогнозы, основанные на четных и нечетных числах, эмбриологические календари, изопсефизм и т. д.⁵ Тем не менее некоторые ученые не видят большой разницы между арифмологией и чис-

³ Delatte 1915, 140; Robbins 1926, 90.

⁴ Об этом см. Zhmud 2017.

⁵ Другое название этого явления, «нумерология» (зафиксированное с 1907 г.), покрывает еще более широкую область, куда входит множество современных параматематических фантазий вроде пирамидологии и т. д. См. критическое исследование видного математика: Dudley 1997.

ловым символизмом и используют эти понятия взаимозаменяемо;⁶ другие определяют их, соответственно, как «совокупность учений» и «метод, посредством которого эти учения применяются»,⁷ что вряд ли может помочь в работе. Что действительно важно, так это, конечно же, не терминология как таковая, а необходимость проводить различие между самой общей психологической установкой, с одной стороны, и ее специфическим литературным воплощением, с другой. Числовой символизм укоренен в человеческой природе⁸ и поэтому распространен повсеместно. Он восходит к дописьменному периоду,⁹ в то время как арифмология появляется в древней Греции в конкретное время и в конкретном окружении, так что каждый античный арифмологический текст или фрагмент демонстрирует очевидное родство со своим далеким предшественником. Так, все полностью сохранившиеся греческие арифмологические тексты, длинные или короткие, начинаются с единицы и доходят до десятки; арифмологические фрагменты предполагают ту же структуру. Единственным заметным исключением является Филон Александрийский: в своей несохранившейся работе *О числах* он комментирует практически каждое число, упомянутое в иудейском Священном Писании; и все же большинство его спекуляций ограничено первыми десятью числами (Staehele 1931).

Традиционный числовой символизм, будь то ближневосточный или греческий, связан с отдельными значимыми числами, такими как три,¹⁰ семь или девять,¹¹ которые обрели свое особое значение до и помимо всякой философии. В рамках числового символизма числа еще не связаны с декадой, они наделены своим собственным независимым смыслом, в то время как арифмология организует их в систему первых десяти чисел и трактует как их чисто математические свойства, так и философские и теологические смыслы. В арифмологии каждое число становится членом арифметической прогрессии

⁶ Как, например, Burkert 1972, 466 n. 2; Kalvesmaki 2013, 5.

⁷ Runia 2001, 26–27.

⁸ В своей знаменитой статье о числе семь когнитивный психолог Джордж Миллер (Miller 1956) объясняет его вездесущность объемом нашей оперативной памяти. См. также Zvi 1988.

⁹ Богатый материал был собран Буркертом (Burkert 1972, 466–474).

¹⁰ О триаде см. фундаментальную монографию Узенера (Usener 1903). См. также Lease 1919, который приводит впечатляющее количество примеров, среди которых «даже грамматика с тремя лицами, тремя числами, тремя залогами, тремя родами, тремя степенями сравнения, тремя видами ударений, и т.д.» (67); Mehrlein 1959.

¹¹ Древний Ближний восток: Dawson 1927; Reinhold 2008. Греция: Roscher 1904; Roscher 1906.

от одного до десяти: единица – это начало чисел, двойка – первое четное число, тройка – первое нечетное число, четверка – первое квадратное число, а десятка – совершенное число, содержащее в себе всю природу чисел. В то время как числовой символизм фокусируется на разных соответствиях чисел вещам внешнего мира (три Мойры, четыре времени года, семь звезд Медведицы, девять Муз), арифмология, сохраняя этот фокус, демонстрирует особый интерес к тем свойствам чисел, которые легко поддаются параматематическим интерпретациям: четное, нечетное, простое, составное и т. д. Двойка представляется первым женским числом, тройка – первым мужским, поскольку четное и нечетное ассоциируются с женским и мужским, пятерка – это число брака, а семерка – Дева Афина, поскольку внутри декады она ничего не порождает и никем не порождается, и т. д. Таким образом, в арифмологии числа составляют независимый уровень реальности, так что этот жанр не мог зародиться ранее того, как Платон развил свою теорию двух миров, видимого и умопостигаемого, мира физических вещей и мира идей, а его наследники, Спевсипп и Ксенократ, заменили идеальные числа математическими или объединили идеи и числа.

Арифмология не отвергает традиционное толкование отдельных значимых чисел, но включает их в свою собственную систему. Так, приведенное выше описание триады из *Теологумен арифметики* восходит к сообщению Аристотеля о том, что пифагорейцы считали триаду числом «всего» (*Phys.* 268a10–20), а это представление, в свою очередь, имеет доисторическое происхождение. Известная элегия Солона о семилетних циклах возраста мужчины (fr. 17 Diehl) явно или неявно встречается во многих арифмологических произведениях. Так называемые эмбриологические календари, в которых производятся подсчеты развития плода, основывались, как и схема Солона, на числе семь; они были известны греческой медицине и философии с V в. до н. э. (подробнее, см. ниже, с. 450 сл.). Позже эта практика частью вошла в арифмологическую литературу,¹² а частью была развита медицинскими авторами.¹³ Со временем арифмология аккумулировала многие из этих традиционных верований; важно, однако, не упустить из вида того, что она отнюдь не вытеснила числовой символизм из его традиционной ниши. Числовой символизм продолжал жить своей собственной жизнью и порождать литературные образцы особого рода, такие, например, как поздний псевдо-Гиппократовский трактат *О седмерицах* (Roscher 1913). В его первой части особая дань отдается семерке, однако без того, чтобы представить ее в качестве члена числового ряда, ведущего к десятке, и даже без упоми-

¹² Barker 2016.

¹³ Об общей истории этой практики см. Parker 1999.

нения каких-либо других чисел. Такой подход является типичным для числового символизма, но не для арифмологии.¹⁴ В отличие от трактата *О седмицах*, Варрон, который был близок к неопифагорейскому движению и точно знаком с *Al. Ar.*,¹⁵ говорит во введении к своему трактату *Hebdomades*, что если сложить числа от 1 до 7, то получится 28, число, которое равно лунному циклу, то есть четырем неделям по семь дней.¹⁶ Та же идея у Анатолия звучит как формула: «Если суммировать числа, начиная с единицы, то семерка порождает 28 – совершенное число, равное своим собственным частям» (35.12 сл.). Это именно то, чего следует ожидать от арифмологического текста.

Последнее общее замечание об арифмологии касается ее сходства с доксографией. Оба жанра обязаны своим появлением трактатам IV в. до н. э.: доксография – *Мнениям натурфилософов* Феофраста, который во многом полагался на Аристотеля, а арифмология – сочинению *О пифагорейских числах* Спевсиппа, который не в меньшей степени зависел от Платона. Судьба обоих жанров в III–II вв. до н. э. нам не известна, они воскресают лишь в I в. до н. э., в период возрождения и трансформации классической философии, один в качестве анонимного доксографического компендиума, названного Германом Дильсом *Vetusta placita*, другой как *Anonymus Arithmologicus*. Оба сочинения демонстрируют решительный поворот к философии классического периода; оба дают начало большому корпусу родственных трудов. Как и доксография, арифмология состоит не только из законченных сочинений, но намного чаще из фрагментов или частей текстов, характерные черты которых позволяют идентифицировать их в произведениях других жанров, будь то комментарии, философские трактаты, популярные введения и т. п. Ключевое различие между двумя жанрами очевидно: доксография – наш самый важный источник по досократикам, она является предметом продолжающихся исследований и живых дискуссий, в то время как арифмология существует на периферии греческой философии. «Историю арифмологии еще предстоит написать» – эти слова справедливы

¹⁴ Эллинистическая датировка трактата *О седмицах*, отстаиваемая Мансфельдом (Mansfeld 1971), представляется наиболее правдоподобной, но поскольку его связь с арифмологией I в. до н. э. остается недоказанной, можно полагать, что трактат скорее был написан во II веке до н. э. Руния (Runia 2001, 280) основываясь на других предпосылках, также придерживается датировки II в. до н. э.

¹⁵ Robbins 1921, 117–118; Palmer 1970, 19–21. Он написал *О принципах чисел* и *Atticus de numeris* (Cens. DN 2.2).

¹⁶ Aul. Gel. III, 10.6, cf. 10.13. Варрон не оставил законченного сочинения по арифмологии, но извлек из *Al. Ar.* много материала о семерке.

сейчас так же, как и в 1971 г., когда их написал Яп Мансфельд.¹⁷ В мои задачи не входит писать эту историю, я лишь хочу прояснить некоторые важные вопросы, относящиеся к арифмологии и ее истории, начиная с *An. Ar.* и постепенно восходя к пифагорейским предшественникам Спевсиппа.

3. Псевдопифагорейские сочинения III–II вв. до н. э.

An. Ar., в своих основных чертах реконструированный Роббинсом, принадлежит к псевдопифагорейским апокрифам. В какой мере это гарантирует, что изложенное в нем учение восходит к доплатоновскому пифагореизму? Этот вопрос, касающийся не только *An. Ar.*, но и псевдопифагореизма в целом, породил две противоположные теории: одни исследователи видят преемственность между древним и эллинистическим пифагореизмом, другие настаивают на разрыве между ними.¹⁸ После долгих дискуссий было в целом достигнуто согласие в том, что псевдопифагорейские трактаты фабриковались в течение периода эллинизма и ранней Римской империи без какой-либо заметной связи с оригинальными произведениями пифагорейцев V–IV вв. до н. э., не говоря уже об учении самого Пифагора. При чтении псевдопифагорейских авторов создается впечатление, что они не знали работ своих заявленных предшественников и даже не интересовались ими. Именно поэтому псевдопифагорейка практически бесполезна для какой-либо исторической реконструкции учений древних пифагорейцев. Показательно, что она не содержит ни одной аутентичной цитаты из Алкмеона, Филолая, Архита, Экфанта или каких-то других древних пифагорейцев. Поэтому, если некий эллинистический трактат претендует на то, что он написан Пифагором или кем-то из его древних последователей, нам едва ли следует надеяться на то, что мы найдем в нем аутентичное пифагорейское учение. С начала I в. до н. э. псевдопифагорейские апокрифы (особенно те, что написаны на дорическом диалекте) все больше опираются на академические и перипатетические интерпретации пифагореизма или прямо на теории Платона и Аристотеля. Именно это мы и находим в *An. Ar.* Однако тенденции двух предшествующих столетий были совсем другими. Хотя хронология псевдопифагорейских произведений славится своей сложностью и противоречивостью, значительную их часть, приписываемую самому Пифагору, упоминают авторы III–II вв. до н. э., и таким образом ее можно более или менее надежно датировать.

Первые псевдопифагорейские апокрифы начали появляться с конца IV в. до н. э., в то время, когда сама школа уже исчезла (после 350 г.). Неанф

¹⁷ Mansfeld 1971, 156. Ср. Runia 2001, 28.

¹⁸ Библиографию на эту тему см. Жмудь 2012, 11 сн. 11; Centrone 2014.

из Кизика, историк конца IV в. до н.э., сохранил свидетельство о письме к Филолаю, написанном предполагаемым сыном Пифагора Телавгом (*FGrHist* 84 F 26). Сам Неанф считал письмо подложным; по-видимому, оно носило биографический, а не доктринальный характер. Биограф Сатир (конец III в. до н. э.) рассказывает историю о том, что Платон купил у Филолая опубликованные им «три пифагорейские книги», содержащие ранее недоступное учение Пифагора. Этот известный *tripartitum*, написанный ионийской прозой, включал в себя следующие книги: Παιδευτικόν, Πολιτικόν, Φυσικόν (D. L. VIII, 6, 9, 15); их названия говорят сами за себя. Сотион из Александрии (ок. 200 до н. э.) в своих *Преемствах философов* добавляет к списку книг Пифагора две поэмы, *О вселенной* (Περὶ τοῦ ὅλου) и *Hieros Logos*, а также *О душе*, *О благочестии*, *Геллофалес*, *отец Эпихарма с Коса* и *Кромон* (D. L. VIII, 7). Весьма заманчива мысль связать *О вселенной* с астрономической поэмой, которая, согласно Каллимаху, была ложно приписана Пифагору (Burkert 1972, 307). Катон (*De agric.* 157) и Плиний (*NH* 24.158) ссылаются на подделку, известную под названием *Пифагор о воздействии растений*; Теслеф (1965, 174–177) публикует несколько фрагментов, относящихся к этой книге. Диоген Лаэртский ссылается на трактат Пифагора *О природе* и цитирует его начальные слова: «Нет, клянусь воздухом, которым дышу, клянусь водой, которую пью, не приму я хулы за эти слова...» (D. L. VIII, 6, пер. М. Л. Гаспарова). По всей видимости, этот трактат также принадлежит к корпусу произведений, сфабрикованных под именем Пифагора до I в. до н. э. От этих сочинений до нас дошли по большей части только названия, информация об их содержании очень скудна (D. L. VIII, 8–10). Тем не менее, ничто из того, что нам известно, не имеет отношения к арифмологии, и только один пассаж относится к числовому символизму.¹⁹ По аналогии с другими философами того времени, Пифагор писал о физике, этике, политике, религии, а не о монаде и неопределенной диаде. Он все еще не был затронут раннеакадемическими и аристотелевскими интерпретациями пифагореизма, которые были либо на долгое время забыты, либо недоступны. Попытки найти следы пифагорейской арифмо-

¹⁹ Согласно *tripartitum*, жизнь человека делится на четыре части по двенадцать лет – ребенок, подросток, юноша, взрослый, – что соответствует четырем временам года (D. L. VIII, 8–10). Аналогичное рассуждение содержится в анонимной биографии Пифагора у Диодора Сицилийского. Она базируется в основном на Аристоксене (Жмудь 2012, 67), в *Пифагорейских предписаниях* которого обсуждались различные обязанности тех же четырех возрастных групп (fr. 35). *Tripartitum* и Аноним Диодора пользовались одними и теми же источниками.

гии у еврейского историка Аристубула (середина II в. до н.э.)²⁰ были безуспешны. Аристубул писал в рамках традиционного числового символизма, относящегося к числу семь;²¹ он цитировал в связи с этим многих греческих поэтов от Гомера до Солона, но, что характерно – не Пифагора (или пифагорейцев), хотя и упоминал, что греческий мудрец воспринял свою философию от иудеев (фр. 3а, 4а Hollaway). Предполагаемая связь Аристубула с пифагореизмом основывается исключительно на поздних цитатах из подложной работы Филолая, где, так же как и у Аристубула (фр. 5),²² семерка связана со светом. Натянутая «пифагорейская» интерпретация цитируемого Аристубулом стиха из «Лина», *ἑβδόμη ἐν πρώτοις καὶ ἑβδόμη ἐστὶ τελεῖη* (фр. 5) не добавляет достоверности этой гипотезе.²³

Роль Посидония (ок. 135 – ок. 50 до н. э.) в появлении и распространении арифмологических теорий была сильно преувеличена А. Шмекелем (Schmekel 1892, 403ff.), который ссылался на тот факт, что два фрагмента Посидония сохранились в контексте арифмологических спекуляций у Теона Смирнского и Секста Эмпирика.²⁴ В 20-х гг. прошлого века критики Шмекеля убедительно показали, что Посидоний не писал арифмологического трактата,²⁵ однако понадобилось гораздо больше времени, чтобы на основании надежно засвидетельствованных фрагментов Посидония заключить, что он даже не был знаком с той традицией, которая представлена в *An. Ar.*²⁶ Его комментарий о семи частях мировой души в платоновском *Тимее* (фр. 291 E-K) касается связи семерки с природными явлениями, математические

²⁰ Walter 1964, 155ff.; Collins 1984, 125off.; Holladay 1995, 224f.

²¹ *δι' ἑβδομάδων δὲ καὶ πᾶς ὁ κόσμος κυκλεῖται τῶν ζωογονουμένων καὶ τῶν φουομένων ἀπάντων* (fr. 5).

²² 44 A 12, был отвергнут Буркертом (Burkert 1972, 247) и Хаффманом (Huffman 1993, 357). Вальтер (Walter 1964, 155 n. 2) принимает как A 12, так и еще более спорный B 20.

²³ Холлавей (Hollaway 1995, 193, 239 n. 166) следует неправильному переводу: «Семерка – одно из простых чисел, и семерка совершенна». 1) Хотя семь является простым числом (*πρῶτος ἀριθμός*), *ἐν πρώτοις* означает в математике не «среди простых чисел», а только «среди первых чисел, которые составляют пропорцию» (2:1, 3:2, и т.д.), которые Евклид определяет как «числа, простые по отношению друг к другу» (*πρῶτοι πρὸς ἀλλήλους ἀριθμοί*, VII, def. 13; Холлавей путает их с простыми числами). См. Евдем фр. 142, Архит A 16, и Жмудь 2002, 304-308). Чтобы быть *ἐν πρώτοις*, нужны два числа, а не одно. 2) Ни в пифагорейской, ни в раннеакадемической традиции семерка не фигурирует как совершенное число.

²⁴ Фр. 85 E-K = Sext. Emp. VII, 93; fr. 291 = Theon. *Intr.*, 103.16-104.1.

²⁵ См., например, Robbins 1920, 309ff.; Staehle 1931, 13ff.

²⁶ См. попытки возродить идею о том, что Посидония можно рассматривать как передатчика арифмологии: Burkert 1972, 54ff. Mansfeld 1971, 156ff.

же и мистические свойства семерки или других чисел в нем не упоминаются.²⁷ Посидоний хвалит Платона за следование *природе* и в принципе не добавляет ничего нового к тому, что сказано в *Тимее* (35b сл.). Комментарий Посидония принадлежит к тому направлению мысли, в котором число семь рассматривается как *φυσικώτατος*; представителями этого направления были Солон в VI в., Алкмеон, Гераклит, Эмпедокл, Гиппон и врачи-гиппократики в V в., Платон, Аристотель и Феофраст в IV в. (см. ниже, с. 451). Это вывод имеет важное хронологическое следствие: если Посидоний не использовал *Ал. Ар.*, как считал Роббинс, то никаких других оснований датировать этот трактат концом II в. до н. э. у нас нет. В действительности, его первые следы появляются в середине I в. до н. э.

Итак, ни в псевдо-пифагорейской литературе первых двух веков эллинизма, ни у других авторов этого времени, связываемых с арифмологией, мы не находим ни одного отчетливого арифмологического пассажа. Это обстоятельство тем более примечательно, что следующий век принес настоящий поток такого рода текстов. Варрон был всего лишь на 20 лет младше Посидония, но прожил достаточно долго, чтобы черпать сведения как из арифмологии, так и из доксографии, которая, что показательно, также демонстрирует знакомство с *Ал. Ар.* (в сообщении о философии Пифагора). Множество независимых свидетельств приводит нас к выводу о том, что после первого шага, сделанного Спевсиппом, арифмологическая система исчезла с исторической сцены примерно на два столетия, хотя числовой символизм продолжал воспроизводить старые и накапливать все новые подтверждения важности значимых чисел. *Ал. Ар.* может быть понят только в контексте решительного философского поворота I в. до н. э., который положил начало неопифагореизму и придал псевдо-пифагорейским сочинениям явственный оттенок метафизики среднего платонизма.

4. I в. до н. э.

Начиная с Антиоха Аскалонского (ок. 130–68 до н. э.), возродившего учения Платона и ранней Академии, а именно, Спевсиппа и Ксенократа, к которым в качестве истинного «раннего платоника» был добавлен Аристотель, мы постоянно слышим о *symphonia* между фундаментальными доктринами Платона и Аристотеля (Karamanolis 2006). Именно в свете этой *symphonia* и начинают рассматриваться предполагаемые доктрины древних пифагорейцев. «Содержание псевдо-пифагорейских сочинений представляет собой результат смешения платонических и аристотелевских доктрин, что типично для платонизма начиная с I в. до н. э.» (Centrone 2014, 336–337). Действи-

²⁷ См. Edelstein/Kidd 1972–1988, комментарии на фр. 85 и 291.

тельно, наиболее заметной чертой, которую *Al. Ar.* разделяет с другими псевдо- и неопифагорейскими трудами этого времени, является средний платонизм, весьма поверхностно замаскированный под древний пифагореизм. В этом смысле арифмология – это лишь следствие возросшего интереса к Пифагору и пифагорейцам, в первую очередь, среди платонически настроенных философов. Они пытались удовлетворить свой интерес теми средствами, которые стали доступны именно в этот период. Самым важным источником для них было, во-первых, устное учение Платона, которое передают Аристотель, Спевсипп, Ксенократ и другие ранние академики, и во-вторых, критическое описание Аристотелем пифагорейских теорий в *Метафизике* и других трактатах и экзотерических работах. В-третьих, для арифмологического направления этой традиции сочинение Спевсиппа *О пифагорейских числах* имело особое значение, поскольку именно в нем были заложены основания арифмологии. Как мы видим, все эти источники относятся ко второй половине IV в. до н. э., но лишь спустя два с половиной столетия, благодаря новому подходу к ним, возникает общая картина древнего пифагореизма и его легендарного основателя.

Этот заново обретенный Пифагор обладает рядом отличительных черт, значительная часть которых существовала и ранее, но не обязательно в связи с его именем. 1) Первое и самое главное: Пифагор связан с числами, что согласуется с содержанием пифагорейских теорий, представленных Аристотелем, хотя он никогда не относил их к самому Пифагору. 2) Так понятий Пифагор рассматривается, наряду с Сократом, как предшественник и учитель Платона, крайне важный для поздней платоновской метафизики. Опять-таки, все это мы находим у Аристотеля и ранних перипатетиков, но, что существенно, не у ранних академиков. 3) Главная доктрина этого (предварительно платонизированного Аристотелем) пифагореизма – это платоновская теория двух противоположных принципов, монады и неопределенной диады, которая, как считается, была предвосхищена Пифагором. Этот пункт прямо противоречит позиции и Аристотеля, и ранних академиков, поскольку они никогда не проецировали данную платоновскую теорию на Пифагора или пифагорейцев.²⁸ Таким образом, это совершенно новая черта. 4) Эта дуалистическая теория подвергается монистической интерпретации, так что либо монада рассматривается как порождающая неопределенную диаду, либо над этими двумя противоположностями полагается третий, высший принцип, как, например, в трактовке пифагорейской теории у Евдора Александрийского (расцвет ок. 25 г. до н. э.) и Модерата из Гадеса

²⁸ Burkert 1972, 62-65, 81-83; ср. Жмудь 2012, 360-370.

(I в. н. э.).²⁹ Ничего подобного в ранних источниках не засвидетельствовано. Для того, чтобы прояснить фон, на котором становится понятным возникновение арифмологического жанра, мы прокомментируем каждый из отмеченных выше пунктов, двигаясь в обратном направлении.

Впервые тенденция приписывать Пифагору или пифагорейцам платоновскую доктрину о монаде и неопределенной диаде появляется в *Пифагорейских записках* (начало I в. до н.э.),³⁰ цитируемых грамматиком Александром Полигистором (работал в Риме после 82 – ок. 35 гг. до н.э.). Пифагорейские теории *Записок* (D. L. VIII, 24–35) весьма разнородны и эклектичны, и в первую очередь это касается доктрины о принципах:

Начало всего – единица; единице как причине подлжит как материя неопределенная двоица (ἐκ δὲ τῆς μονάδος ἀρίστον δυάδα ὡς ἄν ὕλην τῇ μονάδι αἰτίῳ ὄντι ὑποστῆναι); из единицы и неопределенной двоицы исходят числа; из чисел – точки; из точек – линии; из линий – плоские фигуры; из плоских фигур – объемные фигуры; из них – чувственно воспринимаемые тела, в которых четыре основы – огонь, вода, земля и воздух. (VIII, 25. Пер. М. Гаспарова)

Как видим, знакомый по Платону процесс «исхождения» физических тел из геометрических фигур и чисел и в конечном счете из двух высших принципов пересмотрен здесь в духе монизма. Это нарушает изначальное равенство противоположных начал, позволяя активной монаде порождать неопределенную диаду; последняя, соответственно, становится пассивной и материальной. Два базовых принципа выдают стоическое происхождение такого хода мысли:³¹ стойки проводили различие: а) между двумя началами, активным бестелесным (τὸ ποιοῦν), отождествляемым с умом (νοῦς) и богом, и пассивным телесным (τὸ πάσχον), отождествляемым с материей, и б) между нерожденными и неразрушимыми началами и физическими элементами. Правда, стойки сохранили фундаментальный дуализм своих начал, в том смысле, что бог никогда не порождает саму материю. Однако в мире чисел и числовых принципов казалось, что диаде гораздо естественней возникать из монады, – ведь именно так и происходит в арифметике. В обзоре пифагорейской доктрины у Секста Эмпирика говорится, что когда монада

²⁹ Евдор: *Simpl. In Phys.*, 181.10ff. = fr. 3-5 Mazzarelli; Модерат: *Simpl. In Phys.*, 230.34f. См. Dörrie/Baltes 1996, текст: фр.122.1-2, комментарий: 473–485. См. также Архит, *De princ.*, p. 19f. Thesleff. Комментарий Сириана к *Метафизике* (166.3-8 Kroll) приписывает похожую триаду – *peras*, *apeiria* и некий высший принцип – Архенету (иначе неизвестен), Филолаю и Бро(н)тину (*De intell.* fr. 2 Thesleff), основываясь, таким образом, на псевдо-пифагорейских сочинениях. См. Merlan 1967, 84.

³⁰ Обсуждение датировки см. Жмудь 2012, 362 сн. 34.

³¹ Дальнейшие ссылки на эту тему см. Жмудь 2012, 362 сн. 35.

прибавляется сама к себе, она порождает неопределенную диаду (*Math.* X, 261). Аноним Фотия (конец I в. до н.э.) предлагает еще более последовательную монистическую и математизированную версию, в которой диада отходит далеко на задний план (238a8–11).

Еще наглядней этот вид стоицизирующего платонизма проявляется в том, что *Vetusta placita*, составленная в школе Посидония, выдает за Пифагоровы первоначала: $\mu\omicron\nu\acute{\alpha}\varsigma = \tau\omicron \pi\omicron\iota\eta\tau\iota\kappa\omicron\nu\acute{\alpha}\nu \alpha\iota\tau\iota\omicron\nu \kappa\alpha\iota \epsilon\iota\delta\iota\kappa\omicron\nu, \delta\pi\epsilon\rho \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota \nu\omicron\upsilon\varsigma \acute{\omicron} \theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma, \acute{\alpha}\omicron\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma \delta\upsilon\acute{\alpha}\varsigma = \tau\omicron \pi\alpha\theta\eta\tau\iota\kappa\omicron\nu \tau\epsilon \kappa\alpha\iota \upsilon\lambda\iota\kappa\omicron\nu, \delta\pi\epsilon\rho \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu \acute{\omicron} \acute{\omicron}\rho\alpha\tau\acute{\omicron}\varsigma \kappa\acute{\omicron}\sigma\mu\omicron\varsigma.$ ³² В более поздних свидетельствах некоторые стоические черты отступают на задний план, но они, несомненно, принадлежат к изначальному ядру этой неопифагорейской системы. Ее автор остается неизвестным; насколько мне известно, его никто еще не идентифицировал даже приблизительно. Во всяком случае, эта система скорее была создана одним, чем одновременно несколькими авторами. Э. Целлер относил ее появление к рубежу I в. до н. э., и эта датировка остается наиболее убедительной.³³ Среднеплатоническая неопифагорейская среда, в которой Пифагор рассматривался как предшественник математически окрашенной метафизики Платона и как легендарный мудрец, которому греческая философия обязана всем лучшим, что у нее есть, представляет собой наиболее естественный контекст этой новой доктрины. Именно здесь был сделан решающий первый шаг по направлению к тому виду пифагореизма, который Ф. Мерлан метко окрестил «агрессивным» (Merlan 1967, 91), поскольку он претендовал на приоритет в отношении известных теорий Платона и ранних академиков, Аристотеля и стоиков. Отражая изменения философского климата, эта доктрина в последующие два столетия приобрела широкую популярность, будучи зафиксированной во многих псевдо- и неопифагорейских сочинениях, а также в биографии и доксографии.³⁴

Отметим, что в наших источниках эта метафизическая система часто появляется в сопровождении легко распознаваемых арифмологических

³² Aët. I,3,8 = *Dox.*, 281a6–12; cf. I,7,1. У Аэция из-за краткости изложения идея о том, что монада порождает диаду, опущена, но легко может быть восстановлена.

³³ Zeller 1919 I, 464ff.; III,2, 103ff. Подробнее см. Жмудь 2012, 362 сн. 34.

³⁴ Псевдо-пифагорейцы (цитируется по страницам и строкам по изданию Thesleff 1965): *Пифагорейские записки* (D. L. VIII, 25); Аноним Фотия (237.17f., 238.8ff.); Бронтин (*De intell.* fr. 2); Калликратид (фр. 1, р. 103.11); Пифагор (*Hieros logos* дорической прозой, фр. 2, р. 104.24); Архит (*De princ.*, р. 19f.). Неопифагорейцы: Евдор (*Simpl. In Phys.*, 181.10ff.); Модерат (*ibid.*, 230.34f.); Нумений (фр. 52 *Des Places*). Доксография: Aët. I,3,8 (= *Dox.*, 281.6–12) и I,7,18; Аноним у Секста Эмпирика (*Adv. math.* X, 261–262).

идей. Хотя они отсутствуют в *Пифагорейских записках* (возможно, в силу того, что начала здесь изложены весьма кратко), эти идеи представлены в трех других важных обзорах пифагорейской философии: у Аэция (т.е., в его источнике *Vetusta placita*), Анонима Фотия и Секста Эмпирика. Аэций (I,3,8) и Аноним Фотия (238.1-3) утверждают, например, что декада есть природа числа, поскольку все люди считают до десяти и потом возвращаются к единице; что четверка есть десятка *δυνάμει* и потому она называется тетрактидой, и т. д. Аэций (I,3,8) и Секст Эмпирик (*Adv. Math.* IV, 2, VII, 94) цитируют две строки знаменитой пифагорейской клятвы, в которой мы впервые встречаем тетрактиду, «источник вечной природы»; Аноним Фотия также ссылается на тетрактиду (238.1–3). Согласно убедительному предположению Роббинса (Robbins 1920, 310–315), клятва, на которую прозрачно намекает и Филон,³⁵ представляла собой часть введения к псевдо-пифагорейскому арифмологическому трактату. Эти источники, таким образом, подразумевают существование *An. Ar.*

Это одна сторона медали. С другой стороны, все арифмологические сочинения, начиная с работы Филона *О числах*, самого раннего и наиболее полного образца этого жанра (Staehele 1931, 1–11), содержат явные следы описанной выше метафизической системы. Наиболее часто среди них встречаются следующие:³⁶ монада по своей природе равна богу и уму (4a–c, h); она порождает все другие числа, но не рождена сама по себе (5e); диада «происходит» из монады (8); диада заключает в себе материальный принцип (11b). Такое глубокое взаимопроникновение доктрин не оставляет сомнений в том, что арифмология как жанр и неопифагорейская система начал происходят из одной и той же философской среды. Они содержат много общего, включая их исходные послышки и источники, на которых мы подробно остановимся позже. К I в. до н. э. эта система должна была уже сформироваться, поскольку она отражена в *Пифагорейских записках* и в *Vetusta placita*.³⁷ В такой перспективе *An. Ar.* выглядит ответвлением недавно развитой числовой метафизики, в котором особое внимание уделялось разного рода числовым спекуляциям, – подобно тому, как книга Спевсиппа, *Urvater* арифмологии, возникла на почве платоновской числовой философии. В IV в. до н. э. критика Аристотеля и появление новых философских систем, стоицизма и эпикуреизма, изменили атмосферу в Академии и сделали числовые спеку-

³⁵ См. ниже, прим. 72.

³⁶ Числа в скобках отсылают к собранию параллельных мест к арифмологии Филона (Staehele 1931).

³⁷ Чентроне (Centrone 2014, 336–337) предположил Александрию в качестве наиболее вероятного места ее появления.

ляции устаревшими. Средний платонизм и неопифагореизм успешно вернули их к жизни и сделали их составной частью своей философии.

5. Пифагорействующий Платон

Одна из центральных предпосылок описанной выше системы состоит в изображении Платона законным наследником Пифагора и пифагорейцев, причем в самых позитивных тонах, вопреки тому, что говорилось об их взаимоотношениях раньше. Правда, согласно влиятельной теории В. Буркерта (Burkert 1971, 82), уже Спевсипп, Ксенократ и Гераклид Понтийский приравнивали «доктрину их учителя Платона и вместе с ней и свои собственные философские взгляды к мудрости Пифагора». Эта теория подразумевает, что Спевсипп и Ксенократ были отцами неопифагореизма, таким образом их трактует, например, и Дж. Диллон.³⁸ Однако доступные нам свидетельства не подтверждают тезис о том, что ранние академики проецировали неписанное учение Платона на Пифагора.³⁹ Действительно, если сам Платон скорее затемнял свою зависимость от пифагорейцев, то почему платоники должны были преуменьшать оригинальность своего учителя, который упомянул Пифагора лишь однажды и только как основателя «пифагорейского образа жизни» (*Res.* 600a–b)? Показательно, что в IV в. и позже о зависимости Платона от пифагорейцев (но не самого Пифагора!) говорит традиция, которая либо критична по отношению к нему – Аристотель и перипатетики, либо откровенно враждебна – рассказы о его плагиате у пифагорейцев.

История с платоновским плагиатом развивалась примерно следующим образом.⁴⁰ Историк Феопомп, ученик главного противника Платона Исократ, в специальной работе, написанной против Платона, был, очевидно, первым, кто обвинил Платона в плагиате, правда, не у пифагорейцев, а у Аристиппа, Антисфена и Брисона (*FGrHist* 115 F 259). Эта идея была заимствована учеником Аристотеля Аристоксеном, который утверждал, что Платон списал свое *Государство* с Протагора (fr. 67 Wehrli). Обвинял ли он Платона в плагиате у пифагорейцев, мы не знаем, но в следующем поколении эту версию распространяли Неанф и Тимей из Тавромения (D. L. VIII, 54–55). Несколько более поздняя версия о том, что Платон списал диалог *Тимей* с книги Филолая, дошла до нас через Тимона из Флиунта (фр. 54) и биографа Гермиппа (D. L. VIII, 85), в то время как Сатир заменил книги Филолая на упомянутый выше *tripartitum* Пифагора.⁴¹ Это сделало Платона

³⁸ Dillon 1996, 38; Dillon 2003, 204.

³⁹ Подробное обсуждение источников см. Жмудь 2012, 360–370.

⁴⁰ См. Brisson 1993; Dörrie/Baltes 1996, 473–485.

⁴¹ См. Выше, с. 6; Schorn 2004, 358–364 (F 10).

полностью зависимым от самого Пифагора. Очевидно, что большинство этих историй происходит из биографической традиции, которая, начиная с ее основателя Аристоксена (fr. 32, 62, 131), была склонна выдумывать злые анекдоты о Платоне. Не удивительно, что отношение ранней Академии было совершенно противоположным. По всей вероятности, платоновское *Седьмое письмо* стремится показать, что Архит (который ни разу не упомянут в диалогах) намного слабее Платона как философ и поэтому не мог оказать на него никакого влияния (Lloyd 1990). Согласно легенде, бытовавшей в середине IV в. в Академии, знаменитая задача об удвоении куба была решена Архитом, Евдоксом и Менехмом, которые следовали указаниям Платона и работали под его руководством.⁴² Современный Академии источник, сохранившийся в *Истории академии* Филодема, приписывает Платону еще более значительную роль архитектора математических наук: «В это время в математических науках был достигнут большой прогресс, причем Платон, действуя как архитектор, ставил проблемы перед математиками, которые их затем ревностно исследовали».⁴³ Картина, изображающая Платона, который дает указания Архиту, его ученику Евдоксу и ученику Евдокса Менехму, была в последующем приукрашена в диалоге Эратосфена *Платоник*. Такова была позиция Платона и ранней Академии по отношению к пифагорейским математикам.

В I в. до н. э. ситуация радикально изменилась: интеллектуальная зависимость Платона от Пифагора была не только добровольно признана, но и стала краеугольным камнем позднего платонизма. Цицерон, следуя новой биографической вульгате, несколько раз приводит один и тот же рассказ: Платон приехал в Италию и Сицилию, чтобы встретиться с пифагорейцами и воспринять их учение, о котором Сократ не хотел и слышать; он познакомился с Архитом, Эхекратом и Тимеем из Локр, получил доступ к книгам Филолая, узнал все пифагорейское учение, в первую очередь их математику (*mathēmata*), и сделал ее более аргументированной; однако из любви к Сократу он приписал эту пифагорейскую *sapientia* своему учителю.⁴⁴ Таким образом, Платон становится признанным диадохом Пифагора и учеником Архита, в каковой роли он и фигурирует в биографии Пифагора у Анонима Фотия (237.5–7); Аристотель же превращается здесь в следующего диадоха, что логично в свете недавно обретенной *symphonia* между ним и Платоном. Эта новая биографическая модель, несомненно, отражала растущий интерес к числовой метафизике Платона, которую можно было объяснить толь-

⁴² См. Жмудь 2002, 127 сл., с библиографией по данному вопросу.

⁴³ Dorandi 1991, 126–127; Жмудь 2002, 128.

⁴⁴ *Rep.* I, 15–16; *Tusc.* I, 39; *Fin.* 5.86–87. Dörrie/Baltes 1996, 250–256, 526–536.

ко его глубокой зависимостью от пифагорейства. Естественными следствиями этого нового подхода стали ретроспективная проекция (стоически окрашенной) платоновской доктрины о началах, монаде и неопределенной диаде, на Пифагора и, что еще существеннее для нас, использование арифмологических схем Спевсиппа и ранней Академии в процессе создания неопифагорейской арифмологии. Но прежде чем перейти к этому вопросу, следует напомнить об исключительной роли Аристотеля в создании того образа пифагорействующего Платона, который мы находим в источниках I в. до н. э.

6. Аристотель о Платоне и пифагорейцах

Сколь бы скептически ни относиться к истории о подвале Нелея из Скепсиса как о *единственном* месте, где хранились эзотерические работы Аристотеля и Феофраста, очевидно, что в III и II вв. до н. э. они вышли из обращения. Даже если в какой-либо эллинистической библиотеке и были копии того, что нам известно как *Метафизика* Аристотеля, никаких данных о том, что ее читали и как-то философски на нее реагировали, нет.⁴⁵ Растущее осознание важности Аристотеля в течение I в. до н. э. было вызвано в первую очередь изданием его главных эзотерических трактатов Апелликоном с Теоса (ок. 100–90 до н. э.), а затем Андроником Родосским (ок. 70–60 до н. э.); последнее издание стало каноническим. Вновь открытый корпус сочинений Аристотеля представил философский портрет Платона, значительно отличающийся от известного нам из его диалогов. В отличие от тенденции Платона затемнять свой долг по отношению к предшественникам, Аристотель рисует его, особенно в доксографическом обзоре в *Метафизике* А 3–7, последователем пифагорейцев в его учении о началах.⁴⁶ Для Аристотеля платоновское неписанное учение о началах приобретает свое историческое значение только на фоне пифагорейского учения, и *vice versa*: основная функция пифагорейской числовой доктрины состоит в том, чтобы служить главным источником поздней метафизики Платона. Знаменательное выражение, впервые встречающееся у Аэция, Πλάτων δὲ καὶ ἐν τοῦτοις πυθαγορίζει, с легкостью можно вложить в уста Аристотеля, ибо он настойчиво указывал на родство доктрин Платона и пифагорейцев, отмечая при этом их *differentia specifica*. Впрочем, иногда, например, в сообщении о знаменитой платоновской лекции *О благе*, Аристотель не проводит между ними практически никаких различий, совершая, таким образом, решительный шаг по направлению к метафизической доктрине, известной нам из источников I в. до н. э.:

⁴⁵ Düring 1968, 192; Moraux 1973, 3–44; Gottschalk 1997, 1085; Sharples 2010, 24–30.

⁴⁶ *Met.* 987a31. b10. b22, 990a30; см. также 996a6, 1001a9, 1053b12, 1078b9f.

Платон и пифагорейцы принимали числа в качестве первопричин существующих вещей, потому что они считали, что простое и несоставное является первоначалом, и что плоскость предшествует объемному телу..., и, согласно тому же принципу, линии предшествуют плоскостям, а точки (те, что математики называют *semeia*, а они называют единицами) – линиям, будучи полностью несоставными и ни имея ничего им предшествующего; но единицы – это числа, поэтому числа есть первые существующие вещи.⁴⁷

Легко заметить, что это платоновское и раннеакадемическое выведение точек из единиц, т. е. из чисел, и последующее порождение точка – линия – плоскость – тело соответствуют тому, что *Пифагорейские записки* и другие философские и арифмологические источники выдают за доктрину пифагорейцев. Если добавить к этому первоначала чисел, монаду и диаду, упомянутые несколько позже, то совпадение будет полным.

Ученики Аристотеля переняли у него тенденцию видеть в Платоне последователя пифагорейцев. Так, слова Дикеарха о том, что Платон соединил в себе Пифагора и Сократа (фр. 41), являются прямым отражением характеристики Платона в *Метафизике* (987a–b13).⁴⁸ Евдем в своей *Физике* (фр. 60) сравнивает идею Архита о том, что причинами движения являются ἄριστον и ἀνώμαλον, с платоновским *Prinzipienlehre*, предпочитая при этом Архита; он также хвалит пифагорейцев и Платона за то, что они связали ἀρίστον с движением. Феофраст в *Метафизике* (11a27–b10) смешивает вместе Платона и пифагорейцев, приписывая последним платоновскую доктрину об ἐν и ἀρίστος δύος. Наряду с аристотелевским *De bono* (фр. 2), этот текст Феофраста может считаться ближайшим предшественником того, что в неопифагореизме станет стандартным взглядом.

Итак, I в. до н. э. был тем временем, когда все главные линии влияний пересеклись и дополнили друг друга и когда произошел ряд важных событий, которые в конце концов породили арифмологию как жанр: возрождение платонизма, включающего в себя теории Спевсиппа и Ксенократа; новое открытие Аристотеля, теперь уже как платоника; превращение Платона в последователя пифагорейцев, на этот раз в положительном смысле, и, соответственно трансформация Пифагора в автора платоновской и раннеакадемической числовой философии, которая, с добавлением некоторых новых черт, становится метафизическим основанием неопифагорейской арифмологии. Всего этого до I в. не существовало, и это обрекает на провал любые попытки напрямую связать арифмологию с древним пифагореизмом.

⁴⁷ Alex. *In Met.*, 55,20–27 = *De bono*, свидет. и фр. 2 Ross. Подробнее, см. ниже, с. 448 сл.

⁴⁸ Ср. выше, прим. 44.

мом. Для того, чтобы узнать, возможна ли косвенная связь, мы должны вновь вернуться в IV в. до н. э., а именно, к ранней Академии.

7. τέλειος ἀριθμός и рождение арифмологической системы

В рамках числового символизма никаких внутренних границ для значимых чисел нет. Хотя такие числа, естественно, стремятся концентрироваться в пределах первой десятки, другие числа, например 12, 13, 30, 40 и 50, могут быть столь же важными. Число десять само по себе, хотя и важно для счета, не играет в традиционном числовом символизме сколь-либо существенной роли. В отличие от трех, четырех или семи, десять не является символом какого-либо отдельного понятия, вещи или группы вещей. Символизм десятки чисто математический, а ее завершенность, в отличие от завершенности тройки, которая понимается как «всё», состоит в охватывании «всей природы чисел». За пределами мира чисел десятка, судя по всему, ничему не соответствует, – не случайно пифагорейцы, согласно Аристотелю, должны были изобрести для нее новое небесное тело! В этом смысле рождение арифмологии может быть понято как процесс ограничения традиционных представлений новыми концептуальными рамками, которые накладывала на них влиятельная философская доктрина, придававшая огромное значение числу десять.

Доктрина, о которой идет речь, это, конечно же, неписаное учение Платона, которое содержит теорию десяти идеальных чисел, или Чисел-Форм. Их порождение служит моделью для возникновения всех других чисел. Когда Аристотель ссылается на теорию десяти архетипических чисел, очевидно, что он имеет в виду Платона,⁴⁹ а в *Физике* 206b27–33 он прямо называет его по имени (μέχρι γὰρ δεκάδος ποιεῖ τὸν ἀριθμὸν). Вот почему десятка считалась совершенным, или завершенным числом. Правда, в платоновских диалогах десятка еще не называлась совершенным числом; в одном случае τέλειος ἀριθμός указывает на так называемое брачное число, в другом – на «великий год».⁵⁰ Это, среди прочего, наводит на мысль о том, что до Платона едва ли существовала доктрина о десятке как τέλειος ἀριθμός. Впервые она появляется в трактате Спевсиппа *О пифагорейских числах*, часть которого была посвящена чудесным свойствам десятки (фр. 28). Спевсипп отказался

⁴⁹ 1073a17-22; 1084a12-b2: πειρῶνται δ' ὡς τοῦ μέχρι τῆς δεκάδος τελείου ὄντος ἀριθμοῦ (a31); 1088b10-11. О платоновском учении о декаде см., например, Dillon 1996, 19ff.; Erler 2007, 427f.

⁵⁰ *Res.* 546b-d; *Tim.* 39d3-4. В математике τέλειος ἀριθμός равен сумме всех своих делителей, например, $6 = 1 + 2 + 3$, но это значение не засвидетельствовано до Евклида (VII, def. 22, IX, 36).

от теории идей и заменил идеальные числа математическими, Ксенократ объединил идеальные числа с математическими, так что для них «*mathēmata* стали философией, хотя они и говорят, что ими нужно заниматься ради другого» (Arist. *Met.* 992a31). Сравнение основных черт арифмологии, как она отражена в сочинении Филона *О числах* и обширных параллелях к нему в поздних текстах, с теориями Спевсиппа и Ксенократа показывает, сколь многим им обязан этот жанр.

В то время как *An. Ar.* включал в себя введение и десять глав, посвященных соответствующим числам, в сочинении Спевсиппа эта структура, которая впоследствии станет классической для арифмологической литературы, еще отсутствовала. Оно состояло из двух частей, первая из которых рассматривала, по словам эксцерптора, разного рода числа: линейные, плоские, объемные и т. д., прерывные и непрерывные пропорции и, наконец, пять правильных многогранников. Во второй части появляются числа иного типа, такие как составные и несоставные, а также множественное и равночастное отношения и числовые прогрессии. На первый взгляд, предмет книги представляется скорее арифметическим, чем арифмологическим, но его трактовка Спевсиппом была математической лишь в очень ограниченной мере. Он мог, например, утверждать, что в равностороннем треугольнике в некотором смысле есть только одна сторона и один угол! Говоря, что в десятке содержится равное число простых (1, 2, 3, 5, 7) и составных (2, 4, 6, 8, 10) чисел, он делает единицу простым числом, хотя в таком случае все другие числа становятся составными (см. Euc. VII, def. 12, 14). Так или иначе, большинство трактуемых здесь вещей восходит к пифагорейской арифметике, гармонике и геометрии (три правильных многогранника также были построены пифагорейцами), и если название *О пифагорейских числах* принадлежит Спевсиппу (в чем есть сомнения, см. Tarán 1981, 262), оно отсылает, по всей вероятности, к математическому материалу, который он использовал для своих параматематических целей.⁵¹

Во второй части, лучше известной нам благодаря двухстраничной цитате из нее, Спевсипп излагает свой вариант академической доктрины о декаде, закладывая таким образом основания арифмологической системы. Ее наиболее примечательной чертой можно считать то, что Спевсипп сконцентрировал свое внимание не на соответствиях между числами и вещами, а на самих числах и геометрических фигурах и на взаимосвязях между ними. Такой акцент вполне понятен, поскольку для Спевсиппа числа пред-

⁵¹ “Тогда понятно, что он должен был назвать «линейные», «треугольные» и т.д. числа «пифагорейскими числами»” (Tarán 1981, 263). О независимости Спевсиппа от пифагорейцев см. Tarán 1981, 109, 260, 269f., 275f.; Huffman 1993, 361.

ставляли собой первый уровень сущностей,⁵² за ними следовали геометрические величины. Не похоже, чтобы Спевсипп отталкивался в первую очередь от традиционного числового символизма: числа три, семь или девять как таковые его не интересуют. Вместо этого он сосредоточил внимание на четырех и десяти, поскольку эти числа были столпами платоновской числовой метафизики. Интерес Спевсиппа был прежде всего философским, и именно это придало арифмологии совершенно новое измерение. Однако сознательное сосредоточение на математическом материале было слишком радикальным и изысканным, чтобы ему можно было напрямую следовать в рамках популярного жанра. Автор *Ал. Ар.* должен был сделать решительный шаг назад, вернувшись вновь к традиционному числовому символизму и приложив его к концептуальной схеме, созданной Спевсиппом. То, что мы наблюдаем в поздних арифмологических текстах, – это как бы «облегченный» Спевсипп: они не столь тяжело нагружены метафизикой и содержат больше развлекательного материала о частях человеческого тела, семи- и девятимесячных младенцах и т. п.

Согласно академической доктрине, онтологическая первичность определяется тем, может ли нечто существовать без другого. Тело является сущностью меньше, чем плоскость, плоскость – чем линия, линия – чем точка, а точка – чем единица,⁵³ поскольку «единица – это сущность без положения (в пространстве), в то время как «точка» – это сущность, имеющая положение», т. е. последняя содержит в себе дополнительное свойство.⁵⁴ Таким образом, числа первичны по природе. Соответственно, линия происходит из точки (как вариант – порождена двигающейся точкой: *De an.* 409a4 сл.), плоскость из линии, а тело из плоскости, и эта последовательность тесно связана с первыми четырьмя числами, поскольку Спевсипп, в частности, ассоциировал точку с единицей, линию с двойкой, плоскость с тройкой и пирамиду с четверкой. Схемы порождения величин засвидетельствованы у Спевсиппа и Ксенократа,⁵⁵ а Платону Аристотель приписывал происхождение линии, плоскости и тела «согласно числам» или даже из чисел.⁵⁶ В своем трактате Спевсипп без устали связывает число четыре с десяткой, выражая

⁵² Аристотель, *Met.* 1083a23 = Спевсипп фр. 34; 1075b37f. = фр. 30; 1080b1f. = фр. 33.

⁵³ Аристотель, *Met.* 1002a4–8, 1019a1–4; 1017b6–21; *De bono*, фр. 2 (выше, прим. 47).

⁵⁴ Аристотель, *АПо* 87a34f. См. также *Met.* 982a26–28 и выше, 15. Точка как единица, имеющая положение, это академическая формула (Burkert 1972, 67).

⁵⁵ Согласно Спевсиппу, точка – это *arche* линии (Taran 1981, 268). Ксенократ фр. 117 I-P.

⁵⁶ *De an.* 404b19–24. См. также Arist. *Met.* 1090b21f. = Xenocr. фр. 38 I-P.

энтузиазм по поводу превращения четверки в десятку: $1 + 2 + 3 + 4 = 10$. Число десять содержит все виды чисел, утверждает он,

включая линейные, плоские и объемные числа. Ведь 1 это точка, 2 – линия, 3 – треугольник, 4 – пирамида; все это элементы и принципы подобных фигур и тел. В этих числах видна первая из прогрессий ... и 10 является их суммой. Первичными элементами плоскостей и объемных тел являются точка, линия, треугольник, пирамида, они содержат число десять и ограничены им (фр. 28).

Арифмология вторит этой схеме, регулярно приравнивая единицу к точке, двойку к линии, тройку к треугольнику, а четверку к пирамиде.⁵⁷ Двойка создается «течением» (ῥύσις) единицы, линия – «течением» точки, а плоскость – «течением» линии.⁵⁸ Четверка – «начало» и «источник» десятки (47a–b). Семёрка внутри десятки не является ни множителем, ни произведением.⁵⁹ Десятка – самая совершенная, она включает в себя все виды чисел и числовых отношений; все люди считают до десяти, а затем поворачивают обратно.⁶⁰ Эта общая основа арифмологии заложена Спевсиппом. Намек на то, что сложение нечетных чисел порождает квадратное число, а четных – прямоугольное (13a), однажды встречается у Аристотеля со ссылкой на пифагорейцев (*Phys.* 203a3–16), но его замечание очень темно; более вероятно, что источником его был Спевсипп, который рассматривал плоские числа в своей книге.

Согласно Аристотелю, Платон был первым, кто выдвинул идею о том, что различные типы познавательной деятельности соответствуют первым четырем числам (νοῦς 1, ἐπιστήμη 2, δόξα 3, αἴσθησις 4); он же выдвинул и сами эти четыре типа.⁶¹ В *Тимее* (47e) демиург отождествляется с νοῦς. Ксенократ, следуя Платону, отождествил νοῦς с τὸ ἔν (фр. 213) и с богом, Спевсипп утверждал, что бог – это νοῦς (фр. 58). Арифмология неизменно ассоциирует монаду с богом и умом (4a–c, h), другие же соответствия более подвижны. Учение о том, что двойка является первым женским числом, а тройка – мужским, также, по всей видимости, исходит от Ксенократа, который соотносил свои первоначала, Μονάς и Δύαδες, с ἄρρεν–θήλυ и περιττὸν–(ἄρτιον).⁶² Аристотель соглашался с пифагорейцами в том, что тройка является τέλειος

⁵⁷ 6^a–b (один), 14a–c (два), 19a–e (три), 26a–d (четыре). Нумерация по изданию Staehle 1931.

⁵⁸ 8a, 14a–c, cf. Speus. фр. 52.

⁵⁹ 43a–k, ср. Speus. фр. 28, l. 30.

⁶⁰ 86a–c, 87a–b, 88–89a–k, 90a–b, 92.

⁶¹ *De an.* 404b19–24. О видах познания у Платона: *Phaed.* 96b, *Parm.* 142a, 151e, 164a, *Tim.* 37b–c, *Phil.* 21b; у Аристотеля: *APo* 88b34f., 100b4f.; *De an.* 428a3; *Met.* 1074b34f.

⁶² Aët. I,7,30 = фр. 213; Dörrie/Baltes 1996, 192ff.; Dillon 1996, 99ff.

ἀριθμός, ибо она означает полноту (см. выше, 432); он мог быть источником этой идеи в арифмологии.

8. Пифагорейские корни арифмологии?

Если концептуальные основания арифмологической системы были заложены Платоном и его учениками, Спевсиппом и Ксенократом, какова же в таком случае историческая роль пифагорейцев в формировании интеллектуальной традиции, которая так тесно и общепризнанно связана с ними? Вопрос о том, существовала ли пифагорейская арифмология, напрямую зависит от того, насколько достоверны свидетельства Аристотеля о пифагорейской числовой философии, так как он был единственным автором, кто приписывал (безымянным и неизвестным) пифагорейцам такие понятия, как совершенство декады, уподобление типов познавательной деятельности числам, и т. п. Другие источники классического периода об этом молчат. Что еще важнее, в аутентичных фрагментах конкретных пифагорейцев и в относящихся к ним свидетельствах нет никакой арифмологии, в отличие от традиционного числового символизма.⁶³ Один из ранних откликов на элегию Солона о семилетних периодах принадлежит Алкмеону Кротонскому, который утверждал, что юноша достигает половой зрелости в возрасте дважды семи лет (24 А 15). К этому делению жизни на семилетние периоды досократики и гиппократовская медицина добавляют схожие представления, касающиеся развития плода по неделям и месяцам. Соединение эмбриологического календаря с делением жизни на периоды по семь лет мы находим у Гиппона, пифагорейского натурфилософа середины V в. Пытаясь как-то учитывать данные, полученные из опыта, он, помимо семерки, использует в своих расчетах еще более значимое число три:

<...> После седьмого месяца у нас зарождаются зубы, а после седьмого года выпадают; <...> Этот период зрелости [плода] начинается от седьмого месяца и длится до десятого, так как и во всем остальном проявляется та же самая природа, так что к семи месяцам или годам для завершения прибавляются три месяца или года: так, зубы появляются у семимесячного младенца и завершают рост около десятого; на седьмом году выпадают первые из них, на десятом – последние; после четырнадцатого года достигают половой зрелости некоторые, на семнадцатом году – все.⁶⁴

Очевидно, что Гиппон или любой другой пифагореец мог отдавать предпочтение семерке или тройке, но такие предпочтения не являются отличии-

⁶³ Фрагменты о декаде Филолая (А 11-13, В 11) и Архита (В 5) подложные.

⁶⁴ 38 А 16, пер А. Лебедева. Здесь важна сумма семерки и тройки: $7 + 3 = 10$, $7 + 7 + 3 = 17$, и т.д.

тельной чертой пифагореизма: Аристотель также имел склонность к обоим этим числам. Обычно критически настроенный по отношению к пифагорейцам, он соглашался с ними относительно тройки (*Phys.* 268a10–20) настаивая, что радуга «по необходимости» имеет лишь три цвета (*Mete.* 374b32f.). Сходным образом, число цветов, вкусов и гласных равно семи (*De sensu* 442a19ff., 446a19). Феофраст добавляет к цветам и вкусам запахи, называя число семь *καὶ αἰρώτατος καὶ φυσικώτατος* (*CP* VI,4,1–2). Пифагорейцы также связывали *καίρος* с семеркой, используя те же традиционные понятия, что и Аристотель и Феофраст. Справедливость они связывали с четверкой, ибо справедливость «воздаст равным за равное». В этих и подобных им примерах, которые не так уж многочисленны, как это обычно принято считать,⁶⁵ мы не найдем специфических черт арифмологии, как она описана выше. Пифагорейский числовой символизм имеет до-философское происхождение и по большей части совпадает с не-пифагорейским числовым символизмом.⁶⁶ Там же, где числа рассматриваются как члены серии, ограниченной десяткой, мы обнаруживаем влияние Академии.

Аристотель, однако, считал пифагорейцев философскими предшественниками неписаного учения Платона (Жмудь 2012, 370–391). Вполне естественно поэтому, что он был первым, кто прямо приписывал пифагорейцам теорию о десятке как о совершенном числе:

Так как десятка, как им представлялось, есть нечто совершенное и охватывает всю природу чисел, то и движущихся небесных тел, по их утверждению, десять, а так как видно только девять, то десятым они объявляют Противоземлю.⁶⁷

Перед нами, разумеется, Аристотелева интерпретация астрономической системы Филолая, ибо насколько вероятно, чтобы Филолай выдумал невидимую планету ради круглого числа и прямо сообщил об этом? Арифмология не изобретает новые вещи, но приспособливает вещи к числам или выводит числа из наличных вещей, которых всегда достаточно, чтобы произвести желаемую комбинацию. В другом месте Аристотель приводит иное, астрономическое объяснение причин, по которым Филолай вводит Противоземлю (58 В 36), которое убедительнее арифмологического (Жмудь 2012, 347–348). Далее, Филолай вводит *два* невидимых небесных тела: Ге-

⁶⁵ *Met.* 985b29–30, 990a23, 1078b22–23; *EN* 132b23; *MM* 1182a11; fr. 13 Ross.

⁶⁶ Ферекид (7 В 1), Ион с Хиоса (36 В 1) и Гипподам (39 А 1) придавали особое значение тройке, Эмпедокл – четверке и семерке (31 А 75, 83, В 153а).

⁶⁷ *Met.* 986a8–12. Показательно, что Аристотель не говорит о пифагорейском происхождении этого учения; скорее, он ссылается на уже существующую теорию, которая признается и пифагорейцами.

стию, или Центральный Огонь, и Противоземлю, которая вращается вместе с Землей вокруг Гестии. Если бы он хотел довести количество небесных тел до десяти, он мог бы остановиться на Гестии, которая и была десятой. Противоземля могла появиться в его системе только после Гестии, будучи, следовательно, одиннадцатым небесным телом! Конечно, Аристотель говорит о десяти *вращающихся* телах, оставляя неподвижную Гестию за пределами десяти. Но если бы Филолай желал посчитать и Гестию, тот факт, что она неподвижна, едва ли бы остановил его.

Если десятка в глазах пифагорейцев обладала такой магической силой, что ради нее Филолай выдумал новую планету, то эта вера должна была оставить множество следов, подобных тем, что остались от тройки и семерки. В действительности же у нас есть лишь еще один пример на этот счет – знаменитая таблица десяти пар противоположностей, которую Аристотель приписывает отдельной группе пифагорейцев (*Met.* 986a22–b8). Большинство экспертов согласны в том, что она содержит как пифагорейский, так и академический материал (Burkert 1972, 51), спор идет лишь о его соотношении. Действительно, таблица начинается с пары предел-беспредельное, известной из фрагментов Филолая, но гарантирует ли это ее пифагорейское происхождение в целом? Такие пары, как теплое и холодное, сухое и влажное, сладкое и горькое, типичные как для пифагорейцев, так и для досократиков в целом, в таблице отсутствуют. Соединение четного и нечетного с левым и правым впервые появляется в платоновских *Законах* (717a–b). Согласно Аристотелю, такие пары, как покой и движение, благо и зло, типично платоновские (*Met.* 1084a35), они происходят из его ἀρχαί, монады и неопределенной диады. Единое и многое – не только платоновские принципы, они составляют краеугольный камень философии Спевсиппа. Пара мужское-женское была очень значимой для Ксенократа, который связывал ее с другой парой, четное-нечетное (фр. 213). Известно, что у Спевсиппа и Ксенократа был ряд противоположностей, похожих на те, что приписываются пифагорейцам.⁶⁸ Очевидно, что и сам Аристотель размышлял в терминах некой общей таблицы противоположностей, частным примером которой была «пифагорейская таблица». Иногда он упоминает о ней так, как если бы она была академической.⁶⁹ Таким образом, сколько бы компонентов этой таблицы ни восходило к пифагорейской традиции, в своем окончательном виде – *десяти пар определенных родственных друг другу противоположно-*

⁶⁸ Спевсипп: Arist. *Met.* 1085b5, 1087b4, b25; 1092a35. Для Ксенократа можно, пожалуй, реконструировать следующую таблицу противоположностей: μονάς–δυάς, ἄρρεν–θήλυ, Ζεὺς–μήτηρ θεῶν, περιττὸν–ἄρτιον, νοῦς–ψυχή (fr. 213).

⁶⁹ См., например: *Phys.* 189a1ff., 201b21ff.; *Met.* 1004b27ff., 1093b1ff.

стей – она была составлена тем, кто был весьма сведущ в учении Платона и платоников.

Вторым столпом арифмологии является четверка, «источник» декады. Если отвлечься от уподобления справедливости правилу «равным за равное» и, соответственно, числу четыре (2x2), то мы увидим, что в пифагорейской традиции четверка встречается еще реже, чем десятка. Примечательно, что Аристотель упоминает четверку только когда обсуждает происхождение чисел и геометрических фигур у Платона и платоников,⁷⁰ никогда не связывая ее с пифагорейцами. Очевидно, что он еще ничего не знал о знаменитой *тетрактиде*, которая в современных исследованиях фигурирует как «ядро пифагорейской мудрости» (Burkert 1972, 72). *тетραχτός* – это специальный термин для группы первых четырех чисел, дающих в сумме десять (позже были изобретены другие виды тетрактид). Поскольку числа тетрактиды выражают отношения основных созвучий,⁷¹ считалось, что она непосредственно связана с музыкой; один из пифагорейских символов, которые приводит Ямвлих, говорит: «Что такое дельфийский оракул? Тетрактида, то есть гармония сирен» (VP 82). Может создаться впечатление, что тетрактида вполне архаична, но в действительности она была изобретена неопифагорейцами. Конечно, древние пифагорейцы придавали особое значение числам, которые выражают созвучия, но в гармонике их интересовали не числа как таковые, а их отношения, λόγοι. Тот факт, что отношения основных созвучий состоят из первых четырех чисел, которые в сумме дают десять, мог радовать любителей арифмологии, таких, как Спевсипп, но не математиков. Число десять не играет никакой роли в гармонике и, как показано выше, не имеет отношения к древнему пифагореизму.

Слово *тетραχτός* впервые появляется в пифагорейской клятве, которую практически одновременно цитируют *An. Ar.* и *Vetusta placita* (см. выше, с. 441). В том же I в. до н. э. *тетραχτός* упоминается в Анониме Фотия (439a8) и у Филона Александрийского.⁷² Пифагорейская клятва – типичный образец псевдопифагорейской литературы:⁷³

Οὐ, μὰ τὸν ἀμετέρερ' κεφαλῆ παραδόντα τετραχτὸν
παγὰν ἀνάου φύσεως ῥίζωμά τ' ἔχουσαν (Aët. I,3,8).

⁷⁰ *Met.* 1081a 23, b15–22; 1082 a12–34, 1084a23; 1090b23.

⁷¹ 2:1 октава, 3:2 кварта, 4:3 квинта.

⁷² Он подробно излагает ту же доктрину о τέλειος τετράς как о десятке *in potential*, которую Аэций приписывает Пифагору: *De opif.* 47–53, 97–98; *De plant.* 123–125; *De vita Mosis* II, 115.

⁷³ См. о ней: Zhmud 2017.

Нет, клянусь передавшим нашей главе четверицу,
Вечной природы исток и корень в себе содержащу (пер. А. Лебедева).

Об этом свидетельствуют псевдо-дорический диалект (φύσεως – аттическая форма) и стихотворная форма, отсутствующая в аутентичных клятвах, а также тот факт, что имя Пифагора здесь не упомянуто (согласно Никомаху, пифагорейцы не называли его по имени).⁷⁴ Примечательно и то, что до середины I в. до н. э. выражение φύσις ἀέναος встречается только у Посидония.⁷⁵ Правда, Ксенократ называл второе из двух своих начал ἀέναος (фр. 101), «вечнотекущий», «вечный», но в этом не следует видеть связь с пифагорейской клятвой.⁷⁶ Слово ἀέναος широко засвидетельствовано до Ксенократа, как в поэзии, так и в прозе, в том числе у Платона,⁷⁷ так что связывать его с клятвой, впервые появляющейся в середине I в. до н. э., нет оснований.

Единственное свидетельство, которое *могло бы* спасти историческую достоверность тетрахτύς, – это пифагорейский «символ», называющий тетрактиду гармонией Сирен. Традиция пифагорейских символов, которые Ямвлих называл словом «акусмы» (популярным среди современных исследователей), восходит к архаическому периоду и даже раньше.⁷⁸ Некоторая часть известных в античности «символов» действительно существовала в VI–V вв. до н. э., однако проблема с нашим символом состоит в том, что он встречается *только* у Ямвлиха и больше ни у одного античного автора. Хотя собрание «символов» у Ямвлиха в *De vita Pythagorica* 82–86 в целом восходит к книге Аристотеля *О пифагорейцах*, ясно, что Ямвлих использовал не самого Аристотеля, а какой-то промежуточный источник, в котором ранние «символы» могли быть разбавлены поздними. Так вот, нетрудно обнаружить, что гармония Сирен (без тетрактиды) дважды фигурирует в *Государстве* Платона (и нигде до этого), в пассаже, описывающем знаменитую небесную гармонию.⁷⁹ Таким образом, приводимый Ямвлихом «символ» – это не «высшая мудрость» древних пифагорейцев, а комбинация платонов-

⁷⁴ Ямв. VP 88. Легендарное выражение αὐτὸς ἔφα (ἔφα – доризм), впервые появляющееся у Цицерона (ND I,10), также принадлежит к псевдо-пифагорейской литературе.

⁷⁵ Фр. 239 Е-К. Издатели его фрагментов видят в этом отсылку к пифагорейской клятве, но, исходя из хронологии, обратное влияние выглядит более убедительно.

⁷⁶ Как, например, Burkert 1972, 72 и Dillon 1996, 100.

⁷⁷ См. LSJ, s.v. ἀέναος; Crit. 88 В 18.1–2; Pl. Leg. 996e2 (ἀέναος οὐσία).

⁷⁸ Более подробное обсуждение «символов» см. Жмудь 2012, 168–179.

⁷⁹ ἐπὶ δὲ τῶν κύκλων αὐτοῦ ἄνωθεν ἐφ' ἑκάστου βεβηκέναι Σειρήνα συμπεριφερομένην, φωνὴν μίαν ἰείσαν, ἕνα τόνον· ἐκ πασῶν δὲ ὀκτώ οὐσῶν μίαν ἄρμονίαν συμφωνεῖν (617b4–7); πρὸς τὴν Σειρήνων ἄρμονίαν (617c4).

ской гармонии Сирен с позднеэллинистической псевдо-пифагорейской тетрактидой. Тетрактида, в свою очередь, выросла из той четверки, которую восхвалял Спевсипп в своей работе *О пифагорейских числах*.

Представляя пифагорейцев в *Метафизике А*, Аристотель упоминает три понятия, в которых они видят «сходства» с числами: ψυχή καὶ νοῦς, καίρως и δίκαιοσύνη, но тут же указывает, что этот список может быть продолжен (985b26–31). Однако в книге М он уточняет, что пифагорейцы объясняли при помощи чисел лишь немногие вещи, такие как καίρως, справедливость или брак (1078b21–23). Справедливость и καίρως фигурируют в нескольких других местах,⁸⁰ брак и ψυχή καὶ νοῦς – лишь однажды; какие именно числа с ними связаны, не сказано. Если мы добавим к ним число три как символ «всего» (*Phys.* 268a10–20), то исчерпаем тем самым список пифагорейских соответствий между понятиями и числами, которые фигурируют в трактатах Аристотеля и которые он ошибочно понимал как философские определения, объясняющие сущность вещей. Математика представлена здесь лишь постольку, поскольку два плюс два равно четырем, в то время как (академическая) декада в этом контексте вообще не фигурирует, поскольку она не связана ни с каким понятием. Три, четыре и семь входят в классический репертуар числового символизма, так что, если кто-то из древних пифагорейцев и питал пристрастие к этим числам, он не выглядит намного более суеверным, чем сам Аристотель. Есть, однако, еще один источник, который не только существенно обогащает наше знание о пифагорейском числовом символизме, но и фактически трансформирует его в арифмологическую систему. Это комментарий Александра Афродисийского к одному пассажиру из *Метафизики* Аристотеля (*Met.* 985b26), который У. Росс, следуя П. Вильперту, счел обширной цитатой из труда Аристотеля *Против пифагорейцев* (38.8–41.15 Hayduck = fr. 13 Ross). Александр представляет последовательность чисел от одного до десяти, сопровождая их объяснениями, очень похожими на те, которые содержатся в арифмологических текстах, или даже идентичными им.⁸¹ Комментируя пассаж, в котором упомянуты справедливость и καίρως, он, соответственно, начинает с четырех и семи, но исходный порядок легко восстановим.

Единица – это разум (νοῦς), «ибо она есть неизменное (μόνιμον), подобное во всех отношениях и правящее начало, но единица также и сущность (οὐσία), поскольку сущность первична». Двойка – это мнение (δόξα), «потому что она может двигаться в обоих направлениях; они также называли ее

⁸⁰ См. выше, прим. 65.

⁸¹ Комментарий Асклепия к *Met.* 985b26 содержит более или менее тот же материал, но меньший по объёму (36.1–34.4 Hayduck).

движением и *epithesis*»; двойка также есть первое четное и женское число. Тройка – это первое нечетное число и мужское. Четверка – это справедливость и первое квадратное число; но другие говорят, что справедливость – это девятка, первый квадрат нечетного числа. Пятерка – это брак, потому что это первое число, порожденное двойкой – первым женским и тройкой – первым мужским числами. Семерка – это *каирós*, поскольку рождение, появление зубов, взросление и тому подобное связаны с числом семь. Далее, поскольку Солнце *ἄτιος εἶναι τῶν καιρῶν*, оно расположено в том же месте, что и число семь, так как из десяти тел, вращающихся вокруг Гестии, Солнце находится на седьмом месте. Семерка еще и Афина, дева, лишенная матери, потому что она одна из всей десятки не порождает никаких чисел и сама не порождена ни одним из них. Луна занимает восьмое место, Земля девятое, а Противоземля – десятое.

Итак, числа три и семь засвидетельствованы в доксографии отдельных пифагорейцев, три, четыре и семь, а также еще два неидентифицируемых числа появляются в трактатах Аристотеля, тогда как вся последовательность от одного до десяти (за исключением шести) с подробными объяснениями представлена в эссе из его утраченного труда. Какая из этих линий традиции более надежна и являются ли они совместимыми? Есть много серьезных причин сомневаться в том, что эссе Александра представляет собой а) сообщение Аристотеля б) о пифагорейских взглядах. Если он почерпнул из Аристотеля, то в нем, помимо пифагорейского материала, есть много академических понятий, которые не засвидетельствованы в независимой пифагорейской традиции. Отождествление ума и единицы указывает в сторону Платона и Ксенократа.⁸² *οὐσία* – это типично платоновский, а позже перипатетический термин. Платон противопоставлял *οὐσία*, неизменную сущность, становлению и движению (*Tim.* 29c); в *Кратиле* (411c5) *μόνον* употребляется в том же значении; Евдем (фр. 60) сообщает, что Платон отождествлял *κίνησις* с «большим-и-малым», то есть с неопределенной диадой. Таким образом, все противопоставление «неизменной» монады и «подвижной» диады является платоновским. Даже если «пифагорейские» определения не полностью совпадают с платоновскими (согласно Платону, мнение соотносилось с тройкой, а не с двойкой), ясно, что мы имеем дело с академической арифмологией. Половая дифференциация четных и нечетных чисел принадлежит Ксенократу (см. выше, с. 449); скорее всего, эта идея не имеет отношения к древней традиции, по крайней мере, свидетельств об этом нет. Между

⁸² См. выше, с. 449. Среди пифагорейцев *νοῦς καὶ ψυχὴ* появляются только у Экфанга из Сиракуз, который представляет это как силу, которая постоянно двигает весь космос (51 A 1).

тем пары нечетное-четное и мужское-женское присутствуют в таблице противоположностей, академическое происхождение которой несомненно (см. выше, с. 452). Отождествление семерки с Афиной восходит к Спевсиппу, который утверждал, что семерка не является ни множителем, ни произведением (фр. 28, l. 30). Сама идея о том, что числа могут быть порождены, так настойчиво повторяемая Александром, является типично платоновской.

Представим ради аргумента, что некие не известные нам пифагорейцы IV в. до н. э. действительно сформулировали устно это учение еще до Платона и Академии. В таком случае, оно должно было быть доступным только Аристотелю (поскольку больше никто о нем не упоминает) и исчезнуть сразу после него, не оставив никаких следов в классической и эллинистической традиции, за исключением ранней Академии. Кроме того, оно должно было повлиять на Академию таким образом, что его чисто пифагорейские черты остались бы скрытыми – ибо Платон, Спевсипп и Ксенократ никогда не говорили, что справедливость есть четверка, а *χαίρὸς* семерка, – тогда как все «прото-платоновские» черты приобрели бы законченность. Если представить такой случай довольно сложно, есть все же возможность утверждать, что Аристотель *ошибочно* приписывал платоновские понятия пифагорейцам (см. выше, с. 451). Гораздо проблематичней будет утверждать, что текст, сходство которого с жанром арифмологии более очевидно, чем у трактата Спевсиппа, был написан в IV в. до н. э. Действительно, комментарий Александра демонстрирует все типичные черты арифмологического труда. Он организован как систематический комментарий к числам от одного до десяти, а не как разрозненные заметки об отдельных значимых числах. Он соединяет традиционный числовой символизм с онтологией (субстанция, покой, движение и т. п.) и математической арифмологией (четные и нечетные числа, их квадраты, производные числа и т.д.). Он включает в себя материал о семерке, восходящий в конечном счете к Солону (см. выше, с. 432). Как и во всех арифмологических текстах, семерка занимает в нем самое почетное место, и ей даются три разные интерпретации: натуралистическая, как у Гиппона, арифмологическая, как у Спевсиппа, и космологическая, основанная на астрономии Филолая. Такое сочетание различных срезов реальности характерно именно для арифмологических текстов. Соответственно, этот аристотелевский фрагмент становится эффективной альтернативой изложенному выше происхождению арифмологии, ибо он содержит в себе фактически все, что есть в ней главного, и делает, таким образом, ненужным историческую эволюцию этого жанра. Другая альтернатива состоит в том, чтобы еще раз рассмотреть, действительно ли этот фрагмент принадлежит Аристотелю.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Жмудь, Л. Я. (2002) *Зарождение истории науки в античности*. Санкт-Петербург.
- Жмудь, Л. Я. (2012) *Пифагор и ранние пифагорейцы*. Москва.
- Barker, A. (2016) "Pythagoreans and Medical Authors on Periods of Human Gestations," A.-B. Renger & A. Stavru, ed. *Pythagorean Knowledge from the Ancient to the Modern World: Askesis, Religion, Science*. Wiesbaden, 263–275.
- Brisson, L. (1993) "Les accusations de plagiat lancées contre Platon," M. Dixsaut, ed. *Contre Platon*. 1. *Le platonisme dévoilé*. Paris, 339–356.
- Centrone, B. (2014) "The pseudo-Pythagorean Writings," C. A. Huffman, ed. *The History of Pythagoreanism*. Cambridge, 315–340.
- Collins, A. Y. (1984) "Numerical Symbolism in Jewish and Early Christian Apocalyptic Literature," *ANRW* II.21, 1221–1287.
- Dawson, W. R. (1927) "The Number 'Seven' in Egyptian Texts," *Aegyptus* 7, 97–107.
- Delatte, A. (1915) *Études sur la littérature pythagoricienne*. Paris.
- Dillon, J. (1996²) *The Middle Platonists*. London.
- Dillon, J. (2003) *The Heirs of Plato*. Oxford.
- Dorandi, T. (1991) *Platone e l'Accademia (PHerc. 1021e 164)/Filodemo*. Napoli.
- Dörrie, H. / Baltes, M. (1996) *Der Platonismus in der Antike*. Bd. 4. Stuttgart.
- Dudley, U. (1997) *Numerology: Or What Pythagoras Wrought*. Cambridge.
- Düring, I. Aristoteles, *RE Suppl.* Bd. XI, 159–336.
- Edelstein, L. / Kidd, I. G. (1972–1988) *Posidonius, Fragments*. 3 Vols. Cambridge.
- Erler, M. (2007) "Platon," *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*. Bd. 2.2. Bern.
- Gottschalk, H. B. (1987) "Aristotelian Philosophy in the Roman World," *ANRW* II.36.2, 1079–1174.
- Holladay, C. R., ed. (1995) *Fragments from Hellenistic–Jewish Authors*. III. *Aristobulus*. Atlanta.
- Huffman, C. A. (1993) *Philolaus of Croton. Pythagorean and Presocratic*. Cambridge.
- Kalvesmaki, J. (2013) *The Theology of Arithmetic. Number Symbolism in Platonism and Early Christianity*. Cambridge (Mass.).
- Karamanolis, G. E. (2006) *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*. Oxford.
- Lease, E. B. (1919) "The Number Three, Mysterious, Mystic, Magic," *Classical Philology* 14, 56–73.
- Mansfeld, J. (1971) *The Pseudo–Hippocratic Tract ΠΕΡΙ 'ΕΒΔΟΜΑΔΩΝ Ch. 1–11 and Greek Philosophy*. Assen.
- Mehrlein, R. (1959) "Drei," *Reallexikon für Antike und Christentum* 4, 269–310.
- Merlan, Ph. (1967) "The Pythagoreans," A. H. Armstrong, ed. *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge, 84–106.
- Miller, G. A. (1956) "The Magical Number Seven, Plus or Minus Two: Some Limits on Our Capacity for Processing Information," *Psychological Review* 63, 81–97.
- Moraux, P. (1984) *Der Aristotelismus bei den Griechen*. Bd. 1. Berlin.

- Palmer, R. (1970) *The Archaic Community of the Romans*. Cambridge.
- Parker, H. N. (1999) "Greek Embryological Calendars and a Fragment from the Lost Work of Damastes," *Classical Quarterly* 49, 515–534.
- Reinhold, G., ed. (2008) *Die Zahl Sieben im Alten Orient*. Frankfurt a. M.
- Robbins, F. E. (1920) "Posidonius and the Sources of Pythagorean Arithmology," *Classical Philology* 15, 309–322.
- Robbins, F. E. (1921) "The Tradition of Greek Arithmology," *Classical Philology* 16, 97–123.
- Robbins, F. E. (1926) Nicomachus of Gerasa. *Introduction to Arithmetic*. Transl. into English by M. L. D'Ooge. With studies in Greek arithmetic by F. E. Robbins. New York.
- Roscher, W. F. (1904) *Die Sieben- und Neunzahl in Kultus und Mythos der Griechen*. Leipzig.
- Roscher, W. F. (1906) "Die Hebdomadenlehre der griechischen Philosophen und Ärzte," *Abhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften* 24.6 (1906).
- Roscher, W. F. 1913. *Die hippokratische Schrift von der Siebenzahl in ihrer vierfachen Überlieferung*. Paderborn.
- Runia, D. T. (2001) *Philo of Alexandria. On the Creation of the Cosmos According to Moses*. Leiden.
- Schmekel, A. (1892) *Die Philosophie der mittleren Stoa*. Berlin.
- Schorn, S. (2004) *Satyros aus Kallatis. Sammlung der Fragmente mit Kommentar*. Basel.
- Sharples, R. W. (2010) *Peripatetic Philosophy, 200 BC to AD 200: An Introduction and Collection of Sources in Translation*. Cambridge.
- Stachle, K. (1931) *Die Zahlenmystik bei Philon von Alexandria*. Leipzig.
- Tarán, L. (1981) *Speusippus of Athens*. Leiden.
- Thesleff, H., ed. (1965) *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*. Åbo.
- Usener, H. (1903) "Dreiheit," *Rheinisches Museum* 58, 1–55; 161–208, 320–362.
- Walter, N. (1964) *Der Thorausleger Aristobulos*. Berlin.
- Waterfield, R., transl. (1988) *The Theology of Arithmetic. On the Mystical, Mathematical and Cosmological Symbolism of the First Ten Numbers*. Michigan.
- Zeller, E. (1919⁶) *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. 3 Bd. Leipzig.
- Zhmud, L. (2017) "What is Pythagorean in the pseudo-Pythagorean Literature?" *Philologus* (в печати).
- Zvi, G. (1988) "The Magical Number Seven," *Occident and Orient. A Tribute to the Memory of A. Scheiber*. Budapest/Leiden, 171–178.

ЧТО ЕСТЬ ЧЕЛОВЕК?
АБРИС ОТВЕТА В «ПРОТРЕПТИКЕ» АРИСТОТЕЛЯ
И ЕГО ОБОСНОВАНИЕ И РАЗВИТИЕ
В ПОСЛЕДУЮЩИХ РАБОТАХ СТАГИРИТА

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

IGOR TANTLEVSKIJ

St. Petersburg State University, Russia

WHAT IS MAN? OUTLINES OF THE ANSWER IN ARISTOTLE'S "PROTREPTICUS" AND ITS SUBSTANTIATION
AND DEVELOPMENT IN THE STAGIRITE'S SUBSEQUENT WORKS

ABSTRACT. The author of the article seeks to demonstrate how Aristotle, having put forward in the "Protrepticus" the idea that the person's selfness is essentially identical with the rational "part" of his soul and that it is just in it and thanks to it that the man's "blessedness", "divinity" and "immortality" can be achieved, hereafter substantiates and develops this doctrine in his later works, primarily in the treatises "Metaphysics", "On the Soul" and "Nicomachean Ethics".

KEYWORDS: Aristotle, "Protrepticus", "Nicomachean Ethics", "Metaphysics", "On the Soul", rational "part" of the soul, immortality, blessedness, virtues.

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда, проект №15-18-00062; Санкт-Петербургский государственный университет.

В частично реконструированном сочинении¹ Аристотеля «Протрептик»² (Увещевание к занятиям философией)³, созданном, вероятно, в конце 350-х гг. до н. э.⁴, Стагирит постулирует идею о том, что самость человека, по сути, тождественна разумной «части»/«доле» (*méros, mórion*) его души; и именно в

¹ По мнению Д. С. Хатчинсона и М. Р. Джонсона, «Протрептик» Аристотеля был написан в форме диалога между «Исократом», «Гераклидом Понтийским» и «Аристотелем» (Hutchinson, Johnson 2014, 383–409; Aristotle 2015).

² Перевод цитат из реконструируемого «Протрептика» Аристотеля осуществляется по Aristotle 2015.

³ О «типологии» жанра *протрептиков* см. Collins 2015.

⁴ «Протрептик» Аристотеля был создан, вероятно, как ответ на «Антидосис» Исократа (353/352 г. до н. э.); см., например, Аристотель 2004, 60–64; Aristotle 2015.
ΣΧΟΛΗ Vol. 11. 2 (2017)

ней потенциально заключено его «блаженство», «божественность» и «бессмертие», и благодаря ей же оно достигается⁵:

Какова бы <...> ни была добродетель этой части (*toû mérou*) [«души» (*psuché*), обладающей «разумным началом» (*lógos*) и «мышлением» (*diánoia*)⁶. — И. Т.], она с необходимостью явно оказывается самой предпочтительной — и для всего вообще, и для нас. И я думаю, кто-нибудь сможет доказать, что мы в действительности и есть эта часть (*tò móron*) (души), полностью ли, или же по преимуществу.

<...> Мы не можем назвать лучшей деятельности (*érgon*) для мышления и мыслящей (части) души нашей, чем (стремление к) истине (*álētheías*) [«знание» (*éπιστήμη*)⁷ которой обретается через «умозрение» (*theoría*)⁸. — И. Т.].

<...> Людям не принадлежит ничего божественного (*theíon*) или блаженного (*makáron*), кроме того единственного, что заслуживает всяческого усердия и относится в нас к уму и интеллекту (*noû kai phronéseôs*). Ибо из того, что у нас есть, только это, как кажется, обладает бессмертием (*áthánton*) и лишь одно это божественно (*theíon*).⁹

Отметим также, что Августин в сочинении «Против Юлиана пелагианина» (IV, 15.78) приводит цитату из несохранившегося диалога Цицерона «Гортензий», созданного под непосредственным влиянием аристотелевского «Протрептика», в которой римский мыслитель, ссылаясь, по всей вероятности, именно на данное сочинение Аристотеля, соглашается с последним в том, что «наши души связаны с телами» наподобие того, как жестокие этруски прочно привязывали своих еще живых пленников лицом к лицу к уже мертвым телам их товарищей.¹⁰

В своих последующих работах Аристотель выступает именно в роли того самого философа, который, как он и предрекал в «Протрептике», «докажет», что человек тождествен *разумной части своей души*. Так, в «Никомаховой этике», кн. I, гл. 11 (1101a.35–1101b.9) Аристотель говорит о том, что перешедшие в мир иной предки могут пребывать там, будучи как

⁵ Отметим, что в своем раннем произведении, диалоге «Евдем» (дошедшем до нас лишь фрагментарно), Аристотель говорит о бессмертии всей души (ср., однако, с другой стороны: фр. 2 и 8); во фр. 5, как представляется, содержится имплицитное указание на концепцию *анамнесиса*.

⁶ Ямвлих, *Протрептик*, гл. VII, 41.29–30.

⁷ Термин предполагает *подлинное, научное знание*.

⁸ *Ibid.*, гл. VII, 42.22–25.

⁹ *Ibid.*, гл. VII, 42.1–4, 20–22; гл. VIII, 48.9–13.

¹⁰ Ср. также цитаты из диалога Цицерона «Гортензий», засвидетельствованные у Августина в трактате «О Троице», XIV, 9.12, 19.26 и, как полагают, коррелирующие с «Протрептиком» Аристотеля.

«счастливыми» (*eudáimones*) и «блаженными» (*makáριοι*), так и «не счастливыми»¹¹; а в кн. X, гл. 7 (1177a.11–1178a.8) Стагирит указывает и путь, ведущий к «блаженству»: говоря об уме (*noûs*) как наивысшей части души¹², который «то ли сам божественен (*theíon*)», то ли является «самой божественной (частью) (*tò theiótaton*) в нас», он утверждает, что «совершенное счастье» достигается благодаря «умозрительной деятельности (*theōrētikē*)». Чем интенсивнее мудрый способен заниматься умозрением, тем он становится мудрее и счастливее. А посему

<...> надо насколько допускает возможность обретать бессмертие (*áthanatízein*) и делать всё ради жизни, соответствующей наилучшему (*tò krátiston*) в самом себе: право, если по объёму это малая (часть) (*mikrón*), то по силе и ценности она всё далеко превосходит.

Видимо, сам (человек) и будет этой (частью), если она действительно (является) главной и лучшей (*tò kúριον kai ámeínon*) (частью его). А потому было бы нелепо отдавать предпочтение не жизни самого себя, а (чего-то) другого (в себе). <...> Что по природе присуще каждому, то для каждого наивысшее и доставляет наивысшее удовольствие, а значит, человеку присуща жизнь, подчинённая уму, коль скоро человек и есть в первую очередь ум. Следовательно, эта жизнь самая счастливая.

О бессмертии ума Аристотель говорит и в «Метафизике» (см., например: кн. XII, 1070a.26, 1074b.1–14). В то же время он акцентирует внимание на том, что «ум» (*noûs*) не только «приводится в движение предметом мысли» (*Ibid.*, 1072a.29–30), но и «мыслит сам себя через сопричастность предмету» (*Ibid.*, 1072b.19 и след.).

С учетом этого в трактате «О душе» Аристотель постулирует, что «ум» человека, с одной стороны, есть «ум претерпевающий» (*noûs pathetikós*), который воспринимает формы, а с другой — «ум деятельный» (*noûs poiētikós*), который «ничему не подвержен». «Деятельный ум» человека не является органической функцией тела¹³, а как бы приходит *извне*, оказываясь для него в известный момент развития чем-то непосредственно данным и, таким образом, выступает, скорее, как независимая бестелесная¹⁴ «сущность», вступающая во *временную* связь с «растительной» (питательной) и «животной» (чувствующей) душами/с. частями души, погибающими вместе с те-

¹¹ Ср. также 1100a.29–30. Ср. далее, например: *Эвдем*, фр. 3, 6 (ср. также: фр. 4).

¹² Ср., например, Платон, *Алкивиад* I, 130c, 133b–c; *Горгий*, 493a–c; *Кратил*, 399e, 400c; *Федр*, 246a–b, 247c, 253c–e, *Тимей*, 89e–90d, *Законы*, II, 661b–c.

¹³ Ср., например, Соное 2013, 347–377; *Idem* 2014, 594–604.

¹⁴ См., например, *О душе*, II 1, 413b.25 и след.; III 429a.1–430a.25.

лом¹⁵. Так, говоря в трактате «О душе», кн. II, гл. 1, 413a.3–10 о «частях»/«долях» (*méréē*) души (*hē psuchē*), Аристотель замечает, что

ничто не мешает, чтобы некоторые (части души) были отделимы (от тела), так как они — не энтелехия какого-либо тела (6–7).

И далее в кн. II, гл. 2 Стагирит высказывает следующее предположение:

Относительно же ума и способности к умозрению <...> кажется, что они иной род души и что только эти способности могут существовать отдельно, как вечное — отдельно от преходящего (413b.24–25)¹⁶.

Согласно же кн. III, гл. 5 трактата «О душе», «деятельный ум»,

только существуя отдельно, есть то, что он есть, и только это бессмертно (*áthá-naton*) и вечно (*áídion*). У нас нет воспоминаний (*oû mnēmoneíomen*), так как этот (т. е. «деятельный ум». — *И. Т.*) ничему не подвержен (*ápathés*; возможно, здесь присутствует аллюзия на преэксистенцию «деятельного ума» человека, из «вечности» приходящего и в «вечность» уходящего. — *И. Т.*); ум же, подверженный воздействиям (*ho pathetikòs nou̓s*), преходящ и без него (т. е. «деятельного ума». — *И. Т.*) ничего не может мыслить... (430a.22–25)¹⁷.

Парадоксальным образом получается, что личность вечно ощущает свою самость, индивидуальность, собственное «я» вне соотнесения себя со своей памятью: в разных ипостасях личности ее воспоминания, естественно, могут быть различными, но вне зависимости от их меняющейся конкретики в те или иные периоды ее бесконечного существования в тех или иных ипостасях она вечно воспринимает, ощущает себя как именно *вот эта самая личность*, не теряет своей индивидуальности. Данная концепция, как кажется, включает и оригинальную аристотелевскую трактовку предсуществования души. (Можно допустить, что имплицитно воззрение на возможность вечных перевоплощений содержится также в «Евдемовой этике», 1215b.27–36; ср. также, например: *Евдем*, фр. 8: «<...> Не быть рожденным — лучше всего, и смерть лучше жизни <...> Ясно, что <...> время, проводимое в (период) смерти, лучше (времени земной)).

Обобщая «сотериологические» аспекты учения Аристотеля, можно допустить, что, согласно его концепции, «воздаяние» не «эсхатологично» — свою долю в мире ином каждый получает сразу по своей земной кончине. Эта доля, вероятно, прямо коррелирует со степенью интенсивности мысли-

¹⁵ Ср., например, Modrak 1991, 755–774; Amorose 2001, 97–106; Wood 2012, 169–182; Johansen 2015; Tantlevskij 2015, 137–141; Tantlevskij 2017, 133–143.

¹⁶ Ср. также V, 4, 430a.1–4.

¹⁷ Ср. также *Ibid.*

тельной деятельности человека, прежде всего с тем, насколько он погружен в занятия философией. Через эту деятельность человек в процессе «обретения бессмертия» может увеличить (или уменьшить) «долю» своей разумной души (или, в рамках иной терминологии, степень интенсивности «деятельного разума»), способной к *бессмертному, вечному* существованию. При этом установленная к моменту земной кончины человека «пропорция», возможно, мыслилась Стагиритом не окончательной, и он допускал определенный «прогресс» в развитии разумной души («деятельного разума») в мире ином (или же ее «регресс»?). С другой стороны, Аристотель говорит о возможности влияния — впрочем, не решающего — событий мира сего на степень «счастья»/«блаженства» перешедших в мир иной предков¹⁸, что предполагает наличие представления об относительной транспарентности между обоими мирами.

Остается неясным, что имел в виду Аристотель под «божественностью», «бессмертием» и «вечностью» «ума» человека — индивидуальную «деификацию» (что может быть вероятным для более ранних работ Стагирита) или же его присоединение к божественному мировому Уму (который всегда деятелен и мыслит себя непосредственно) при переходе (но, возможно, и неоднократных, либо даже бесчисленных [ср. выше], переходах) в потусторонний мир?

В заключение отметим, что Аристотель не коррелирует свою «сотериологию» с «добродетельной деятельностью» — во всяком случае, в традиционном ее понимании, — что он обозначает еще в «Протреттике», постулируя относительно разумной части души человека следующее:

<...> Ее деятельность (*ἔργον*) не относится ни к одному (из аспектов того), что полагают по части добродетелей (*ἀρετῶν*), ибо она лучше (их) всех <...>¹⁹.

БИБЛИОГРАФИЯ

Аристотель (2004) *Протреттик. О чувственном восприятии. О памяти*, Е. В. Алымова (пер. на рус., предисл., коммент.). СПб.: Издательство СПбГУ, 2004.

¹⁸ См. *Никомахова этика*, кн. I, гл. II, 1100a.29–30, 1101a.35–b9.

¹⁹ Ямвлих, *Протреттик*, гл. VII, 43.6–7. Ср., например, интерпретацию данного пассажа, предложенную Д. С. Хатчинсоном и М. Р. Джонсоном: «<...> Its function is none of what are called 'parts of virtue', for it is better than all of them <...>» (Aristotle 2015, 36).

- Тантлевский, И. Р. (2015) "Бессмертная «доля» души в учении Аристотеля, в "Этике" Спинозы и в перипатетической рецепции Маймонидом раввинистического учения о «доле» человека «в Грядущем Мире»?" *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 9.1, 137–141.
- Amorose, M. (2001) "Aristotle's Immortal Intellect," *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 75, 97–106.
- Aristotle (2015) *Protrepticus or Exhortation to Philosophy*. D. S. Hutchinson, M. R. Johnson (ed. and transl.), www.protrepticus.info.
- 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.
- Johansen, T. K. (2015) *The Powers of Aristotle's Soul*. Oxford: Oxford University Press.
- Collins, J. H. (2015) *Exhortations to Philosophy: The Protreptics of Plato, Isocrates, and Aristotle*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Hutchinson, D. S., Johnson, M. R. (2014) "Protreptic Aspects of Aristotle's *Nicomachean Ethics*," *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, R. Polansky (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 383–409.
- Modrak, D. K. W. (1991) "The Nous-Body Problem in Aristotle," *Review of Metaphysics* 44.4, 755–774.
- 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. (2017) "Possible Parallels in Ecclesiastes' and Aristotle's Reflections Concerning the Eternity and Immortality of the Soul in Correlation with Its Intellectual and Ethical Merits," *ΣΧΟΛΗ (Scholē)*, 11.1, 133–143.
- Wood, A. (2012) "Incorporeal Nous and the Science of the Soul in Aristotle's De Anima," *International Philosophical Quarterly* 52.2, 169–182.

ТРЕХМЕРНОСТЬ ВМЕСТО ПЕРВОЙ МАТЕРИИ: СРАВНЕНИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О МАТЕРИИ У АРИСТОТЕЛЯ И ФИЛОПОНА

М. Н. ВАРЛАМОВА

Санкт-Петербургский государственный университет
аэрокосмического приборостроения

boat.mary@gmail.com

M. N. VARLAMOVA

Saint Petersburg State University of Aerospace Instrumentation, Russia
THREE-DIMENSIONALITY VS. PRIME MATTER: COMPARING THE IDEAS OF MATTER
IN JOHN PHILOPONUS AND ARISTOTLE

ABSTRACT. This paper considers a number of arguments in defense of the idea of matter's being created developed by John Philoponus in his treatise "De aeternitate mundi contra Proclum". It is well known that the concept of matter was transformed by Philoponus as compared to the physics of Aristotle, and in the present occasion I aim to contribute to an ongoing scholarly discussion on how Philoponus' concept of matter *qua* three-dimensionality helped him to substantiate the idea of creation *ex nihilo*.

KEYWORDS: Aristotle, Proclus, Philoponus, matter, *ex nihilo* creation.

* Статья написана при поддержке гранта Президента Российской Федерации для государственной поддержки молодых российских ученых, грант № МК-2879.2015.6 «Спор о вечности мира как одна из ведущих линий формирования христианского научного мировоззрения».

Введение

Иоанн Филопон, христианин и ученый-неоплатоник, живший в VI веке н. э., предпринял обширную критику современной ему неоплатонической и перипатетической науки. Критика эта была направлена на то, чтобы защитить догматы христианской веры с научной точки зрения. Так, в трактатах «О вечности мира против Прокла» и «О вечности мира против Аристотеля» он стремится доказать христианский догмат о творении мира из ничто, то есть то, что мир имеет начало во времени, творится «из ничто», а не из ма-

терии, и принципиально уничтожим, а также опровергнуть аргументы оппонентов. Одним из существенных предметов его критики является понятие материи как бесформенного начала, из которого творится мир. Задача данной статьи – рассмотреть ряд аргументов Филопона о трехмерности как первой материи, сравнить представления о материи у Аристотеля и Филопона и указать, как филопоновское понятие трехмерности функционирует в контексте доказательства творения мира *ex nihilo*.

В античной науке материя, точнее, первая материя (πρώτη или ἀπλῶς ὕλη) как первое подлежащее всех форм, понимается как некое лишенное формы и неопределенное подлежащее всех физических вещей, которое участвует в построении всего телесного сущего. Такое понимание первой материи основывается на интерпретации платоновского «Тимея» и трактатов Аристотеля «Метафизика», «Физика», «О возникновении и уничтожении». Аристотелевская материальная причина интерпретировалась неоплатониками как эквивалент воспринимающего начала в «Тимее»,¹ причем неоплатоники отличали неопределенную материю как первое подлежащее от трехмерной протяженности как первой детерминации материи. Поскольку материя рассматривалась как первое подлежащее всех вещей, неотъемлемой частью понятия материи было представление о ее вечности или вневременности: материя не возникает и не уничтожается, но пребывает как начало возникновения и уничтожения. Неоплатоники рассматривали материю как принцип, противоположный творящему началу – материя не творится как некое сущее, но существует вечно как со-начало творения. Бог, соединяя идеи с материей, творит мир, но материя не является какой-то вещью в этом мире, напротив, будучи началом, противоположным божественным формам, она лишена формы и близка к не-сущему.²

В XI книге трактата «О вечности мира против Прокла» Филопон, доказывая сотворенность и уничтожимость материи, спорит с неким общим мнением неоплатоников и перипатетиков относительно первой материи,³ ко-

¹ См. de Haas 1997, xi.

² Ср. Бородай 2001, Sorabji 2010, 58–59, Sorabji 1988, 3–4.

³ О первой материи и протяженности велись оживленные дискуссии. Плотин (*Enn.* II, 4.11.1–13) утверждал, что трехмерность может рассматриваться как первое подлежащее возникновения, похожее представление о первой материи как протяженности можно найти также в трактатах пифагорейцев и стоиков (*Philop. Contr. Pr.* 410, 1–3, 413, 24–414,5). Порфирий (*Simpl. In Cat.* 48, 11–23, ср. Wolff 1971, 115) и Александр Афродисийский (*Simpl. De cael.* 134,10; 576,8; 599,5), напротив, рассматривали трехмерность как второе подлежащее, то есть как нечто, определяющее первую материю, Симпликий предлагал трехмерную протяженность в качестве

торое он описывает следующим образом (*Contr. Pr.* 409,21 и далее): первым подлежащим является материя, лишенная формы, которая определяется как нечто бестелесное, затем существует трехмерное протяжение или тело как таковое, лишенное качеств. Это протяжение понимается как телесная материя и подлечит четырем элементам, из которых, в свою очередь, складываются сложные тела. Оппонируя описанному общему мнению, Филопон предлагает новый взгляд на существо первой материи, а именно, он отрицает существование некоего бесформенного материального начала и в качестве первого подлежащего предлагает трехмерную протяженность или тело без свойств.

Данное рассмотрение происходит в горизонте доказательства временной конечности мира. В христианской парадигме мышления бог творит мир не из материи, а из ничто, и поэтому материя воспринимается не как начало, противоположное божественному, т. е. не как подлежащее творения, но как нечто сотворенное. Для того чтобы в рамках физического дискурса доказать творение из ничто, Филопону необходимо показать, что бог творит не только форму, но и материю (*Contr. Pr.* 341, 18–20).⁴ При этом Филопон, как и неоплатоники, полагает, что вещи соотносятся с идеями или логосами в божественном уме (*Ibid.* 41.8–22; 78.8–24),⁵ а значит, любая сотворенная вещь имеет логос своего существования (*Ibid.* 427,15–16). Следовательно, чтобы определить материю как нечто сотворенное, Филопону необходимо показать, что она сама по себе имеет некий логос или форму (*Ibid.* 427, 25–26), хотя и, будучи первым подлежащим возникновения, не заключает в себе сложности.

Материя у Аристотеля

Подлежащее как «то, из чего» нечто возникает

Рассматривая материю у Аристотеля, необходимо отделить материю как подлежащее, о котором сказываются свойства или из которого нечто возникает, и материю как начало. В первой книге «Физики» Аристотель указывает три начала возникновения: подлежащее как материю возникновения, лишенность как не-сущее, сопутствующее материи, и форму как то, что возникает (*Phys.* 189b30–191b28). Подлежащее, или материя – это нечто, о чем сказываются свойства, и что определяется формой. Любое физическое дви-

первого подлежащего (*Simpl. In phys.* 623, 18–20, см. также Sorabji 1988, 18–20). Описание и анализ этих дискуссий выходит за пределы отдельной научной статьи.

⁴ См. также Wolff 1971, 133–134.

⁵ См. также Беневич 2009, 33–54.

жение может быть рассмотрено как изменение из лишенности в форму, а любое подвижное сущее оказывается подлежащим или материальным началом движения. Материя и форма являются началами возникновения сущего, и в этом смысле они просты, но материя как подлежащее определенного возникновения оказывается сложной. Подлежащее, о котором сказываются свойства и из которого возникает нечто иное, всегда само по себе является неким определенным сущим, а материя возникновения – всегда является уже оформленной материей, и потому Аристотель называет материю возникновения сущностью и природой (*Met.* 1029a10; *Phys.* 192a5–6, 193a27–30). Любое сложное сущее является подлежащим движения, и вместе с тем – некой сущностью в материи, причем материя такого подлежащего сложна: например, тело является материей человека и в то же время чем-то сложным из органов и частей, каждая из которых имеет свою форму и свое движение. Эти части и органы состоят, в свою очередь, из подобочастной материи, такой как мясо, кости или кровь, а подобочастная материя складывается из элементов (*De part. an.* 646a12–30).

Элементы и первая материя

Элементы – это простые тела, которые определяются через сочетания противоположных чувственно воспринимаемых свойств: сухость и влажность, мягкость и твердость, тепло и холод, легкость и тяжесть. Простыми Аристотель называет элементы потому, что их материя не раскладывается на еще какую-то, более простую материю, но, напротив, сами элементы, смешиваясь, составляют материю сложных тел. Однако сами по себе элементы также сложены из формы и матери как начал собственного бытия. Свойства элементов являются неким определением, то есть формой, которая ограничивает элемент как некое «что» – воздух, огонь, воду или землю. Эти свойства сказываются о подлежащем, которое Аристотель называет началом или первой материей (*De gen. et corr.* 329a24–31).

Первая материя не существует отдельно от элементов (Сергеев, Слинин 1987, 11), не может быть отделена от них, поскольку не имеет какого-либо определения, однако, будучи способной воспринять любое определение, она лежит в основе противоположных чувственно воспринимаемых свойств и является началом элементов как «то, из чего». Однако, будучи началом элементов, материя не является подлежащим их возникновения – элементы возникают не из материи, а друг из друга. Материя, наряду с формой, определяется Аристотелем как начало и причина бытия всякой вещи, и в этом смысле она равно является основой бытия как для элементов, так и для сложных вещей. Начало рассматривается Аристотелем не как нечто сущее и не как что-

то, что может присутствовать наряду с сущим, но лишь как то, что присутствует в сущем таким способом, что дает этому сущему быть. Материя как чистая возможность рассматривается как то, что дает сущему протяженность и способность к изменению, а форма как актуальность дает определенность, то есть возможность быть неким «что», таким образом, первая материя оказывается началом, которое Аристотель определяет как возможность или *δύναμις* по отношению к форме как действительности. В «О возникновении и уничтожении» первая материя определяется как возможность быть и не быть (*De gen. et corr.* 335a32) или «чувствуемое тело в возможности» (*Ibid.* 329a34–35), в «Физике» – как стремление к форме (*Phys.* 192a25–30). Возможность (*δύναμις*), которой Аристотель определяет материю, он понимает не только в пассивном смысле, как возможность воспринимать форму, но и в активном смысле, как стремление (*Phys.* 192a18–20).⁶ Так, материя оказывается началом стремления вещи, которое присуще вещи по природе, и поэтому Аристотель называет материю природой (*Ibid.* 193a28–30).

Поскольку первая материя сама по себе является чистой возможностью, она лишена формы, не может быть определена как некая сущность и не может существовать как нечто отдельное (*Met.* 1029a20–30). Будучи лишенной определения, материя выпадает из сетки категорий и не может быть обозначена как «нечто» – скорее, материя есть «то, не знаю что» (Sorabji 2010, 58), не некое сущее, но начало сущего. Простота начала, которая выводит материю за пределы возникновения, с одной стороны, и близость к небытию – вот на чем основывается представление о вечности материи. Вечность материи и понимание материи как возможности формы и стремления к форме позволяют мыслить космос как нечто вечное: с одной стороны, все вещи в качестве первого источника возникновения имеют неразрушимую материю, с другой, круг возникновений не может прерваться, поскольку непрерывно движение Неба как движущая причина возникновения, а значит, космос как целое всего физического сущего не может разрушиться.

Возможность и величина

Как мы сказали выше, Аристотель определяет первую материю как возможность чувственно воспринимаемых свойств (*De gen. et corr.* 329a32–35). Если сами свойства сущее имеет по своей форме, то нечто, о чем сказываются эти свойства, оказывается материей, а материя подвижного сущего понимается в первую очередь как начало, благодаря которому сущее может быть таким или иным, иметь то или иное свойство. Поскольку же любое свойство – это

⁶ См. также Lang 1992, 124.

возможность противоположного, материя, будучи возможностью противоположных свойств, оказывается началом движения.

Однако любое сущее, помимо качественных свойств, определяется еще и как тело. Всякое сущее, имеющее свойства, является телом, а материя является телом в возможности. Аристотель утверждает, что «тело есть то, что имеет протяжение во все стороны» (*Phys.* 204b20). Так, помимо свойств, сущее, сложенное из материи и формы, обладает протяжением. Протяжение тела ограничено формой, поэтому телом называется то, что имеет определенную величину, тогда как материя этого тела понимается как протяжение неопределенной величины, которая «охватывается и определяется формой как, например, поверхностью и границей» (*Ibid.* 209b8–9). Как кажется, само это неопределенное протяжение оказывается свойством, которое приписывается материи: «ведь если от шара отнять границу и свойства, не останется ничего, кроме материи» (*Ibid.* 209b10–12). Если форма понимается как граница тела, материя оказывается протяженностью, наполняющей эту границу, причем сама по себе материя рассматривается как неопределенная величина, протяженная в длину, ширину и глубину, которая, в сочетании с формой, становится определенной величиной, то есть телом. Однако Аристотель далек от мысли о том, что материя сама по себе и есть величина, то есть что она как величина может быть отделена от тел, напротив, будучи отделенной от тела материя теряет не только простые свойства, но и протяженность: «Ведь отделенная [материя] или вовсе не займет места, или будет подобна некой точке, пустоте, нечувствуемому телу» (*De gen. et corr.* 320a34–320b2). Протяженностью именуется материя лишь постольку, поскольку она уже есть материя какого-либо тела, уже обладает свойствами и соотносится с формой (*De gen. et corr.* 320b22–24). Материя, ограниченная формой, является подлежащим величины и свойств этого тела, однако материя сама по себе – первая материя – не обладает ни свойствами, ни величиной.

Материя у Филопона

Материя не может возникнуть из материи

Рассматривая вопрос о материи, Филопон указывает на то, что любая вещь возникает из некоего подлежащего, которое является существующей вещью, составленной из материи и формы (*Contr. Pr.* 426,10–21; 409,25–410,1): элементы возникают из элементов, как, например, воздух из воды, сложные тела возникают из сложных тел, как дерево возникает из семени, а человек образованный – из человека необразованного. Сложное сущее, будучи подлежащим возникновению, является материей, лишенной той формы, которая возникает, таким образом, в качестве материи может быть рассмотрено

любое подвижное сущее, которое, являясь подлежащим для возникновения другого сущего, может быть помыслено через лишенность: «По отношению [к возникновению] вся материя могла бы быть названа бесформенной, не обладающей ни одной из форм, которые она приемлет, но для нее не необходимо быть совсем лишенной формы, поскольку всякая последняя материя, вплоть до самой трехмерности, сотворена в форме» (*Contr. Pr.* 427,1–6).

Сущее, будучи подлежащим возникновения, должно рассматриваться как нечто, лишенное формы, – то есть, как материя. Однако Филопон утверждает, что материя не может возникнуть из другой материи (*Ibid.* 446,1–457,10), опираясь на аргумент, который Аристотель эксплицировал в «Физике»: «... как то, в чем [заключена лишенность], она уничтожается сама по себе, ибо здесь уничтожается лишенность, а как [подлежащее] в возможности, [материя уничтожается] не сама по себе, но ей необходимо быть неуничтожимой и невозникшей. Ведь если бы она возникла, то [ей] должно было бы подлежать нечто первое, из чего, как из присущего [ей], она бы возникала, но это и есть ее природа, так что она будет прежде [своего] возникновения» (*Phys.* 192a 25–31).

Рассматривая этот аргумент вслед за Аристотелем, Филопон стремится доказать, что материя не возникает из материи. Аристотель в «Физике» ссылается на природу материи в качестве первого подлежащего; Филопон же находит другие аргументы для доказательства.

1. Во-первых, он говорит о том, что материя и форма – это соотносенные начала, которые вместе образуют сложное сущее и не обладают бытием сами по себе (*Philop. Contr. Pr.* 451,20–452,2). Материя не может быть сама по себе, но только в сочетании с формой, как материя сущего (*Ibid.* 451,22–25), но также и форма не может быть сама по себе, без материи. Но если форма нуждается в материи, чтобы быть формой, то сама материя нуждается в форме (*Ibid.* 451,7–20). Материя не нуждается в подлежащем, чтобы быть подлежащим (*Ibid.* 450,25), а если бы она нуждалась в некоем подлежащем для того, чтобы быть, то «она была бы уже не подлежащим и материей, но в подлежащем и формой» (*Ibid.* 451,6), то есть была бы сложным сущим, композитом из формы и материи. Итак, Филопон вслед за Аристотелем повторяет, что сама природа материи исключает возможность помыслить материю до материи или подлежащее до подлежащего, поскольку тогда материя была бы не материей, а определенной вещью. Таким образом, мы можем сказать, что понятие первого подлежащего устроено так, что оно не допускает наличия еще более первого подлежащего для своего существования.

2. Во-вторых, он отделяет материю саму по себе (простую материю) как начало сущего от определенной материи, которая является материей

единичной вещи или материей возникновения. Он указывает на то, что возникновение, как и любое движение, сказывается только о чем-то определенном, единичном и отдельном. Причем, как отмечает Филопон: «всякое возникающее, возникает из чего-то не такого-же. Так, из не-меди возникает медь, из не-воды – вода и из не-человека – человек» (*Contr. Pr.* 449,13–16). Единичной материей возникновения является некое сущее, которое само представляет собой композит из материи и формы и, с другой стороны, принадлежит к иному виду, нежели возникающее (ср. *Arist. De gen. et corr.* 332a5–26, 332b31–333a15). Но несмотря на то, что любое единичное является сложным сущим, в качестве подлежащего возникновения оно должно рассматриваться как нечто простое, а не сложное, поскольку материя, подлежащая форме, проста (*Philop. Contr. Pr.* 454,18–25): чтобы думать об отесанных камнях как о материи дома, мы должны рассматривать их не как нечто сложное (комбинацию материи и формы), но как нечто простое – как эту-вот материю.

3. В-третьих, Филопон пишет о том, что материя как начало должна соотноситься с формой как началом так же, как единичная материя соотносится с формой единичной вещи (*Contr. Pr.* 455,15–22). Единичное сущее не нуждается в дополнительной материи, чтобы быть подлежащим, из которого возникает другое сущее (камень в качестве материи дома не нуждается в дополнительной материи, чтобы быть), а значит, если простая материя соотносится с формой так же, как материя единичного с формой единичного, то и простая материя не нуждается в какой-либо другой материи, чтобы быть подлежащим. С другой стороны, Филопон отмечает, что из того, что материя не нуждается в материи для того, чтобы быть материей, не следует вечность материи. Если все возникающее возникает из чего-то, что не является тем же самым по виду, то и материя возникает из чего-то, что материей не является, – не из материи, а из ничто (*Ibid.* 450, 6–10).

В своей аргументации Филопон во многом близок к Аристотелю. Именно Аристотель эксплицирует представление о соотношении материи и формы в сложном сущем, утверждая, что материя и форма не существуют отдельно друг от друга и нуждаются друг в друге для существования. Он же доказывает и то, что отдельное сущее возникает не из первой материи, а из некоего подлежащего, которое само по себе уже является оформленным сущим. Оба они согласны в том, что материя не может возникать из материи, кроме того, оба одинаково понимают значение материи как подлежащего, которое остается неизменным в череде возникновений и уничтожений множества вещей в космосе (*Contr. Pr.* 457,19–22), и своей неизменностью утверждает единство и неизменность космоса в целом. Однако если Аристотель делает

из этого вывод о том, что материя, или первое подлежащее, не возникает и не уничтожается вообще, то Филопон приходит к тому, что неизменность подлежащего в череде возникновений различных сущих не означает, что само это подлежащее принципиально несотворено и неуничтожимо (Ibid. 458,1–5), а то, что материя не может возникнуть из материи, означает, что материя возникает из ничто. Таким образом, Филопон, опираясь на аргументы, почерпнутые из аристотелевской физики, приходит к кардинально иному выводу, поскольку понятие материи у Филопона имеет иное значение. Если для Аристотеля материя есть начало подвижного, стоящее вне ряда существующих вещей, то у Филопона материя, оставаясь необходимым бытийным компонентом вещи, рассматривается уже не как нечто, стоящее вне существования, но как первый уровень сотворенной телесной реальности, как некий элемент до элементов. Материя перестает быть неопределенным нечто, мыслимым «по ту сторону» сущего, и становится в ряд сотворенных вещей.

Материя как первое подлежащее

Хотя Филопон различает простую материю от материи единичного возникновения, он соглашается с тем, что для непрерывности возникновения недостаточно мыслить каждое отдельное подлежащее как материю по отношению к возникающей форме, но считает необходимым установить значение материи как некоего подлежащего: «ничто не сможет измениться в нечто другое, если обоим не подлжит одна и та же материя» (*Contr. Pr.* 411,10–11). Таким образом, для непрерывности возникновения необходима некая общая материя всех вещей, которая определяется как первое подлежащее. Эта общая материя, по определению Филопона, должна отличаться от формы, которую она воспринимает (Ibid. 412,1), и должна оставаться неизменной при изменении вещей друг в друга (Ibid. 412,18–19). Однако если для Аристотеля первая материя была одновременно и началом, и первым подлежащим, из которого возникает все сущее, то для Филопона материя как начало, соотнесенное с формой, отличается от первой материи как подлежащего, а именно, первая материя как подлежащее возникновения «не является ни бестелесной, ни бесформенной (*ἀσώματον τε καὶ ἀνείδεον*)» (Ibid. 412,16–17).

Материя не может быть без формы

Доказательство Филопона строится на том, что нечто, лишённое формы, вообще не может обладать бытием. Так, он настаивает на том, что «каждое из сущих имеет природный логос, в соответствии с которым оно существует»

(*Contr. Pr.* 427,15–16). Любая из существующих вещей, будь она сложной вещью или элементом, имеет форму. Форму или вид Филопон понимает как логос бытия вещи или как ее сущность (*Ibid.* 427,23–24). Когда мы говорим, что нечто есть, мы всегда имеем в виду соединение материального начала и формы как логоса бытия, благодаря которому это нечто есть именно нечто, а не ничто. Так, если любая вещь существует по своему логосу, то либо материя не существует вовсе и является «пустым именем» (κενὸν ὄνομα, *Ibid.* 427,21), либо она тоже обладает логосом своего бытия: «логос материи, в соответствии с которым она существует, есть ее вид и сущность» (*Ibid.* 427,24–26).

Трехмерность как первое подлежащее

Филопон настаивает, что первое подлежащее должно быть неизменным и отличаться от форм, которые оно воспринимает (*Contr. Pr.* 412,1–3), но при этом не должно быть вовсе лишенным формы (*Ibid.* 427,26–27). Он утверждает, что таким подлежащим, которое является основанием физического изменения, должно быть то, что остается, если отнять у сущего качественные свойства и определенную величину – тело как таковое, лишенное свойств и не определенное в отношении большого и малого (*Ibid.* 413,25–414,5). Это тело представляет собой неопределенный объем, который существует как протяженность в трех измерениях, или трехмерность (τὸ τριχῆ διαστατόν). Трехмерность Филопон рассматривает как первое подлежащее, которое, хотя и не ограничено какой-то определенной величиной, фигурой или свойством, не является бесформенным и потому отличается от аристотелевской первой материи (*Contr. Pr.* 427,6–10). Поскольку Филопон доказывает, что первой, бесформенной материи не существует, он замещает первую материю трехмерностью: «ничто не мешает трехмерности, которая сама сотворена в форме и не является бесформенной, быть первой материей» (*Ibid.* 428,1–3).

Анализ понятия трехмерности

Рассмотрим подробнее, как Филопон вводит понятие трехмерности.

1. *Подлежащее есть тело.* Форма является не только сущностью вещи, но и границей, определяющей протяженность материи. Материя, протяженная в своих границах, является телом, материя же, лишенная формы, не может быть телом и потому является бестелесной. Для Филопона иметь форму означает быть телом, поэтому «бестелесное» и «бесформенное» он часто употребляет как синонимы. Когда мы говорим о возникновении физического сущего, в первую очередь идет речь о возникновении некоего тела, то есть, какой-то ограниченной величины, о которой сказываются свойства.

Если Аристотель, отнимая свойства у сущего, отнимал также и величину и приходил к бесформенной материи как неопределенному началу и подлежащему форм (Arist. *Met.* 1029a15–22), Филопон, отнимая свойства сущего, приходит к телу как подлежащему свойств. Сложное сущее возникает из сложного сущего, а элемент возникает из элемента, – но и сложное, и элемент, являются телом, а значит, при любом возникновении тело возникает из другого тела.

Тело Филопон определяет как нечто, имеющее объем, или величину, протяженную в трех измерениях. Он настаивает на том, что любое возникновение, как и уничтожение, сопровождается изменением величины и может быть описано как увеличение или уменьшение величины (*Contr. Pr.* 414,1–15, 417,20). Таким образом, при рассмотрении возникновения одного сущего из другого первой характеристикой, присутствующей в любом изменении, будет характеристика величины. Филопон утверждает, что большое и малое являются первой дифференцией тела (*Ibid.* 417,19–20), однако изменение тела от большего к меньшему и наоборот не являются изменением тела как такового – и большее, и меньшее тело все равно остается телом, то есть неким объемом, протяженным в трех измерениях.

Таким образом, Филопон приходит к выводу, что первым подлежащим возникновения является не бестелесная материя, а некая материя, которая может рассматриваться как подлежащее телесного возрастания и убывания, то есть – как некая величина (или объем), которая не изменяется сама по себе, но является основанием всех телесных изменений (*Ibid.* 429,10–17).

2. *Объем как характеристика телесности.* Филопон отмечает, что быть телом – означает занимать какой-то объем, который можно охарактеризовать через меньшее или большее, и этот объем и является первой и необходимой характеристикой телесности. Этот объем или недифференцированную величину он называет трехмерностью и понимает ее как начало и сущность телесности, то есть как подлежащее всех телесных качеств (*Contr. Pr.* 424,23–424,28). Трехмерность сама по себе не определяет границы тел (границы определяет форма или природа), но существует как нечто, заполняющее эти границы, как телесность, которая, не будучи каким-то определенным телом, понимается как основа для всех последующих определений физической вещи. Если первое изменение – изменение величины – происходит потому, что ему подлежит трехмерность, то сама трехмерность, не содержащая в себе различий на большее и меньшее, не может увеличиваться и уменьшаться, а также не может измениться в не-трехмерное, а значит, всегда пребывает подлежащим любого возникновения (*Ibid.* 412,15–20; 413,10–25). Так, Филопон определяет материю как тело как таковое или тело без

качеств (ἄπειρον τε καὶ ἀπλῶς λεγόμενον σῶμα), не дифференцированное на большее и меньшее, а трехмерность считает сущностью такого тела.

Трехмерность как логос материи

Как мы писали выше, представление о том, что тело как таковое или трехмерная протяженность подлежит возникновению всех вещей, было общим для неоплатонической и перипатетической философии. Однако обычно предполагалось, что трехмерность не является первым подлежащим, оставаясь лишь первым определением материи как таковой (первой материи). Бесформенная и бестелесная первая материя, будучи определена через трехмерность, становится телом без свойств, которое, в свою очередь, подлечит элементам как простым телам, определенным через свойства. Филопон же доказывает, что трехмерность не нуждается в другой, более первой материи, но сама является первым подлежащим. Утверждая, что тело как таковое является первым подлежащим, которое не имеет под собой еще какой-либо материи, Филопон выдвигает следующие аргументы: 1) бестелесное не может быть началом тела; 2) трехмерность – это сущность, а не акцидентальное качество, 3) трехмерность проста.

1. *Бестелесное не может быть началом тела.* Грамматик доказывает, что бестелесное не может стать телом, а тело не может быть бестелесным в возможности (*Contr. Pr.* 440,19–444,21), поскольку бестелесная материя, не имеющая величины и частей, не может быть началом протяженности и количества, присущих телу (*Ibid.* 440,20–25), а также не может быть началом делимости вещи (*Ibid.* 439,20).

1) Если материя является бестелесной, то из любого количества материи может возникнуть тело любой величины (*Ibid.* 435,7–25). Однако же мы видим, что увеличение материи происходит не само по себе, но за счет прибавления новой материи, а любое количество материи не может принять любую форму (*Ibid.* 432,25–433,4) без изменения величины самой материи, а значит материя сама по себе должна быть количеством.

2) Если материя бестелесна и не имеет величины, и «если всем вещам [подлежит] одна и та же, а не множество материй» (*Contr. Pr.* 436,17–20), то материя не может быть поделена между телами (*Ibid.* 436,17–24), и сама не может быть началом тела, делимого на части (*Ibid.* 437,8). Если же и форма лишена частей, и материя, будучи бестелесной и бесформенной, не может быть делимой, то и само тело не имеет начала делимости (*Ibid.* 439,25–440,6), а значит, не может быть целым, делимым на части. Филопон же настаивает: «Трехмерность есть первое подлежащее всех и материя, которая, по природе будучи делима между формами, существующими в ней, ста-

новится причиной разделения на части и протяжения» (Ibid. 440,6–9).

2. *Трехмерность – сущность, а не акциденция.* Если мы определяем сущность через категорию количества – не является ли это определение акцидентальным, а не сущностным? Эта трудность возникает, поскольку Филопон считает трехмерность логосом, то есть сущностью материи, а не количественной категорией. Если вещь, обладающая свойствами, является некоей сущностью, о которой сказываются категории (и, следовательно, подвижной сущностью), то тело как таковое является некой простой сущностью, которая не обладает акцидентальными качествами. Однако для того, чтобы считать трехмерность сущностью, а не акциденцией, необходимо отличить эту трехмерную протяженность неопределенной величины от величины в категории количества. Для этого Филопон проводит различие между сущностными и привходящими свойствами на примере элементов (*Contr. Pr.* 422,5–10). При уничтожении акцидентальных качеств сущее остается, тогда как уничтожение сущностных свойств ведет к уничтожению сущности (Ibid. 423,1–5). Так, если трехмерность – это акцидентальное свойство, она может быть отнята от тела, как и свойства элементов могут быть изъяты из элементов. Но элементы не могут сохраняться при уничтожении свойств: огонь невозможен без тепла, а вода без влажности – поэтому свойства элементов не акцидентальны, но определяют их сущность. Трехмерность Филопон относит к сущностным свойствам на том же основании: при изъятии трехмерного протяжения уничтожается тело, поскольку тело, не имеющее объема или трехмерной протяженности, не является телом вообще: «Невозможно помыслить тело отдельно от трехмерности, поэтому она – сущность тела» (*Contr. Pr.* 425,5–6).

Таким образом, поскольку логос есть сущность, а существующая материя должна иметь логос своего бытия, трехмерность оказывается логосом материи, а поскольку трехмерность как неопределенное тело без свойств есть первое подлежащее всех вещей, она занимает место первой материи.

3. *Трехмерность является простым сущим.* В аристотелевской физике сущее понимается как сложенное двух простых начал, материи и формы. В отличие от аристотелевской первой материи, которая сама по себе является неопределенным и неопределимым началом, Филопон вводит материю, которая, хотя и не существует отдельно как сложная вещь, однако может быть определена не только через лишенность формы, но и согласно собственному логосу как некое «что». Филопон характеризует материю как тело без свойств, которое определяется через трехмерность; таким образом, трехмерность оказывается логосом материи, а сама материя перестает быть лишенной формы – простое тело без качеств Филопон называет «сотворен-

ным в форме» (εἰδοπεποιημένον). Может ли трехмерность рассматриваться как нечто простое и, будучи простым, может ли она воспринимать форму и быть началом сложных вещей? Сложное сущее, составленное из материи и формы, существует как нечто отдельное, способное двигаться, возникать и уничтожаться. Трехмерность Филопон определяет как то, что не может быть отдельно и также не может изменяться (*Contr. Pr.* 428,19), – в отличие от Александра (Sorabji 1987, 151) он не мыслит трехмерность как сложение трехмерной формы и бестелесной материи, но считает ее чем-то простым, то есть неразделимым на дальнейшие элементы или начала, и называет ее простым объемом или простой величиной (ἀπλοῦς ὄγκος) (*Contr. Pr.* 428,5–20)⁷. Простота трехмерности определяется, с одной стороны, по отношению к сложным вещам, с другой – геометрически. В соотношении с вещами трехмерность проста, поскольку она является последним пределом, до которого вещь можно разложить, и сама не может быть разложена на какие-либо элементы или свойства, то есть она оказывается простой не безусловно, а по отношению к сущему – как наиболее простая вещь из тех, что существуют (*Ibid.* 428,6–7). В геометрическом же плане трехмерность сложна, поскольку точка или линия являются более простыми. Однако, в отличие от геометрической плоскости, трехмерность не может быть разделена на линии, поскольку такое разделение для тела невозможно.

Кроме того, Филопон указывает, что любая вещь, будучи подлежащим возникновения, должна рассматриваться как простая материя, несмотря на то, что сама по себе она является сложным сущим (*Contr. Pr.* 454,18–25). Трехмерность не может быть отдельно от вещей и существует только как первое подлежащее, а значит, по определению первого подлежащего, должна рассматриваться как нечто простое. Будучи первым уровнем бытия, о котором не сказываются противоположности, тело без качеств само по себе не подвержено изменению, будучи неопределенным количеством оно не может становиться больше или меньше, поскольку в нем нет различия на большее или меньшее; также оно не может изменяться еще в какой-либо из категорий, поскольку о нем не сказываются иные свойства. Для Филопона простота сказывается о том, что не может изменяться (*de Naas* 1997, 45), то есть о том, что не совмещает в себе противоположностей. Простое тело подлежит всякому изменению как его необходимое условие (ни одно изменение не происходит вне трехмерной протяженности), но само оно не становится отдельной вещью и потому не может пониматься как нечто сложное.

⁷ См. также *de Naas* 1997, 44–45.

Таким образом, трехмерность совмещает в себе свойства первой материи: она, с одной стороны, является подлежащим вещей, а с другой – чем-то наиболее простым и неразложимым. Поэтому, хотя трехмерность определяется не через лишенность формы, но через собственный логос, Филопон считает, что она должна заместить понятие первой материи, указывая, что «если кто-то захочет назвать ее первым подлежащим или [первой] материей, то мы совсем не будем спорить об именах» (*Contr. Pr.* 428,25).

Заключение

В контексте доказательства положения о творении мира из ничто понятие материи приобретает для Филопона фундаментальную важность: сотворение мира *ex nihilo* предполагает сотворение из ничто материи как начала физических вещей. Для того чтобы доказать принципиальную возможность творения из ничто, Филопон изменяет понятие материи как начала, замещая первую материю трехмерностью или телом без свойств. Трехмерность или простое тело без качеств берет на себя функции первой материи в том плане, что оно подлжит элементам и является составной частью всех существ и, соответственно, тем, что остается, если убрать все остальные качества, определяющие это-вот сущее. Будучи первым подлежащим, трехмерность имеет бытие не только как начало, но и как некая чтойность, как нечто, обладающее собственным логосом.

Аристотель утверждает материю как начало, которое лежит по ту сторону возникновения и делает любое возникновение возможным, и как возможность (*δύναμις*) или стремление, которое является причиной движения, у Филопона же материя определяется через количество, то есть объем или трехмерность как сущностную характеристику телесности. Аргументация Филопона приводит к представлению о пределе возникновения, в качестве которого рассматривается тело как таковое – тело, лишенное собственной подвижности и в этом смысле выведенное за пределы физических тел, но при этом не лишенное границ или формы, и потому имеющее собственный логос; тело как таковое может возникнуть, но, будучи первым субстратом физического возникновения, оно возникает не из чего-то еще более первого, а из небытия. Таким образом, телесность, понятая через трехмерность, оказывается основанием мышления физического сущего, при этом само тело без свойств, определенное через собственный логос, замещает неопределенную первую материю, позволяя Филопону мыслить материю как то, что может быть сотворено из ничто.

БИБЛИОГРАФИЯ

Источники

Wildberg, C., ed., tr. (1987) *Philoponus Against Aristotle, on the Eternity of the World*. London: Bloomsbury.

Share, M., tr. (2010) *Against Proclus, on the Eternity of the World 9-11*. London: Bloomsbury.

Исследования

Haas, Frans A. J. de (1997) *John Philoponus' New Definition of Prime Matter*. Leiden: Brill.

Judson, L. (2010) "God or nature? Philoponus on generability," R. Sorabji, ed., *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, 2nd edition. London: Institute of classical studies, 221–239.

Lang, H. S. (1992) *Aristotle's Physics and its Medieval Varieties*. State University of New York.

Sambursky, (1962) *The Physical World of Late Antiquity*. Princeton University Press.

Scholten, C. (1996) *Antike Naturphilosophie und christliche Kosmologie in der Schrift "De opificio mundi" des Johannes Philoponos*. Berlin: Walter de Gruyter.

Sorabji, R. (1987) "Simplicius: prime matter as extension," I. Hadot, ed., *Simplicius: Sa vie, son oeuvre, sa survie*. Berlin: Walter de Gruyter, 148–165.

Sorabji, R. (1988) *Matter, Space, and Motion*. Cornell University Press.

Sorabji, R. (1990) "The Antient Commentators of Aristotle," R. Sorabji, ed. *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their Influence*. London: Bloomsbury, 1–31.

Sorabji, R. (2010) "John Philoponus," R. Sorabji, ed. *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*. 2nd edition. London: Institute of classical studies, 1–81.

Wildberg, C. (1988) *John Philoponus' Criticism of Aristotle's Theory of Aether*. Berlin: Walter de Gruyter.

Wolff, M. (1971) *Fallgesetz und Massebegriff. Zwei wissenschaftliche Untersuchungen zur Kosmologie des Johannes Philoponus*. Berlin: Walter de Gruyter.

Беневич, Г. И. (2009) «Иоанн Филопон», Г. И. Беневич, Д. С. Бирюков ред., *Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. В 2-х т.* Т. 2. Москва, Санкт-Петербург, 33–54.

Бородай Т. Ю. (2001) «Материя», *Новая философская энциклопедия*. <http://iphras.ru/elib/1825.html> (дата обращения: 15.12.16).

Месяц, С. В. (2000). «Аристотелевская физика в афинской школе неоплатонизма», П. П. Гайденоко, В. В. Петров, ред., *Философия природы в античности и средние века*. Москва: Прогресс-Традиция, 274–300.

Сергеев К. А., Слинин Я. А. (1987) *Диалектика категориальных форм познания. Космос Аристотеля и наука Нового времени*. Ленинград: Изд-во ЛГУ.

О ДЕЛЕНИИ ФИЛОСОФСКИХ ДИСЦИПЛИН И ЕДИНСТВЕ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ У АРИСТОТЕЛЯ

Н. П. ВОЛКОВА

Институт всеобщей истории РАН (Москва)

Институт философии РАН (Москва)

goznadya@gmail.com

NADEZHDA VOLKOVA

RAS Institute of World History; RAS Institute of Philosophy (Moscow)

ON THE DIVISION OF PHILOSOPHICAL DISCIPLINES AND THE UNITY OF PHILOSOPHICAL KNOWLEDGE
ACCORDING TO ARISTOTLE

ABSTRACT. In this article, the author addresses the problems of theoretical knowledge according to Aristotle, who divided all sciences into three parts: theoretical, practical, and productive. The first among the sciences are theoretical sciences or theoretical philosophies (φιλοσοφία θεωρητικά) – physics, mathematics, and theology. Each of them deals with some kind of essence or a part of being. Why Aristotle divides the philosophical disciplines that way and what guarantees the unity of philosophical knowledge? By considering first principles of apodictic knowledge, the author concludes that this is possible if one introduces another form of knowledge, which properly concerns with the first principles of being and thought.

KEYWORDS: Apodictic knowledge, Logic, Metaphysics, Meno's paradox, being, substance.

* 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).

Античность оставила европейской философской традиции два основных способа деления философских дисциплин. Ксенократ наметил схему деления философии на три части – логику, физику и этику. Эта схема была подробным образом разработана стоиками, предложившими видеть в них три составляющие единого философского знания. Аристотель делил философские

дисциплины иначе. Во-первых, он разделил все науки на теоретические, практические и творческие, согласно тем целям, которые они перед собой ставят. Теоретические науки получают знание ради знания, практические – знание ради действия, творческие – знание ради создания прекрасного. Первыми среди наук являются теоретические науки, или теоретические философии (φιλοσοφία θεωρητικά), – физика, математика и теология. Логика¹ в число философских наук не входит. Первым на это обратил внимание Александр Афродиссийский. Следуя *Топике* (163b9–11), где Аристотель называет логику инструментом философии, он назвал весь корпус логических работ Аристотеля *Органом*. Таким образом оказалось, что логика предшествует философским наукам как инструмент мышления, но не входит в них как часть. Именно такой точки зрения придерживались перипатетики в споре со стоиками. Из античных комментаторов Аристотеля с ней спорит только неоплатоник Аммоний Гермий.² В комментарии на «Первую Аналитику» (10.34–11.14), он отмечает, что логика не может быть только инструментом философии. Он разделяет материю и форму доказательства. Если рассматривать силлогизм как пустую форму, то логика является инструментом познания, а если учитывать и материю силлогизма, то есть предмет доказательства, то логика будет частью той или иной философской дисциплины, в зависимости от предмета рассуждения. Почему Аристотель делит философские дисциплины именно таким образом и что обеспечивает единство философского знания? Чтобы ответить на эти вопросы, обратимся сначала к устройству теоретических наук. Теоретические философии отличаются друг от друга не способом обоснования, – способ доказательства все тот же правильный силлогизм, – а изучаемым предметом:

...имеются три теоретических науки [ἐπιστήμη]: математика (μαθηματική), физика (φυσική), теология (θεολογική) (совершенно очевидно, что если где-то существует божественное, то ему присуща именно такая природа), и достойнейшее знание должно иметь своим предметом достойнейший род [сущего]³ (*Met.* E 1026a18–22).

Каждая наука имеет своим предметом один из родов сущего. Физика занимается чувственно воспринимаемыми сущностями, которые содержат в

¹ Термин логика не принадлежит Аристотелю, а восходит к Цицерону. Аристотель использует другой термин для этого комплекса дисциплин – *Аналитика*, который также имеет узкое значение – анализ построения умозаключений, фигур силлогизмов и их посылок.

² См. Sorabji 2004b, 32–36.

³ Все переводы Аристотеля цитируются по изданию Аристотель, *Сочинения в 4-х тт.* (Москва, 1976–1984), с небольшими изменениями.

себе начало движения и покоя,⁴ математика – математическими сущностями, которые неподвижны, но не существуют самостоятельно, и, наконец, теология имеет дело с неподвижной и существующей самостоятельно сущностью: «В самом деле, учение о природе занимается предметами, существующими самостоятельно, но не неподвижными; некоторые части математики исследуют хотя и неподвижное, однако, пожалуй, существующее не самостоятельно, а как относящееся к материи; первая же философия исследует самостоятельно существующее и неподвижное».⁵ Аристотель называет теологию первой философией потому, что предмет, с которым она имеет дело, божество, наилучший, но нужно отметить, что в этом фрагменте он не вполне уверен в его действительном существовании.

Каждая теоретическая наука берется изучать только некоторую сущность или часть сущего. Но как это возможно? Во-первых, чтобы разделить сущее на части, надо, сначала, ответить на вопрос, что такое просто сущее, а затем есть ли у него части, на которые оно могло бы быть разделено. Во-вторых, нужно дать отчет в том, что предмет, с которым имеет дело наука, действительно существует:

Но все эти науки имеют дело с одним определенным сущим и одним определенным родом, которым они ограничиваются, а не с сущим вообще и не поскольку оно сущее (οὐχὶ περὶ ὄντος ἀπλῶς οὐδέ ἢ ὄν), и не дают никакого обоснования для сути предмета, а исходят из нее: одни [науки] делают это ясным с помощью чувственного восприятия, другие принимают как предпосылку, что это *есть* (τὸ τί ἐστίν), таким образом, они с большей или меньшей строгостью доказывают то, что само по себе присуще тому роду, с которым они имеют дело... (Met. E 1025b7–16).

Под сущим просто (ἀπλῶς) или лучше сказать безотносительно, Аристотель понимает «сущее, поскольку оно сущее», то есть он ставит вопрос о сути сущего и спрашивает о том, что делает сущее сущим. Как говорит Аристотель, в приведенной выше цитате, теоретическая наука не обосновывает существование своего предмета, а принимает его, либо опираясь на чувственное восприятие, как делает это физика, либо в качестве гипотезы, как это делает математика. Почему это так? Это обусловлено устройством аподиктического знания, любое доказательство всегда исходит из своего предмета, а не обосновывает его, оно идет от посылок к следствиям. Теоретическая наука представляет собой систему доказательств, поэтому вопрос о первой истинной послылке, не находится в ее ведении. Значит, даже если бы

⁴ Met. 1025b19–22.

⁵ Met. 1026a12–17.

теоретическая наука хотела доказать существование своего предмета, сделать этого она бы не смогла. Возникает проблема начала доказательства, начала науки.

Начало доказательства в принципе доказать нельзя, либо получится круг в доказательствах, либо ряд доказательств будет уходить в бесконечность, в обоих случаях это говорит о том, что никакого доказательства не будет. Приходится признать, что началом доказательства оказывается недоказуемое определение.

Далее, начала доказательств – это определения, у которых не будет доказательств (ὄρισμοί, ὧν ὅτι οὐκ ἔσονται ἀποδείξεις)... В самом деле, или начала доказуемы, тогда имеются начала начал – и так до бесконечности, или первые [начала] будут недоказуемыми определениями (τὰ πρῶτα ὄρισμοί ἔσονται ἀναπόδεικτοι) (*An. Post.* II 90b25).

Но может быть эти определения не нуждается в доказательстве благодаря своей очевидности? Аристотель в *О небе* (I, 5 271b8–13) говорит, что ошибка, допущенная в начале, многократно возрастет в дальнейших рассуждениях. Значит, даже в началах можно ошибаться. Поэтому, чтобы получить истинное доказательное знание, необходимо наличие истинной посылки. Как ее получить? Аристотель полагает, что всякое знание, в том числе знание первой посылки, предполагает уже имеющееся знание:

Всякое обучение и всякое основанное на размышлении учение возникает из ранее имеющегося знания (ἐκ προϋπαρχούσης γνώσεως). Это становится очевидным, если мы рассмотрим это в каждом случае, ведь и математические науки, и каждое из прочих искусств приобретаются именно таким способом (*An. Post.* I 71a1–5).

Аристотель говорит здесь об известном парадоксе знания, сформулированном Платоном в *Меноне*⁶: для того, чтобы что-то узнать, необходимо заранее уже иметь знание об этом. Значит, если теоретическая наука исходит из истинных первых посылок, которые являются недоказуемыми определениями, мы должны их уже как-то заранее знать. Причем, согласно Аристотелю, первую посылку нужно знать двояко. В самом общем виде всякий вопрос распадается на две части: на вопрос о том, что это такое и *есть* ли оно. Иногда достаточно знать только смысл определения, иногда – только, что это есть, а в некоторых случаях нужно знать и то и другое:

Иметь предварительное знание необходимо двояко (διχῶς δ' ἀναγκαῖον προγινώσκειν), а именно: в одних случаях необходимо заранее принять, что это *есть* (ὅτι ἔστι), в других следует понять, о чем идет речь (τί τὸ λεγόμενον ἔστι), в

⁶ См. подробнее о парадоксе «Менона»: Scott 2005, Vlastos 1994, Вольф 2013.

третьих, необходимо и то и другое ($\alpha\mu\phi\omega$); например, то, что истинно или утверждать, или отрицать всякий [предикат], нужно заранее знать, что это *есть*; относительно треугольника, – что он то-то и то-то означает ($\tau\acute{\iota}$ σημαίνει), а относительно единицы – и то и другое: и то, что она означает, и то, что она есть, ведь каждое из них ясно нам не одинаково (*An. Post.* I 71a11–17).

В качестве примера, когда для получения знания, достаточно только определения Аристотель приводит геометрию: для нее достаточно знать определение треугольника. В качестве примера того, когда нужно знать, что это *есть*, Аристотель приводит так называемый «закон исключенного третьего». А о единице нужно заранее знать и то, о чем идет речь, то есть ее определение, и то, что она существует. Обратимся к этим примерам. Математика является излюбленным аристотелевским примером точного доказательства знания. Однако, в сохранившихся произведениях он рассматривает проблемы математики – статус математических объектов и их отношение к идеям, общим понятиям и единичным вещам, – только в полемическом ключе, критикуя Платона, платоников и пифагорейцев. Поэтому его собственное отношение к этим проблемам не может быть окончательно определено, но может быть реконструировано с разной степенью достоверности. Почему в случае единицы нужно знать и то, что она означает, и то, что она есть, а в отношении треугольника достаточно знать только его определение? Согласно Аристотелю, все математические числа получаются путем арифметических операций сопоставимых друг с другом единиц:⁷ например, двойка – это сумма двух одинаковых единиц. Тогда для арифметики достаточно знать о существовании одной единицы и знать ее определение, ведь зная это, мы сможем дать определение любому числу и быть уверенными в том, что оно существует. Таким образом, мы получим истинное знание о действительно существующих вещах.⁸ А что же относительно других математических дисциплин, а именно геометрии и стереометрии? Что нужно для того, чтобы были возможны эти науки? Согласно определению, точка – это единица, имеющая положение в пространстве. Линии, плоскости и объемные тела находятся к единице в отношении последующего к предыдущему

⁷ Утверждение о сопоставимости единиц и о получении всех чисел путем математических операций над единицами Аристотель делает в *Метафизике* М, споря с теорией идей-чисел, в рамках которой числа оказывались несопоставимыми друг с другом так же, как несопоставимы друг с другом идеи. См. Месяц 2010.

⁸ Для Аристотеля математические числа не существуют самостоятельно, они получаются путем отвлечения ($\alpha\phi\alpha\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$) от материальных предметов, тем не менее, знание о них возможно.

му.⁹ Отношение предыдущего и последующего предполагает, что предыдущее может существовать без последующего, тогда как последующее не может существовать без предыдущего. Поэтому точка, линия и плоскость не существовали бы, если бы не существовала единица. Таким образом, единица выступает условием существования геометрических и стереометрических фигур. Но нужно еще дать их определение. Согласно приведенному фрагменту, для определения всех геометрических многоугольников и стереометрических многогранников достаточно определения треугольника.¹⁰ Это так, потому что всякий многоугольник можно представить как сумму треугольников, например, можно определить квадрат как два прямоугольных треугольника, построенных на одной диагонали. Итак, для того, чтобы были возможны геометрия и стереометрия как аподиктические науки, нужно знать определение треугольника и знать, что единица существует.

Поскольку Аристотель видит возможность разделить вопрос о значении предмета и его существовании, то может быть поставлен вопрос о «сущем, поскольку оно сущее», о сущем как таковом. В *Метафизике Г* Аристотель ищет такую науку, которая могла бы заниматься этим вопросом:

Есть некоторая наука, исследующая сущее как таковое, а также то, что ему присуще само по себе ("Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τοῦτω ὑπάρχοντα καθ' αὐτό). Эта наука не тождественна ни одной из так называемых частных наук (αὕτη δ' ἐστὶν οὐδεμιᾶ τῶν ἐν μέρει λεγομένων), ибо ни одна из других наук не исследует общую природу сущего как такового, а все они, отделяя себе какую-то часть его, исследуют то, что присуще этой части, как, например, науки математические (*Met. Г. 1003a21–27*).

Значит, должна быть другая наука, отличная от тех трех философий, о которых речь шла в начале, которая будет заниматься сутью бытия всякого сущего, или иначе, началом всякого сущего. Почему это именно ἐπιστήμη?¹¹ Это наука в смысле точности и строгости знания, потому что если такое знание вообще возможно, то оно будет давать начала другим наукам (см. Bolton 1994). Она положит фундамент в основание всякой теоретической, а следовательно, и практической, и поэтической дисциплинам. Но она не мо-

⁹ *Met. 1085 a5–10*.

¹⁰ В комментарии к этому фрагменту «Второй аналитики» Давид Росс указывает на то, что для Аристотеля треугольник является фундаментальным объектом геометрии, но ничего не говорит о том, как в таком случае может быть получено определение окружности (Ross 1957, 505).

¹¹ Я перевожу слово ἐπιστήμη как наука, понимая всю условность такого перевода. Конечно, представление об устройстве научного знания у Аристотеля не совпадает с современными представлениями о науке.

жет быть аподиктическим знанием, потому что она занимается началами познания. В итоге эту науку Аристотель называет просто философией, соответствующем мудрости знанием.

У Аристотеля вопрос о сути сущего становится вопросом о сущности, или о причинах сущности. Почему это так? «О сущем говорится в нескольких смыслах (πολλαχῶς)», – пишет Аристотель в *Метафизике Г* и неоднократно повторяет то же самое в шестой и седьмой книгах, а также в других местах. Он перечисляет при этом ряд понятий, каждое из которых носит имя «сущее»:

Одни называются сущими потому, что они сущности (οὐσίαι), другие – потому, что они состояния сущности (πάθη οὐσίας), третьи – потому, что они путь к сущности (ὁδὸς εἰς οὐσίαν)... (*Met. Г 2, 1003b6–10*).

Эти различные значения сущего: сущность, состояние сущности, путь к сущности – не могут быть сведены к одному. Если сущее и обладает каким-то единством, то это так называемое единство по аналогии, то есть единство по отношению к чему-то одному, а именно к сущности:

О сущем говорится, правда, в различных значениях, но всегда по отношению к какой-то одной природе, и не только омонимично (Τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν καὶ οὐχ ὁμωνύμως), а так, как все здоровое, например, относится к здоровью – или потому, что сохраняет его, или потому, что содействует ему, или потому, что оно признак его, или же потому, что способно воспринять его; и точно так же врачебное по отношению к врачебному искусству (одно называется так потому, что владеет этим искусством, другое – потому, что имеет способность к нему, третье – потому, что оно его применение), и мы можем привести и другие случаи подобного же словоупотребления. Так вот, таким же точно образом и о сущем говорится в различных значениях, но всякий раз по отношению к одному началу (τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς μὲν ἀλλ' ἅπαν πρὸς μίαν ἀρχήν) (*Met. Г 2, 1003a33–b6*).

Важно отметить, что в отношении сущего речь идет не об омонимии, или одноименности (см. Ferejohn 1980). Аристотелевское понятие одноименности не вполне совпадает с современным. Аристотель определяет ее так: «когда имя одно, а определение сущности разное» (*Cat. 1a1–2*). И приводит в качестве примера человека и его изображение. И человека, и его портрет мы назовем одинаково, но быть человеком из плоти и кости и быть изображением человека, то есть быть краской и холстом, свершено разные определения. Таким образом, одноименность предполагает, что вещи, названные, одним именем, не имеют ничего общего, помимо этого имени. В отношении сущего – это не верно, поскольку все сущее имеет отношение к сущности. Все значения сущего связаны с сущностью, потому что именно

сущность является сущим в первом и прямом смысле этого слова, поэтому вопрос о существовании сущего в итоге становится вопросом о сущности.¹²

Как поставить вопрос о сущности? Аристотель спрашивает, каким образом устроено всякое вопрошание? Если мы хотим узнать о вещи, что она такое, то мы должны узнать ее причину. Аристотель наглядно поясняет, почему это так во второй книге *Второй аналитики*. Есть всего 4 вида искомого: во-первых, «что», то есть мы ищем определение, во-вторых, «почему», то есть мы ищем причину, в-третьих, «есть ли», то есть существует ли, и, в-четвертых, «что есть», то есть что это такое?¹³ Сначала мы видим, что нечто есть и только потом спрашиваем, что это такое? Когда мы знаем, что вот это есть, то мы спрашиваем причину, почему это так. То есть когда мы выяснили, что вещь *есть* и что она есть, мы спрашиваем, почему она есть, или что она такое? Например, если мы видим затмение Луны, то спрашиваем, почему Луна затмевается? Тогда знание о том, что такое лунное затмение и причина, почему оно происходит, с очевидностью совпадают. Этот же принцип изучения предмета, то есть нахождение его причин, Аристотель применяет в *Физике*: «Так как наше исследование предпринято ради знания, а знаем мы, по нашему убеждению, каждую [вещь] только тогда, когда понимаем, «почему [она]» (а это значит понять первую причину), то ясно, что нам надлежит сделать это и относительно возникновения, уничтожения и всякого физического изменения, чтобы, зная их начала, мы могли попытаться свести к ним каждую исследуемую вещь».¹⁴ Возникновение и уничтожение относится к сущности физической вещи, а не к тому, что о ней сказывается. Поэтому нахождение причин возникновения и уничтожения – это нахождение причин самой сущности. Согласно Аристотелю, понятие первой причины, то есть причины, у которой уже не может быть другой причины, имеет четыре значения: материальная, формальная, действующая и целевая.¹⁵ По-

¹² Как известно, вопрос о сущности ставится и решается Аристотелем в различных трактатах, основные рассуждения представлены в *Категориях* и *Метафизике*.

¹³ *An. Post.* 89b20–25.

¹⁴ *Phys.* 194b16–195b1.

¹⁵ В одном значении причиной называется то, «из чего», как внутренне ему сущего, возникает что-нибудь, например, медь – причина этой статуи или серебро – этой чаши, и их роды. В другом значении [причиной будут] форма и образец ... Далее, [причиной называется то], откуда первое начало изменения или покоя; например, давший совет есть причина, для ребенка причина – отец, и, вообще, производящее – причина производимого и изменяющее – изменяемого. Наконец, [причина] как цель, т. е. «ради чего»; например, [причина] прогулки – здоровье.

скольку речь идет о причинах сущности, они называются онтологическими. Итак, вопрос о сути сущности сводится к вопросу о причинах, или началах, сущности. Если мы хотим ответить на вопрос о том, что такое сущность, мы должны представить ее как четыре онтологические причины.

Знание причин представляет собой подлинное, безусловное, знание. Потому что именно причина делает вещь такой, какова она есть. Нахождение причин делает явление необходимым, не потому что имеет место внешнее принуждение, а потому что иначе быть не может:

Мы полагаем, что знаем каждую вещь безусловно (*ἀπλῶς*), а не приводящим образом (*κατὰ συμβεβηκός*), софистически, когда полагаем, что знаем причину, в силу которой она есть, что она действительно причина ее и что иначе обстоять не может (*γινώσκειν δι' ἣν τὸ πρᾶγμα ἐστίν, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἐστὶ, καὶ μὴ ἐνδέχεται τοῦτ' ἄλλως ἔχειν*) (*An. Post.* 71b9–16).

Таким образом, теоретические науки имеют своим предметом – сущность. Сущность, разложенная на четыре онтологические причины, представляет собой ту истинную посылку, недоказуемое определение, на основании которого строится научный, аподиктический, силлогизм, который и составляет доказательное знание по Аристотелю.

Чтобы знание, которое получается в результате использования силлогизма, обладало достоверностью, необходимо, чтобы знание посылки было более ясным и отчетливым, чем знание о том, что из нее выведено.

Предпосылки должны быть причинами, и более известными, и предшествующими (*αἰτία τε καὶ γνωριώτερα δεῖ εἶναι καὶ πρότερα*); причинами – потому, что мы тогда познаем предмет, когда знаем его причину, предшествующими – потому, что они причины, и ранее известными – не только в том смысле, что известно, что они означают, но и в том, что известно, что они существуют (*οὐ μόνον τὸν ἕτερον τρόπον τῷ ξυγιέναι, ἀλλὰ καὶ τῷ εἰδέναι ὅτι ἔστιν*) (*An. Post.* I 71b).

Аристотель предлагает понимать «предшествующее» и «более известное» двояко:

...не одно и то же предшествующее по природе (*πρότερον τῇ φύσει*) и предшествующее для нас, и не одно и то же более известное [по природе] и более известное нам (*ἡμῖν γνωριώτερον*) (*An. Post.* I 71b35–37).

Но разве это не иной способ сказать о том, что должно быть вот такое знание, но у нас его нет. Оказывается, что первое (то, что в науке является аксиомами) нужно искать. Нужно выяснять, что такое сущность и что такое

Почему он гуляет? Мы скажем: «чтобы быть здоровым» – и, сказав так, полагаем, что указали причину (*Phys.* 195b2–195b30).

сущее, поскольку оно сущее? Все устройство аподиктического знания указывает на существование сущности или сущностей, но что она такое, сколько их, есть ли общий род сущности – все эти вопросы, которые должны быть исследованы. Таким образом, Аристотель, с одной стороны, переворачивает парадокс *Менона*: если Платон показывает, что мальчик-раб, не обучавшийся геометрии может решить задачу об удвоение площади квадрата, то это означает, что он уже как-то знает решение, *припоминает* уже известное ему, то Аристотель, наоборот, показывает, что аподиктическое знание, которое исходит из первых и истинных посылок, само знать их не может. Парадокс аподиктического знания заключается в том, что самое ясное и достоверное знание, оказывается для нас проблемой. То, из чего исходит все аподиктическое знание, то, на что опираются науки, нам неизвестно! Сущность не дана нам как нечто готовое, нужно узнать, что она такое и существует ли она. Поэтому нужно это отличное от теоретических наук знание – знание начал и причин сущности, то есть философия. А если мы все-таки как-то знаем начала и причины, то не так, как знаем то, что из них следует; это иная форма знания.

Философия как таковая занимается началами, причем первыми, то есть причинами сущности. Эти первые начала должны быть чем-то существующим самостоятельно, ведь они – сущности, но также они должны быть самыми ясными и достоверными. Сущность, чтобы быть сущностью, должна сочетать в себе два требования – самостоятельное существование и наибольшую познаваемость. Эти требования проистекают из анализа устройства аподиктического знания. Начала бытия и мышления совпадают, поэтому о них есть единая наука,¹⁶ а именно наука, вопрошающая о началах и причинах бытия и мышления. Именно она может быть названа мудростью (*σοφία*), а тот, кто ею занимается – философом (*φιλόσοφος*). Таков путь Аристотеля, ведущий к необходимости постулировать тождество бытия и мышления. В чем единство философского знания? Как и у теоретических наук, единство философского знания в его предмете. Только в данном случае предметом является вопрос – вопрос о «сущем, поскольку оно сущее», а значит единство науки такое же как единство сущего, то есть единство по аналогии. В том же смысле, в каком едино врачебное искусство, как относящееся ко всему здоровому, также едина и наука о сущем, как относящаяся к сущности. Вопрос о сущем занимает выделенное место, вопрошая о «сущем, поскольку оно сущее», философия оказывается ближе к логике (см. Code 1999). Философия не имеет перед собой

¹⁶ См. о проблеме «аксиом бытия», то есть исходных точек бытия и мышления (Wedin 2009).

готового предмета, поэтому она, как и логика, беспредметна.¹⁷ Или можно сказать иначе, логика является сама своим предметом, потому что, именно исследуя логику познания, форму знания – правильный силлогизм и аподиктические науки, Аристотель приходит к проблеме предмета познания, к проблеме сущности. Так что не случайно вопрос о сущности, о предикатах, о критерии сущности Аристотель решает в *Категориях*, а вопрос о началах познания в *Аналитиках*.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Bolton, R. (1994) "Aristotle's Conception of Metaphysics as a Science," in *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's "Metaphysics"*, edited by T. Scaltsas, D. Charles, M. Gill. Oxford: Clarendon Press, 321–354.
- Code, A. (1999) "Metaphysics and Logic," in *Routledge History of Philosophy*, vol. 2, 41–75.
- Ferejohn, M. (1980) "Aristotle on Focal Meaning and the Unity of Science," *Phronesis* 25, 117–128.
- Ross, W. D., ed. (1925) *Aristotle's Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press.
- Ross, W. D., ed. (1957) *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*. Oxford: Clarendon Press.
- Ross, W. D. (1995) *Aristotle*. London: Routledge.
- Scott, D. (2005) *Plato's Meno*. New York: Cambridge University Press.
- Sorabji, R., ed. (2004) *The Philosophy of the Commentators, 200–600 AD. A Sourcebook. Logic and Metaphysics*. London: Duckworth.
- Vlastos, G. (1994) *Socratic Studies*. New York: Cambridge University Press.
- Wedin, M. V. (2009) "The Science and Axioms of Being," *A Companion to Aristotle*, ed. by Georgios Anagnostopoulos. London: Blackwell, 125–143.
- Вольф, М. Н. (2013) «Менон и парадокс поиска: интерпретация метода познания», *Вестник Русской христианской гуманитарной академии* 14.3, 53–61.
- Месяц, С. В. (2010) «Учение Платона об идеях-числах», *Космос и Душа (Вып. 2): Учение о природе и мышлении в Античности, в Средние века и Новое время*. Москва: Прогресс-Традиция, 29–82.

¹⁷ Дэвид Росс предлагает определить логику как *not a substantive science* (Ross 1995, 13).

СОФИСТИЧЕСКИЙ РЕЛЯТИВИЗМ: МИФ ИЛИ РЕАЛЬНОСТЬ?

М. Н. ВОЛЬФ

Институт философии и права СО РАН
Новосибирский государственный университет
rina.volf@gmail.com

MARINA VOLF

Institute of Philosophy and Law SB RAS
Novosibirsk State University, Russia

SOPHISTIC RELATIVISM: FICTION OR REALITY?

ABSTRACT. In traditional interpretations, ancient Sophistic is labeled as relativism. According to them, Plato and Aristotle refer Protagoras' doctrine to philosophically inconsistent perceptual relativism. Plato offers two interpretations of relativism, and one of them, so called "secret doctrine" of Protagoras, is often marked as Plato's own theory of perceptions. Despite the fact that the exoteric and esoteric versions of Protagorean doctrine contains fully valid epistemic and ontological ideas, they are attributed philosophical failure to them because of the self-refutation thesis contained in them, and, according to Aristotle's version, its subjectivism. Subjectivism can also be attributed to Gorgias with regard to his categorial distinction of abilities and objects of perception. However, criticizing subjectivism, Aristotle himself uses a similar categorial argument. Both interpretations undermined the reliance of the Sophistic, having made relativism one of the negative markers of it. Modern rehabilitating interpretations of the Sophistic either seek ways to eliminate subjectivism and skepticism from the sophistic doctrines, or avoid using modern terminology, also they should take into account that fact that in the contemporary philosophy there is no such concept as «simply relativism», but there are various, sometimes contradictory, interpretations of it, and in this case, they have to make an adjustment to the current context in which negative interpretations of relativism have long been not popular.

KEYWORDS: relativism, theory of perception, *homo mensura*, Plato, Aristotle, Protagoras, Gorgias.

* Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РФФИ-ОГОН (проект № 17-03-00360 «Дескриптивная эпистемология Горгия Леонтийского в контексте философского понимания античной софистики»).

Сторонники классических традиционных интерпретаций в истории философии нередко придерживаются мнения, что свидетельства Платона и Аристотеля о своих предшественниках являются наиболее точными для понимания доктрин древних философов. Будучи близкими к древним философам во времени, согласно историцистским установкам, они в своих оценках не могут ошибаться, коль скоро погружены в тот же самый языковой и культурный контекст. Такой взгляд явно не учитывает, что философия с самого начала существовала как практика критической дискуссии, а стороны этой дискуссии нередко находились в жесткой конфронтации. Иными словами, их оценки могли не быть непредвзятыми. Однако есть другая проблема, которая лежит в несколько иной области – проблема использования современной терминологии для интерпретации античных философских систем. Речь идет об уместности и адекватности таких подходов. Для одних – это способ лучше понять себя и предшествующие философские эпохи, для других – непропорциональный способ их интерпретации.

Именно в этом проблемном поле следует рассматривать уже ставшую хрестоматийной оценку софистов как релятивистов. Термин «Relativismus» был, вероятно, введен Эдуардом Целлером в его ранних работах изнутри и для нужд неокантианской философии, и хорошо встраивался в систему представлений, где объект не познается сам по себе, а понимается только как кажущееся в рамках нашего восприятия (Lee 2005, 34). Сразу отметим, что при таком истолковании релятивизм сопряжен со скептицизмом.

Для сторонников ультра-контекстуалистского подхода,¹ полагающих, что тот или иной исторический феномен должен быть рассмотрен в пределах времени, в котором он возникает, и языка, на котором говорили те, благодаря кому он возник, использование такого термина недопустимо. Термин сразу переходит в разряд анахронизмов в силу такого аргумента, что корректно использовать только аутентичные для конкретного временного отрезка термины. Однако и для сторонников «присваивающих» подходов, обсуждающих античность через призму современной проблематики, ситуация осложняется тем, что термин релятивизм в XX в. стал крайне многозначным, что отражает часто цитируемая фраза П. Фейерабенда «есть просто слово – “релятивизм” – и (любящие или злые, но в любом случае многогривые) реакции на него» (Zilioli 2013, 234).

Несмотря на разницу значений, понятие релятивизма в отношении софистов по-прежнему оценивается чаще всего негативно, и традиционно

¹ Краткий обзор двух методологических подходов в отношении софистики и неософистики – контекстуалистского и апроприационистского – был дан в Вольф, Косарев, 2016.

предполагается, что таковым было и отношение к нему Платона и Аристотеля. Вместе с тем, современные философы все чаще начинают предлагать реабилитирующие интерпретации релятивизма, а на их основании возникают и доброжелательные интерпретации его античных форм, в том числе и доктрины Протагора, который традиционно считается автором исторически первого варианта релятивизма. Такие интерпретации предлагаются как правило сторонниками апроприационистских методологических подходов, далеко заходящих на территорию современных философских споров.

Вывод, что Протагор – релятивист и субъективист, а его релятивизм должен пониматься как релятивизм чувств, или перцептуальный релятивизм делается на основании свидетельств Платона и Аристотеля в отношении Протагора прежде всего, в «Теэтете» и в «Метафизике Γ» (1008a28–30, 1012b13–18), которые в целом совпадают. Суть релятивизма Протагора сводится к тезису, условно обозначаемому как *homo mensura* (μέτρον ἀνθρώπου): «Мера всех вещей – человек, существующих, что они существуют, а несуществующих, что они не существуют» (*Tht.* 152a2–4).

Вместе с тем, Платон в «Теэтете» предлагает два варианта так называемого протагорского релятивизма. Первый, экзотерический, предназначен, как он пишет, для «всякого сброда». Платон не называет сторонников этого направления поименно, но их можно охарактеризовать как наивных реалистов, признающих только актуальную достоверность в признании существующих объектов, возможность «дотянуться рукой» до объектов познания. Традиционная история философии утверждает, под этими сторонниками Платон подразумевает софистов. Содержательно в описании этой доктрины Платон крайне скуп и ограничивается почти только оценочными суждениями. Его реконструкция указанного варианта релятивизма укладывается в три шага:

- 1) какой кому кажется каждая вещь, такой она для него и есть,
- 2) казаться – значит ощущать,
- 3) ощущение – это всегда ощущение бытия, и как знание оно непогрешимо (*Tht.* 152 b–c).

Сразу обратим внимание, что усматриваемый в такой интерпретации релятивизм Протагора включает в себя онтологический и эпистемологический аспекты философского знания, – из ощущений следует истинное и непогрешимое знание о бытии, – а присутствие обоих аспектов философского знания (доктрина об истине и знании о ней может что-то сказать о структуре мира) делает такую форму релятивизма философски состоятельной. Иначе говоря, оценка Платоном софистики как того, что недостойно

именоваться философией, уже на основании этого аргумента представляется предвзятой.

Вторая версия – эзотерическая, так называемое «тайное учение» Протагора (*Tht.* 152 e 1–3), которое Платон ставит в один ряд с тем, чему учат сенсуалисты, среди которых Гераклит и Эмпедокл, которых Платон считает сторонниками теории потока, противопоставляя их Пармениду, а в его лице – и всем «друзьям идей». Приверженцев этой версии Платон считает более искусственными в философии, критикует их содержательно, заявляя что они сторонники единства ощутимого и ощущения, то есть считают, что ощущение всегда появляется вместе с ощутимым: объект восприятия становится таковым, каким мы его познаем, в процессе познания (глаз порождает белизну, а объект восприятия, наполнившись этой белизной, воспринимается как белый) (*Tht.* 156e). При таком понимании познания требование, что человек является мерой вещей, сохраняется, однако особенность эзотерической версии заключается в подмене бытия становлением: «ничто никогда не есть, но всегда становится» (*Tht.* 152 e 1). В отношении этого подхода Платон также настроен критически, и основания для его критики очевидны: в такой системе *любые* сущие всегда становятся, но никогда не есть, что не соответствует платоновским представлениям об эйдосах и определениях, которые в таком случае также оказываются напрямую зависящими от восприятий.

Вместе с тем, несмотря на критику со стороны Платона, именно «тайное учение» оказывается собственной платоновской теорией восприятия (Schiappa 2003, 127; Вольф 2014а, 35–44).² Даже если такое объяснение ощущений не устраивало Платона в общем контексте его учения, он вынужден был его придерживаться, и даже не потому, что этот вариант понимания был широко распространен у его предшественников, а поскольку не мог предложить другого. Однако у «тайной доктрины» есть определенные преимущества перед эзотерической, которые вероятно, делали ее приемлемой для Платона: процесс становления в эзотерической версии не изменяет некую условную исходную *форму* вещи, а только наполняет ее качествами или акциденциями, которые связаны с самим ощущением и не отражаются на природе вещи, тогда как в эзотерической версии вещь целиком – и субстанциально, и акцидентально – зависит, формируясь в процессе познания, от того, кто ее ощущает.

Однако, даже несмотря на приверженность ей Платона, размежевать эзотерическую версию релятивизма и софистов едва ли получится. Ссылка на

² Ее детальное изложение можно найти в «Тимее», а также у Теофраста в трактате «Об ощущениях».

Эмпедокла, которого Платон указывает как сторонника этой версии теории восприятий, сразу подразумевает, что нельзя исключить из рассмотрения его теорию пор (31 В3 DK), подробно изложенную у Теофраста в «Об ощущениях» (*De sensibus*) и поставленную в этом трактате в один ряд со сходными Платоновскими представлениями о восприятии. Теория пор основана на принципе, согласно которому каждое восприятие воспринимает только то, что ему «походит», только те объекты, истечения от которых каким-то образом способны совмещаться с порами соответствующих органов чувств или если воспринимающее и воспринимаемое каким-то образом подобны. Причем, на этом принципе основано не только чувственное восприятие, но и мышление: в «Федоне» (*Phaed.* 75e, 76a) Платон последовательно разбирает, каким образом осуществляется взаимосвязь мышления и ощущения, которые он, в отличие от Эмпедокла, не отождествляет (Вольф 2014a, 47–48).

Не исключено, что Горгий, строя свои рассуждения в трактате «О несущем», опирается, как ученик Эмпедокла, именно на теорию пор.³ Во всяком случае, формулируя первый шаг рассуждения в структуре третьего аргумента, – доказательство невозможности передать другому увиденное, если он его еще не видел и еще не держит в уме образ конкретной вещи («поскольку вещи не есть слова»), – Горгий дает его обоснование именно через различие восприятий. Подкрепления этому можно найти в обеих версиях трактата; в *De Melisso Xenophane Gorgia* (*MXG*) 980b1: «Ибо как зрение не распознает звуки, также слух не распознает цвета, но только звуки; и тот, кто говорит, говорит [слова], но не цвета или вещи»; у Секста Эмпирика (*Adv. Math.* VII. 84): «как видимое не может стать слышимым, и наоборот, так и наше слово не может возникнуть, если сущее предлежит извне». Фактически, Горгий настаивает на *категориальном различении* способностей и объектов восприятия. В *MXG* 980a19–980b21 этот момент отражен следующим образом: говорящий произносит слова, но он не может произносить сами вещи. Как зрение не может воспринимать звуки, а слух – воспринимать цвета, так и *логос* представляет собой нечто отличное от вещей. Это и можно назвать категориальным аргументом. На этом основании все, что произносится, не имеет никакого отношения к существующим вне говорящего вещам. Логос – внутренняя способность человека, отражающая отнюдь не внешний мир, а внутреннюю среду, на этом основании любое высказывание о внешнем мире представляется высказыванием о собственных представлениях о мире того субъекта, который высказывается, что автоматически

³ Подробно о структуре аргумента Горгия в *MXG* см. Вольф 2014b; о теории пор и категориальном аргументе Горгия см. Вольф 2014c, 169–176.

делает человека мерой вещей, но попутно влечет за собой проблему субъективизма (Вольф 2014с, 173–176).

Вместе с тем Аристотель приписывает субъективизм уже Протагору. Будучи вполне согласным с интерпретацией Платона в целом, Аристотель скорее не считает Протагора релятивистом, «для которого каждое суждение истинно для того кто его высказал», а скорее субъективистом, «для которого каждое суждение истинно безусловно», т. е. истинно абсолютно, а не просто истинно для того, кто его высказал (Burnyeat 1976, 46). Разница состоит в том, что субъективистская версия релятивизма представляет опасность для закона исключенного третьего, поскольку противоположные суждения, высказанные разными субъектами об одном и том же, оказываются, по мнению Аристотеля, одновременно истинными: «Кроме того, если относительно чего бы то ни было [одного] необходимо либо утверждение, либо отрицание, то невозможно, чтобы и отрицание и утверждение были ложными, ибо ложным может быть лишь один из обоих членов противоречия. В итоге со всеми подобными взглядами необходимо происходит то, что всем известно, – они сами себя опровергают. Действительно, тот, кто утверждает, что все истинно, делает истинным и утверждение, противоположное его собственному, и тем самым делает свое утверждение неистинным» (*Met.* 1012b13–180). Не-субъективистская версия интерпретации Протагора не ведет к противоречию там, где нечто представляется таким-то одному, и не таким-то другому.

Вместе с тем, несмотря на вполне философский контекст, обе упомянутые трактовки перцептуального релятивизма – и чисто релятивистская, и ее субъективистская версия – признаются философски несостоятельной формой релятивизма, поскольку основываются на исходной формулировке *homo mensura*, которая содержит в себе самоопровержение (выше мы видели его в аристотелевской формулировке): если Протагор признает за истинное любое мнение, то должен признать за истинное и то, которое его собственную доктрину считает ложной, и тогда, как следствие, Протагор должен сам согласиться с тем, что, будучи истинной, его доктрина в той же мере является одновременно и ложной.

Из двух несостоятельных версий релятивистская, в отличие от субъективистской, чаще всего считается более жизнеспособной. Если Протагор и Горгий субъективисты, то развитие *homo mensura* до каких-либо состоятельных философских концепций блокируется сразу, на первом шаге: истинно то, что кажется истинным кому-то, но, коль скоро мы имеем дело с субъективизмом, то речь должна идти о человеке как индивиде, и если его точка зрения кажется кому-то ложной, то для него это не имеет значения,

поскольку его собственная точка зрения представляется ему безусловно истинной и не подлежит критическому обсуждению. Ситуация, в которой субъективно настроенный релятивист делает попытки убедить другого в истинности своей концепции невозможна. Будучи *релятивистом*, он должен понимать, что его концепция не *абсолютна*, то есть релятивист изначально понимает, что его концепция истинна для него, но ложна для того, кто ее не разделяет. На этом основании убеждать кого-то в необходимости принять его концепцию как истинную он не может, поскольку сам не считает, что она может быть *объективно* истинной для любого участника коммуникации. Оба приведенных варианта субъективистской версии релятивизма – и Протагора, и Горгия в категориальном аргументе – блокируют всякую дискуссию, исключая интерсубъективные дебаты, поскольку отсутствуют основания как для дискуссии, так и для разногласий. Вероятно именно в силу смешения релятивизма и субъективизма в указанном отношении возникает точка зрения, что *любой* релятивизм блокирует дискуссию (Лекторский 2015, 3–4), и на этом же основании многие современные исследователи стремятся отказаться от субъективистской трактовки релятивизма (Burnyeat 1976).

Платоновский вариант интерпретации слов Протагора в экзотерической версии также может уходить в субъективизм, эзотерическая же версия трактуется как более состоятельная, поскольку может быть истолкована таким образом, что под выражением «человек как мера» подразумевают не человека как индивида, а человека как род. Тогда человеческое познание как истинное противопоставляется познавательным способностям других живых существ.⁴ Платон не приемлет такой интерпретации, утверждая, что ни человек, ни животное не являются мерой ни для одной познаваемой вещи (*Tht.* 171 a–c), хотя оснований полностью исключить, что сам Протагор придерживался именно такой версии, у нас нет.

Рассматривает данную версию в контексте субъективной трактовки и Аристотель: «Кроме того, говорят они, у многих других животных представления об одном и том же противоположны нашим, и даже каждому отдельному человеку, когда он воспринимает чувствами, одно и то же кажется не всегда одним и тем же. Так вот, какие из этих представлений истинны, какие ложны – это не ясно, ибо одни несколько не более истинны, чем другие, а все – в равной степени» (*Met.* 1009b 7–13). Такую точку зрения Аристотель

⁴ Этот вариант интерпретации пользовался популярностью у американских прагматистов Ф.К.С. Шиллера, У. Джеймса, и обсуждался в контексте противопоставления «человеческого», т. е. практического, опытного достижения истины и некоего «сверх-человеческого», более истинного познания (Mailloux 1995, 13).

приписывает всем философам, которые, как он пишет, отождествляют разумение с чувственным восприятием, и упоминает в этой связи Демокрита и Эмпедокла. Однако, критикуя такую точку зрения, среди ряда других аргументов Аристотель использует категориальный аргумент Горгия: «Далее, среди самих чувственных восприятий неравноценны восприятие чуждого для данного чувства предмета и восприятие того, что свойственно воспринимать лишь ему, иначе говоря, восприятие им предмета смежного чувства и восприятие своего предмета: в отношении цвета решает зрение, а не вкус, в отношении же вкушаемого – вкус, а не зрение; причем ни одно из этих чувств никогда не свидетельствует нам в одно и то же время об одном и том же предмете, что он таков и вместе с тем не таков» (*Met.* 1010b 15–20). Фактически, он использует лежащую в основе эзотерической версии релятивизма теорию пор для критики самого релятивизма, что снова может быть использовано для подтверждения его философской состоятельности.

Таким образом, если говорить о несостоятельности перцептуального релятивизма, то она связана с самоопровержением и субъективизмом, в силу чего реабилитирующие подходы, предлагающие доброжелательные формы релятивизма, направлены на то, чтобы согласовать или устранить эти затруднения. Для лучшего понимания того, как можно выстроить защиту релятивизма, и вообще говорить о релятивизме, необходимо иметь четкое представление, как именно соотносится релятивизм с другими, сопряженными с ним, «-измами».

Иными словами, сторонники контекстуалистского подхода будут настаивать на неправомерности использования такой терминологии. В частности, Э. Сьяппа (*Schiappa* 2003, 129–130) требует исключения любых анахронизмов в интерпретациях античных текстов. Он указывает на неправомерность перевода *to pros ti* Протагора термином «релятивизм» и настаивает, что в полной мере этот термин уместен разве что в словаре Секста Эмпирика. Также он задается вопросом, какая из прежних интерпретаций Протагора – радикального субъективиста или объективного онтолога – наиболее корректна, и приходит к выводу, что понятия объективный и субъективный также вносят неприемлемую модернизацию в доктрину Протагора (*Schiappa* 2003, 130). Сторонники присваивающих подходов, разумеется, не будут возражать против современной терминологии, но обязаны дать разъяснение по поводу того, какой именно смысл они вкладывают в понимание релятивизма, поскольку «просто релятивистское» истолкование софистики сегодня невозможно: нет «просто релятивизма», а существуют его различные и часто конфликтующие версии.

Из того, что мы сказали выше, видно, что античный релятивизм смешивают или даже отождествляют с субъективизмом и скептицизмом.⁵ В таком случае, чтобы уточнить понимание релятивизма, прежде всего нужно рассмотреть его в контексте двух бинарных отношений – абсолютного / относительного и субъективного / объективного, а также их рекомбинаций. В зависимости от той или иной рекомбинации мы можем получить (или исключить) некоторый конкретный вид релятивизма. В частности, такую схему, полезную для понимания различных видов релятивизма, предлагает М.-К. Ли (Lee 2005, 34), и в скорректированном виде мы эту схему воспроизведем:

1) Объективизм (O; ~R, ~S). Истина абсолютна и объективна, релятивизм отрицается, но при этом отрицается также и субъективистская концепция поиска истины. Хотя объективистские подходы и считаются часто сопряженными с картезианством (в первую очередь, с правилами метода и принципом сомнения), картезианская модель знания предполагает в первую очередь такой вид истинной веры, которая рационально не может быть подвергнута сомнению прежде всего в силу ее субъективного характера, и которая открывается скорее индивиду, отдельному человеку, что созвучно с аристотелевской оценкой софистики⁶;

2) Субъективизм (S, ~R, ~O). Истина субъективна, однако то, что признается истинным, истинно в абсолютной мере. Соответственно, поскольку все истины безусловны, такая концепция не соотносится с релятивизмом. Для любого субъекта его точка зрения истинна, любая другая не просто ложна, она в принципе не рассматривается как валидная, не обсуждается, не берется в расчет. При таком варианте рекомбинации отрицается интерпретация релятивизма как субъективизма;

3) Семантический релятивизм (R, O, ~S). Истина относительна, но при этом объективна. Она является относительной для концептуальных схем, но внутри них возможны корректировки. Эта версия релятивизма базируется на точке зрения, полагающей, что значения слов языка, на котором говорит то или иное лингвистическое сообщество, определяются практикой и представлениями членов этого сообщества, ролью слов в языке, и шире – в научной теории, в жизни общества и пр. Выразить сходным образом те же самые значения на другом языке невозможно. На первый взгляд семантический

⁵ Мы не будем здесь касаться вопроса о соотношения релятивизма и скептицизма, особенно в отношении Горгия. Этот вопрос требуют отдельного рассмотрения.

⁶ «Судить об истине, полагают они, надлежит, не опираясь [на мнение] большего или меньшего числа людей: ведь одно и то же одним кажется сладким на вкус, другим – горьким...» (*Met.* 1009b1–5).

релятивизм ограничивается лингвистической теорией, но начиная с Т. Куна и П. Фейерабенда, с появлением концепции несоизмеримости (концептуальных каркасов, научных теорий) он становится наиболее обсуждаемой формой релятивизма, покидая пределы проблем языка (в том числе и языка научных теорий), поскольку тот или иной способ выражения рассматривается в широком общемировоззренческом контексте. Поэтому его привлекают для усиления других видов релятивизма (в частности, релятивизма истины);

4) Релятивизм истины (R, S, ~O). Истина одновременно и относительна, и субъективна. Ничто не является истинным безусловно, а истинно только в отношении к некоторым группам или индивидуумам, в отношении к их системам вер, представлениям, коллективным взглядам, культурному или лингвистическому бэкграунду и пр., т. е. с учетом конкретных концептуальных схем. Отличительной особенностью релятивизма истины, или как его называют, алетического релятивизма, является замена одноместного предиката на двухместный, т. е. релятивистский дискурс с привычного «х истинно» смещается в сторону «х истинно для у» или «х истинно в языке L_k » и т. д. Классический алетический релятивизм сохраняет проблему несоизмеримости языков или концептуальных схем, а также принимает ту точку зрения, согласно которой содержание такой концептуальной схемы представляется истинным для всех, кто ее разделяет. Перенести знание в том же отношении, как истинное, за пределы той или иной концептуальной схемы, невозможно – оно будет воспринято как ложное.

В последние десятилетия именно алетический релятивизм рассматривается как способ содержательно и доброжелательно говорить о релятивизме и именно в рамках этой концепции предлагаются способы избежать самопротиворечия.

В частности, один из авторов подхода среди тех, которые мы называем реабилитирующими, Дж. Марголис, вводит *надежную* (robust) форму алетического релятивизма, уточняя как само содержание алетического релятивизма, так и способ быть для него состоятельным философским учением (Margolis 1991, 20–23). Выше мы сказали, что таковым его делает совокупность онтологического и эпистемического аспектов, когда доктрина об истине и знании о ней может что-то сказать о структуре мира. Марголис вносит уточнение: чтобы философский релятивизм мог считаться состоятельным, нужно внести еще один тезис помимо онтологического и эпистемического. Это – алетический тезис, который может что-то сообщать о природе вещей (Margolis 1991, 12–17; Zilioli 2013, 235). Существенной оговоркой в понимании алетического тезиса является установка на то, что мир

принципиально познаваем, хотя при этом когнитивно непрозрачен, поскольку сознание познающего является не объективным зеркалом природы, а зеркалом культурного бэкграунда или языка.⁷ Природа вещей оказывается различной в различных языках, раскрывается через дискурс внутри того или иного коммуницирующего сообщества. Вопрос заключается только в том, как возможен переход из одной концептуальной схемы в другую,⁸ но Дж. Марголис настаивает, что эта проблема, которую современная философия называет проблемой несоизмеримости, не возникает именно в отношении надежной формы.

Таким образом, называть Протагора или Горгия с современных позиций релятивистами неконструктивно, нужно четко оговаривать, какой именно релятивизм имеется в виду, поскольку однозначного «просто релятивизма» на сегодняшний день уже не существует. Наши современные оценки софистики должны делаться не только с поправкой на терминологию, но и на методологическую приверженность. Они должны либо придерживаться ультра-контекстуалистской концепции, вообще избегая современной терминологии, а вернее, терминологии, которая не использовалась античными авторами, либо делать поправку на современный язык и современные интерпретации, но с учетом всех нюансов. В противном случае неизбежны самопротиворечивые оценки мысли прошлого.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Вольф, М. Н. (2014a) ««Подобное к подобному» и «клепсидра»: рецепция Платоном досократических объяснительных принципов», *Платоновские исследования* 1, 31–54.
- Вольф, М. Н. (2014b) «Трактат «О не-сущем, или О природе» Горгия в De Melisso Xenophane Gorgia, V-VI: условно-формальная структура и перевод», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 8.2, 198–216.
- Вольф, М. Н. (2014c) *Софистика. Горгий Леонтийский: Трактат «О не-сущем, или О природе» в современных интерпретациях*. Новосибирск.
- Вольф, М. Н.; Косарев, А. В. (2016) «Нео-софистическая риторика в свете историко-философской методологии», *Вестник ТГУ. Серия: Философия. Социология. Политология*, 4 (36), 225–233.
- Косарев, А. В., Вольф, М. Н. (2017) «Неопрагматизм Джозефа Марголиса», *Идеи и идеалы* 2 (32), 3–16.

⁷ Подробнее о концепции Дж. Марголиса см. (Косарев, Вольф 2017).

⁸ Формально эта проблема поставлена уже Горгием, в MXG 980a19–980b21, и мы подробно разбирали ее в (Вольф 2014c, 149–150, 176–180).

- Лекторский, В. А., ред. (2015) *Релятивизм как болезнь современной философии*. Москва.
- Burnyeat, M. (1976) "Protagoras and Self-Refutation in Later Greek Philosophy," *Philosophical Review* 85, 44–69.
- Lee, M.-K. (2005) *Epistemology after Protagoras: Responses to Relativism in Plato, Aristotle, and Democritus*. Oxford.
- Margolis, J. (1991) *The Truth about Relativism*. Oxford & Cambridge.
- Mailloux, S. (1995) "Sophistry and rhetorical pragmatism," S. Mailloux, ed. *Rhetoric, sophistry, pragmatism*. Cambridge Univ. Press, 1–32.
- Schiappa, E. (2003) *Protagoras and Logos. A Study in Greek Philosophy and Rhetoric*. South Carolina.
- Zilioli, U. (2013) "Protagoras Trough Plato and Aristotle: A case for the Philosophical Significance of Ancient Relativism," J. M. van Ophuijsen, M. van Raalte, P. Stork, eds. *Protagoras of Abdera: The Man, His Measure*. Leiden.

ПОЧЕМУ ПАРАДОКС МЕНОНА БОЛЕЕ УПОРЕН, ЧЕМ ЭТО ПРЕДПОЛАГАЕТ РЕШЕНИЕ АРИСТОТЕЛЯ?

И. В. БЕРЕСТОВ

Институт философии и права СО РАН
Новосибирский государственный университет
berestoviv@yandex.ru

IGOR BERESTOV

Institute of Philosophy and Law SB RAS
Novosibirsk State University, Russia

WHY MENO'S PARADOX IS MORE STUBBORN THAN ARISTOTLE'S SOLUTION SUGGESTS?

ABSTRACT. In the present paper, we analyze Aristotle's solution of Meno's Paradox in his *An. Post. I*, 1.71a17–71b8, where he seeks to demonstrate that Plato's assertion that it is impossible to search for an unknown object is false. We show that such an interpretation of Aristotle's solution is very generous on his part. We demonstrate that the search in Aristotle's solution is quite naturally treated as a search for an object that satisfies the search conditions and that this treating of the search in question allows to write down a formally correct notation with the epistemic operators. Nevertheless, this interpretation of Meno's Paradox solution, despite all its merits, turns out to be defenseless against an alternative that is similar to the original paradox, to wit: if the object to be searched for is fixed, then it is meaningless to search for it; if it is not fixed, then even the realized desire to find such an object will never fix the object that satisfies the search conditions.

KEYWORDS: Meno's Paradox, *Posterior Analytics*, possibility of inquiry, search for knowledge, attitude ascription, *de re*, *de dicto*.

Введение. Парадокс Менона

Парадокс Менона (далее ПМ) является достаточно известным парадоксом для исследователей философии Платона, который сформулировал это парадокс от имени Менона в *Мено* 80d6–e5¹, пер. С. А. Ошерова, изменённый:

¹ Древнегреческий текст «Менона» и ссылки на него приводятся по изданию Burnet 1901–1902.

Менон. Но каким же образом, Сократ, ты будешь искать вещь, не зная даже, что она такое ($\mu\eta\ \omicron\iota\sigma\theta\alpha\ \langle\dots\rangle\ \omicron\tau\iota\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\nu$)? Какую из неизвестных тебе вещей изберешь ты предметом поиска ($\pi\rho\omicron\theta\acute{\epsilon}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma\ \zeta\eta\tau\acute{\eta}\sigma\epsilon\iota\varsigma$)? Или даже если тебе повезёт натолкнуться на неё, откуда ты узнаёшь, что она есть именно то, чего ты не знал ($\pi\acute{\omega}\varsigma\ \acute{\epsilon}\iota\sigma\eta\ \omicron\tau\iota\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\nu\ \delta\ \sigma\upsilon\ \omicron\upsilon\kappa\ \eta\delta\eta\sigma\theta\alpha$)?

Сократ: Я понимаю, что ты хочешь сказать, Менон. Видишь, какой довод ты приводишь – под стать самым завзятым спорщикам! Значит, человек, знает он или не знает, всё равно не может искать. Ни тот, кто знает, не станет искать: ведь он уже знает, и ему нет нужды в поисках ($\omicron\upsilon\tau\epsilon\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \acute{\alpha}\nu\ \delta\ \gamma\epsilon\ \omicron\iota\delta\epsilon\nu\ \zeta\eta\tau\omicron\iota\ \text{—}\ \omicron\iota\delta\epsilon\nu\ \gamma\acute{\alpha}\rho,\ \kappa\alpha\iota\ \omicron\upsilon\delta\acute{\epsilon}\nu\ \delta\epsilon\acute{\iota}\ \tau\acute{\omega}\ \gamma\epsilon\ \tau\omicron\iota\omicron\upsilon\tau\omega\ \zeta\eta\tau\acute{\eta}\sigma\epsilon\omega\varsigma$); ни тот, кто не знает: ведь он не знает, что именно надо искать ($\omicron\upsilon\tau\epsilon\ \delta\ \mu\eta\ \omicron\iota\delta\epsilon\nu\ \text{—}\ \omicron\upsilon\delta\acute{\epsilon}\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \omicron\iota\delta\epsilon\nu\ \omicron\tau\iota\ \zeta\eta\tau\acute{\eta}\sigma\epsilon\iota$).

Формулировка из «Менона» претендует на то, чтобы заблокировать поиск знания, что, как кажется, является значительным вызовом для эпистемологии. И Аристотель, вероятно, именно так и считал, поскольку весьма активно включился в обсуждение способов разрешения ПМ: он по разу явно упоминает его в «Первой аналитике» и во «Второй аналитике», но, как полагают некоторые современные исследователи,² не менее чем в четырёх рассуждениях во «Второй аналитике» Аристотель обсуждает ПМ, не называя его. Однако почти полное отсутствие внимания к ПМ у современных эпистемологов наводит на мысль, что ПМ является не более чем ловким софизмом, поиск знания легко сформулировать непроблематичным способом, так что говорить здесь особо не о чем. В настоящей статье мы попытаемся разобраться в том, и действительно ли ПМ разрешён Аристотелем, действительно ли он является не более чем трюком, недостойным внимания эпистемологии.

Решение Аристотелем ПМ в *An. Post. I 1*

Наиболее полно свой подход к решению ПМ Аристотель предлагает в *An. Post. I 1.71a17–71b8*³, пер. Е. В. Орлова (2013, 275), изменённый:

71a27–29: Однако ясно, что [всё-таки] как-то знают то, что *универсальным способом* знают, [даже если] *просто* не знают ($\acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\alpha}\ \delta\eta\lambda\omicron\nu\ \acute{\omega}\varsigma\ \acute{\omega}\delta\iota\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\epsilon}\pi\acute{\iota}\sigma\tau\alpha\tau\alpha\iota,\ \delta\tau\iota\ \kappa\alpha\theta\acute{\omicron}\lambda\omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\pi\acute{\iota}\sigma\tau\alpha\tau\alpha\iota,\ \acute{\alpha}\pi\lambda\acute{\omega}\varsigma\ \delta\prime\ \omicron\upsilon\kappa\ \acute{\epsilon}\pi\acute{\iota}\sigma\tau\alpha\tau\alpha\iota$).⁴

² См., например, фундаментальное исследование Bronstein 2016, в котором ПМ предстаёт в виде некоей оси всей «Второй Аналитики».

³ Древнегреческий текст «Первой Аналитики» и «Второй Аналитики» и ссылки на них приводятся по изданию Ross, ed. 1964.

⁴ Аристотелевский пример знания универсальным способом, или универсального знания – знание, что для любого объекта, если он является треугольником, то сумма его внутренних углов равна $2R$. В современной терминологии это может быть названо «знанием *de dicto*». Пример знания простым способом, или знания

[Апория Менона]

71a29–30: Если же не [так], получится та апория, что в Меноне: ибо или будет изучать, ничего не [ведая], или [будет изучать то], что [уже] ведает (εἰ δὲ μή, τὸ ἐν τῷ Μένωνι ἀπόρημα συμβήσεται· ἢ γὰρ οὐδὲν μαθήσεται ἢ ἃ οἶδεν.). <...>

71b5–8: Но ничто, думаю, не мешает, [чтобы] то, что [кто-то] изучает, как-то знать, а как-то не ведать: ибо нет ничего неуместного, если [кто-то] как-то ведает то, что изучает, но [было бы неуместно], если [этот кто-то ведал] так, как и каким образом изучает (ἀλλ' οὐδὲν (οἶμαι) κωλύει, ὃ μανθάνει, ἔστιν ὡς ἐπίστασθαι, ἔστι δ' ὡς ἀγνοεῖν· ἄτοπον γὰρ οὐκ εἰ οἶδέ πως ὃ μανθάνει, ἀλλ' εἰ ὠδί, οἶον ἢ μανθάνει καὶ ὡς.).

Итак, Аристотель набрасывает здесь общую схему решения ПМ через предзнание. Смысл решения состоит в том, что об искомом объекте уже нечто известно – Bronstein 2016, 13–15; 26–27; Fine 2014, 12; Орлов 2013, 268–293. Многие современные интерпретаторы, приписывающие Аристотелю такое решение и зачастую признающие его валидность, замечают, что для преодоления затруднения достаточно различить смыслы, в которых объект сначала частично известен, а потом более полно известен в результате успешного поиска и обнаружения. Скажем, разводится предварительное универсальное знание, или знание *de dicto*, что сумма углов треугольника равна $2R$, и более полное знание *de re*, что вот этот треугольник имеет сумму углов, равную $2R$ – Aristotle 2002, 86–89; Ferejohn 1988, 116, note 12. Орлов (2013, 292–293) следующим образом интерпретирует решение Аристотеля:

Это решение апории Менона [из *An. Post.* I 1, 71b5–8 – И.Б.] дается в общем плане, т. е. оно не привязывается исключительно к дистрикции знания универсального и простого, которая в явном виде называется при явных упоминаниях апории Менона (в *An. Pr.* II 21 и *An. Post.* I 1).

Аристотелевское решение апории Менона включает в себя несколько уровней. Решения, предлагаемые Аристотелем на всех уровнях, аналогичны: в начале каждой ступени и каждого метода познания познаваемое нам как-то ведомо, а как-то нет, причем оно ведомо нам не так, как мы хотим его познать на данном уровне и данным методом.

<...> Приступая к познанию единичного и чувственно воспринимаемого, мы уже имеем предшествующее знание (универсальную *эпистему*); результатом познания в данном случае становится простое знание.

просто – знание, что сумма внутренних углов вот этого треугольника равна $2R$. Если последнее знание интерпретировать так, что имеется треугольник такой, что известно, что сумма его внутренних углов равна $2R$, то в современной терминологии такое знание может быть названо знанием *de re*. Примеры этих двух типов знаний см. в *An. Post.* I, 1, 71a19–21; 71a34–71b5.

Предпознание, необходимое для построения доказательства, является целью эпистемического поиска, но сами стадии эпистемического поиска предполагают свое предпознание.

С нашей точки зрения, решение Аристотеля можно сформулировать как интерпретирующее поиск как *поиск объекта, удовлетворяющего определённому условию*. При этом не важно, что именно ищется – реальный объект, определение, информация, концепт, теория, ...⁵. Принятие такого понимания поиска означает отказ от одной из посылок, лежащих в основании ПМ: неизвестный объект невозможно искать. Изложим этот подход Аристотеля более подробно.

В Fine 2014, 8 предлагается следующая интерпретация сократовской формулировки ПМ в «Меноне» (мы сейчас не будем касаться вопроса о её отношении к предшествующей ей формулировке Менона):

- S1. Для любого x , либо субъект знает x , либо он не знает x .
- S2. Если субъект знает x , то он не может искать (*inquire into*) x .
- S3. Если субъект не знает x , то он не может искать x .
- S4. Следовательно, для любого x , субъект не может искать x .

По Fine 2014, P. 11, далее в «Меноне» Сократ, предлагая теорию анамнесиса, отбрасывает S3. То, что платоновским решением ПМ является анамнесис, т. е. припоминание в процессе поиска уже известного знания, довольно часто утверждается исследователями – Scott 2006; McCabe 2009; Bronstein 2016, 13–15. Хотя теория анамнесиса излагается Платоном сразу же после его изложения ПМ (*Мено* 81c и далее), имеются значительные сомнения в том, что анамнесис является *хорошим* решением ПМ, а также в том, что сам Платон рассматривает анамнесис как *решение* для ПМ – Вольф, 2011 и 2013.

Что же касается Аристотеля, то его утверждение, что при поиске объект как-то известен, как кажется, показывает, что он отбрасывает S1. Однако если не трактовать S1 как частный случай *Закона исключённого третьего*, то S1 непонятно; если же трактовать S1 как частный случай *Закона исключённого третьего*, то решение Аристотеля неприемлемо, поскольку Аристотель сам признаёт этот *Закон*. Поэтому наиболее доброжелательной трактовкой решения ПМ Аристотелем будет всё-таки признание, что Аристотель отбра-

⁵ Ранее (Берестов 2017) мы рассмотрели проблемы, возникающие при поиске абстрактных объектов, в качестве которых могут рассматриваться эйдосы у Аристотеля, или ищущаяся Платоном в *Мено* 80d6–e5 «добродетель». В настоящей же статье мы не ограничиваемся поиском исключительно абстрактных объектов. Мы изначально не запрещаем, чтобы объектами поиска были, например, обычные, реальные объекты, такие как Сократ, определённый человек, кто-нибудь из людей.

сывает S3. В нашей интерпретации, говоря, что искомый объект частично известен ещё до поиска, Аристотель имеет в виду, что *мы всегда ищем объект, удовлетворяющий поисковому условию*. При этом совершенно не обязательно, чтобы субъект знал ищущийся объект, или знал о нём хотя бы что-то, например, *знал*, что он удовлетворяет поисковому условию. Достаточно, чтобы субъект *допускал*, что ищущийся объект удовлетворяет поисковому условию. Никакое *знание* не является необходимым условием поиска, и поэтому S3 следует отбросить⁶.

Может быть, нам возразят, что в решении Аристотеля говорится о «предпознании», тогда как мы говорим о «предшествующем поиску допущении, что ищущийся объект удовлетворяет поисковому условию». Это различие важно, поскольку *допущение* (в отличие от *знания*) вполне может быть ложным, и в этом случае поиск осуществляется исходя из ложного допущения. Поэтому, как кажется, наше описание поиска не удовлетворяет условиям, налагаемым Аристотелем на поиск: ищущийся объект всегда как-то, хотя и не полностью, известен до поиска. Следовательно, наше рассуждение не способно показать, что Аристотель не может решить ПМ, ведь мы опровергаем возможность поиска, понимаемого иначе, чем понимал поиск Аристотель.

Однако аристотелевское «предпознание», как и наше «предшествующее поиску допущение», может быть ложным. Ведь «предпознание» (в трактовке Е. В. Орлова), в отличие от «предшествующего знания», никак не связано с *ἐπιστήμη* как с доказательным знанием. Действительно, *ἐπιστήμη* для Аристотеля – только «доказывающий силлогизм через причину» – Орлов 2013, 276. Предпознаваемым (*τὸ προϋγνωστικόν*) Аристотель называет, помимо прочего, посылки в диалектических силлогизмах, т. е. посылки, которые могут оказаться ложными и могут пересматриваться – см. комментарий Е. В. Орлова к *An. Post. I, 1 71a1–11* (Орлов 2013, 276). Таким образом, наша интерпретация поиска у Аристотеля как поиска объектов, удовлетворяющих поисковому условию, не является произвольной.

⁶ Предлагаемая нами интерпретация, в которой знание объекта замещается допущением, что объект удовлетворяет поисковому условию, позволяет уйти от обсуждения множества весьма трудных вопросов, выявленных современных платоноведцами, таких, как является ли знание объекта поиска у Платона и Аристотеля знанием-знакомством или пропозициональным знанием, требует ли знание объекта поиска полного или частичного знания. См. подробнее в Fine 2014, 11–12.

Проблемы с поиском объектов, удовлетворяющих поисковому условию

В этом разделе мы укажем на те трудности, с которыми, с нашей точки зрения, сталкивается описание поиска объектов, удовлетворяющих поисковому условию.

Примем, что поиск того, о чём ничего не известно (точнее, того, для чего отсутствует поисковое условие: ищущий может не *знать*, обладает ли хотя бы какой-то объект желаемым для ищущего свойством, но он может всё равно искать объект, удовлетворяющий поисковому условию), невозможен. Будем рассматривать поиск объекта, удовлетворяющего некоторому поисковому условию. В этом случае поиск можно понимать как перебор объектов, с проверкой, удовлетворяют ли они поисковому условию. Например, если я ищу единорога, то это означает, что я проверяю объекты реального мира на выполнение ими поискового условия «*x* является единорогом» (т. е. «*x* обладает характеристиками, приписываемыми мною единорогам»). При этом поиск может не дать результатов, не закончиться обнаружением объекта, удовлетворяющего поисковому условию. И поиск никогда не будет успешным, если искомого объекта не существует в области ищущихся объектов. Именно это и произойдёт в случае поиска единорога среди реальных объектов. Однако поиск единорога, даже если он обречён всегда оставаться безуспешным, всё-таки вполне возможен: допустимо, что ищущий ищет единорога, даже если он никогда не найдёт его.

Ради общности, не будем ограничиваться случаем поиска *единственного* единорога; возможно, что я ищу *хоть какого-нибудь* единорога. Это означает, что объект поиска *может быть не фиксированным* для ищущего: ищущий не обязательно ищет вот этот, конкретный объект, на который (и только на него) поиск направлен. Более того, разумно признать, что объект поиска *не может быть фиксированным* для ищущего. Действительно, если объект поиска фиксирован для ищущего, то ищущий ищет то, на что его внимание уже направлено, так что ищущий может *интересоваться*, удовлетворяет ли вот этот объект поисковому условию, но не *искать* объект, удовлетворяющий поисковому условию: фиксация объекта является целью и результатом поиска, так что искать фиксированный объект означает искать уже найденный объект, что, по S₂, бессмысленно.

Для дальнейшего анализа поиска нам потребуется некоторая формализация. Выражение «Субъект *s* желает (*Wishes*), чтобы благодаря его усилиям пропозиция *p* стала истинной» мы будем записывать с использованием эпистемического оператора W_s в виде $W_s p$. Трактовку поиска не фиксированного для ищущего субъекта *s* объекта *o* как желания субъектом *s* истинности некоторой пропозиции *p* мы заимствуем из Quine 1956, где так трак-

туются выражения вида «субъект s ищет объект o », где o – какой-либо объект фиксированного вида, иначе говоря, не определённый ищущим объект определённого ищущим вида. По Quine 1956, если субъект s ищет не конкретный единичный объект, но какой-нибудь объект определённого этим субъектом s вида, то субъект s желает, чтобы была истинной пропозиция, выражаемая следующим сложным предложением:

(1) *«Имеется такой объект x , что x выполняет поисковое условие и субъект s находит объект x ».*

Будем записывать открытое предложение «Субъект s находит (Finds) объект x » в виде $F_s x$.⁷ Теперь сообщение о том, что субъект s желает, чтобы была истинной пропозиция, выраженная предложением (1) можно записать в виде:

(2) $W_s[(\exists x)(P(x) \& F_s x)]$.

Мы несколько изменили способ записи У. Куайна, введя эпистемические операторы, так что наше (2) соответствует (3) в Quine 1956, 178. Положение (2) говорит о желании истинности некоторой пропозиции, при этом (2) не подразумевает существования в области пробега переменной x хотя бы одного объекта a , удовлетворяющего поисковому условию $P(x)$: можно искать (хотя и не удастся найти) объект, удовлетворяющий поисковому условию « x является единорогом».

Сам У. Куайн ничего не говорит о том, по каким объектам пробегает переменная x в (2), т. е. ничего не говорит об объектах пропозициональной установки субъекта s .

Заметим, что для области пробега x , представляющей собой не более чем счётное множество, имеет место следующая эквивалентность:

(3) $[(\exists x)(P(x) \& F_s x)] \leftrightarrow [(P(o_1) \& F_s o_1) \vee (P(o_2) \& F_s o_2) \vee (P(o_3) \& F_s o_3) \vee \dots]$,

где o_1, o_2, o_3, \dots – объекты из области пробега переменной x .

⁷ В этом случае обозначаемая эпистемическим оператором F_s установка субъекта s является не установкой по отношению к пропозиции (что является обычным использованием эпистемических операторов), а установкой по отношению к «объекту», или «объектной установкой» (objectual attitude). Теоретическое обоснование того, что такие установки допустимы и весьма плохо поддаются сведению к пропозициональным установкам, см. в Forbes 2000. По Fine 2014, 15, в исходной формулировке ПМ в *Meno* 80d6–e5 речь идёт именно об «объектном поиске или исследовании» (objectual inquiry), направленном на такой «объект», как добродетель, а не на пропозицию. У нас же только интенциональный акт обнаружения (finding) – но не поиска (searching, inquiring) – направлен на «объект».

Из Закона замены эквивалентных & (2) & (3) следует положение:

$$(4) \quad W_s[(P(o_1) \& F_s o_1) \vee (P(o_2) \& F_s o_2) \vee (P(o_3) \& F_s o_3) \vee \dots].$$

При поиске o_1, o_2, o_3, \dots проверяются субъектом s на выполнение ими поискового условия $P(x)$. Так, $P(o_1)$ означает выполнение объектом o_1 поискового условия $P(x)$, например, « x является единорогом».

Положение (4) формально вполне корректно, но, как кажется, не передаёт смысл того, что обычно понимается под «поиском объекта, удовлетворяющего поисковому условию». Действительно, кажется разумным признать, что при поиске единорога я хочу его идентифицировать, хочу осознать, что именно эта вещь является единорогом. Желаемое мною положение дел не состоит в истинности длинной дизъюнкции: вещь №1 является единорогом и я нахожу её, или вещь №2 является единорогом и я нахожу её, или вещь №3 является единорогом и я нахожу её, или Чтобы поиск мог считаться успешным, я должен желать истинности следующей пропозиции: *именно вот эта вещь a является единорогом и я нахожу a* . Формализацией последнего предложения будет следующее:

$$(5) \quad W_s[P(a) \& F_s a].$$

Но сообщение о желании субъекта s , записанное в виде (5), трудно назвать описывающим ситуацию поиска. Это более похоже, скорее, на описание ситуации, сложившейся в игре по отгадыванию вещей, лежащих в «чёрном ящике». А именно, описывается ситуация, в которой игрок должен был отгадать, что именно лежит в «чёрном ящике», и после того, как он сказал, что в ящике находится единорог, он страстно желает, чтобы это оказалось именно так.

Проблема здесь возникла из-за того, что поиск нефиксированного субъектом объекта при попытке точнее сформулировать, что именно имеется в виду, перестаёт удовлетворять обычному пониманию поиска, а поиск фиксированного объекта a в (5) оказывается бессмысленным, поскольку субъект ещё до поиска идентифицировал этот объект, а значит, его бессмысленно искать: он, как мы показали выше, уже найден. Возникшую проблему можно рассматривать как трактовку исходной формулировки ПМ у Платона: если объект известен (т.е. фиксирован субъектом), его бессмысленно искать – S2; а если не известен (т.е. не фиксирован субъектом), то он не может быть найден, поскольку нельзя найти неизвестное (в том смысле, что даже реализованное желание найти нефиксированный объект в действительности не приведёт к обнаружению искомого *определённого* объекта) – S3.

Заключение

Достаточно ли аристотелевского замечания в приведённой выше цитате из *An. Post.* 71b5–8, что ищущийся объект всегда как-то известен, а как-то не известен, что мы трактуем как понимание поиска как поиска объекта, удовлетворяющего поисковому условию, для решения проблемы с невозможностью поиска как фиксированного, так и нефиксированного объекта? В настоящей статье мы попытались продемонстрировать, что этого недостаточно. Мы показали, что поиск нельзя трактовать ни как (4), ни как (5), хотя в обоих положениях предпознание учитывается: субъект ищет один или несколько объектов, о которых он «предпознаёт», что эти объекты имеют свойство P , или что они удовлетворяют поисковому условию $P(x)$.

Таким образом, можно сказать, что субъект, допуская, что ищущийся объект подпадает под поисковое условие, «предпознаёт» нечто об ищущемся объекте. В этом случае поиск будет удовлетворять требованию, предъявляемым к поиску в *An. Post.* 71b5–8, но это не препятствует возникновению выявленных выше трудностей. Это означает, что аристотелевское решение ПМ для случая поиска объектов, удовлетворяющих поисковому условию, проблематично.

Библиография

- Берестов, И. В. (2017) «Может ли Аристотель решить Парадокс Менона для случая поиска вида?», *Вестник Санкт-Петербургского государственного университета. Серия: Философия и конфликтология* (В печати).
- Вольф, М. Н. (2011) «Эпистемический поиск в диалоге Платона *Менон*», *Вестн. Томск. гос. ун-та. Серия: Философия. Социология. Политология* 4(16), 146–159.
- Вольф, М. Н. (2013) «Менон и парадокс поиска: интерпретации метода познания», *Вестник Русской христианской гуманитарной академии* 14.3, 53–60.
- Орлов, Е. В. (2013) *Аристотель о началах человеческого разума*. Новосибирск: Изд-во СО РАН.
- Ошеров, С. А., пер. (1994) Платон. *Менон*, Лосев, А. Ф. Асмус В. Ф., Тахо-Годи А. А., ред. *Платон. Собрание сочинений в 4-х тт.* Т.1. Москва, 575–612.
- Barnes, J., tr. and comm. (2002) *Aristotle. Posterior Analytics*. Second Edition. Oxford: Clarendon Press.
- Bronstein, D. (2016) *Aristotle on Knowledge and Learning: The Posterior Analytics*. New York: Oxford University Press.
- Burnet, J., ed. (1901–1902) *Plato. Platonis opera*, vols. I–IV. Oxford: Clarendon Press.
- Ferejohn, M. “Meno’s Paradox and *De Re* Knowledge in Aristotle’s Theory of Demonstration,” *History of Philosophy Quarterly* 5, 99–117.
- Fine, G. (2014) *The Possibility of Inquiry: Meno’s Paradox from Socrates to Sextus*. Oxford University Press: Oxford.

Forbes, G. (2000) "Objectual attitudes," *Linguistics and Philosophy* 23.2, 141–183.

McCabe, M. M. "Escaping One's Own Notice Knowing: Meno's Paradox Again," *Proceedings of the Aristotelian Society* CIX, Part 3, 233–256.

Quine, W. O. (1956) "Quantifiers and Propositional Attitudes," *The Journal of Philosophy* 53.5, 177–187.

Ross, W. D., ed. (1964) *Aristotelis analitica priora et posteriora*. Oxford: Clarendon Press.

Scott, D. (2006) *Plato's Meno*. Cambridge: Cambridge University Press.

АНТИЧНАЯ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ ПРАКТИКА КАК ПРЕДТЕЧА СОВРЕМЕННОЙ ТЕОРИИ ПРИНЯТИЯ РЕШЕНИЙ

В. С. ДИЕВ

Новосибирский государственный университет

Институт философии и права СО РАН

diev@smile.nsu.ru

Г. В. СОРИНА

Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова

gsorina@mail.ru

И. Н. ГРИФЦОВА

Московский педагогический государственный университет

grif8ul@yandex.ru

VLADIMIR DIEV

Novosibirsk State University

Institute of Philosophy and Law SB RAS

GALINA SORINA

Lomonosov Moscow State University

IRINA GRIFTSOVA

Moscow Pedagogical State University

ANCIENT INTELLECTUAL PRACTICES AS FORERUNNERS TO THE MODERN THEORY OF DECISION-MAKING

ABSTRACT. This article analyses ancient texts to show that ancient philosophical thought was not only considering the practical variants relating to decision-making but it was also constructing a theory of decision-making. The authors propose a reconstruction of the elements of such a theory from a perspective that interprets decision-making as a kind of intellectual activity, which makes it possible to solve a problem without a developed conceptual framework for the decision-making theory (as is the case with Plato's dialogues *Gorgias*, *Theaetetus*, and *The Republic*). It is suggested that the question-answer procedures used by Socrates can be interpreted as a kind of intellectual activity aimed at decision-making. At the same time, an analysis of Aristotle's texts shows that he discussed decision-making as a special problem on a theoretical level. In the *Nicomachean Ethics*, Aristotle uses the notion of decision-making explicitly and considers it in the context of such notions as voluntary acts and conscious choice. It is shown that today, as in Antiquity, one can come across different ideas about what decision-making is.

KEYWORDS: Socrates, Plato, *Gorgias*, *Theaetetus*, Aristotle, decision, conscious choice, intellectual activity, conceptualisation, question, answer, communication.

В своей повседневной и научной деятельности человек постоянно решает разнообразные задачи, формулирует определенные цели, ищет способы их достижения. Все эти проблемы включены в определенные контексты социальных отношений. При этом определение целей и задач ведется в рамках конкретных социальных пространств при помощи таких инструментов интеллектуальной деятельности, как концептуализация и вопросно-ответная процедура, которые, если обратиться к истокам, напоминает нам знаменитый сократический метод («маевтику»). Очень часто «поиск ответа разворачивается ...как своего рода мысленное экспериментирование с образом ситуации и его (нередко персонифицированными) элементами» (Величковский, Капица 1987, 127). В то же время если образ ситуации индивидуализирован и изменчив, то природа вопроса и его структурные характеристики не меняются в зависимости от пространства и времени принятия решений.¹

К примеру, по схеме правильно выстроенной *интеллектуальной деятельности* формулируются те решения, к которым приводит Сократ своих собеседников. Неважно, в рамках какого конкретного предмета ведет обсуждение Сократ. Во всех случаях форма организации поиска принимаемого решения одна и та же: формулировка вопроса, поиск ответов, поиск концептуализации обсуждаемой проблемы, рассуждение по аналогии и т. д.

Уже в античности, благодаря усилиям Сократа, стало ясно, что процесс поиска ответов на поставленные вопросы ведет к определенному решению, что «структура вопроса предполагается всяким опытом» (Гадамер 1988, 426). То же самое относится и к вопросам, связанным с процедурами концептуа-

¹ Принятие решения – это прежде всего интеллектуальная деятельность (Сорина 2009). Проблемы принятия решений изучаются математикой, психологией, экономикой, теорией управления, социологией и другими конкретными науками. С теорией принятия решений в качестве ставшей дисциплины мы знакомимся лишь в XX веке. Об истории становления подробнее см. Диев 2001. Именно в прошлом веке проблемы принятия решений стали сферой изучения целого ряда наук, в сороковые годы, с работ Дж. фон Неймана и О. Моргенштерна берет свое начало теория принятия решений как самостоятельное научное направление. Эти авторы заложили основы теории игр и создали теорию полезности, предложив тем самым первые формализованные модели действий человека в процессе принятия решений. Заслуживают также упоминания имена нобелевских лауреатов Г. Саймона и Дж. Бьюкенена, которые внесли значительный вклад в развитие теории принятия решений. Нобелевская премия по экономике за 2002 год была присуждена Д. Канеману – за исследования в области психологии принятия решений. Сегодня можно уже говорить о некотором достаточно общем концептуальном аппарате, развиваемом вокруг таких понятий, как «решение», «процесс принятия решений», «модель принятия решений».

лизации. Без последовательно проведенной концептуализации, без решения вопроса о том, какие объекты мы будем обозначать при помощи тех или иных слов/понятий, невозможно принимать решения.

Нам представляется, что именно Сократ первым показал значение того, что впоследствии было названо «навигационной функцией вопроса», именно он продемонстрировал тот факт, что сам вопрос как бы ведет за собой собеседников. Если применить к этим примерам современную образовательную технологию, современный язык образовательного процесса, то можно позволить себе сказать, что диалоги Платона наполнены различными вариантами case-studies. Именно на практических примерах Сократ фактически и предлагает определенную методику работы с вопросом в рамках коммуникативного процесса.

Сократ явным образом формулирует перед своими слушателями задачу последовательно чередовать вопросы и ответы, отказаться от долгих речей, кратко формулировать ответы. Кроме того, сократовская стратегия вопрошания, явным образом сформулированная им в «Горгии», предполагает, что спрашивающий может, а иногда и должен, как считает Сократ, задавать вопросы о том, что внешне кажется совершенно ясным. Сократ объяснял, что такая методика не направлена «на невыгоду» собеседника. Ее задача заключается в том, чтобы собеседники не перебивали друг друга и не забежали вперед. Такой подход позволял каждому участнику коммуникативного процесса «довести свое рассуждение до конца», причем так, как он сам найдет нужным, «по собственному замыслу» (454 с, здесь и далее пер. С. П. Маркиша). Там же в диалоге «Горгий» Сократ говорил о том, что новые вопросы можно задавать лишь тогда, когда сформулирован ответ на предыдущий вопрос (462 d). Все вопросы, по Сократу, должны помогать последующим обсуждениям, но при этом тот, кто спрашивает, сам не должен говорить долго или сразу задавать несколько вопросов (466 с).

Сократовская стратегия вопрошания актуальна и сейчас. Она, в частности, позволяет участникам коммуникации оставаться верными самим себе, разбирать то, что внешне кажется пустяком. Сократ первым показал значение «ли»-вопросов в проведении строгой и последовательной аргументации, связанной с подготовкой к принятию решений. Сам Сократ в «Горгии» сформулировал это следующим образом: «Я буду спрашивать, а ты, когда решишь, что я называю верно, подтвердишь, когда неверно – ответишь “нет”» (501 d).

Фактически Сократ демонстрирует работу внутри вопросно-ответных процедур (ВОП), и основная цель которых как раз и заключается в том, чтобы в итоге принять правильное решение, адекватное ситуации, причем при

помощи определенного алгоритма. Значит, сократовская методика подготовки решений как раз и связана с разработкой этих алгоритмов, позволяющих привести собеседников (при помощи процедур ВОП и концептуализации) к необходимым с его точки зрения решениям. Анализ этих алгоритмов с учетом контекстов, внутри которых они разворачиваются, в этом смысле с использованием возможностей неформальной аналитики текста,² позволяет понять, каким образом происходит процесс управления мыслительной деятельностью, как своей собственной, так и других.

Сократ в качестве лидера всегда берет на себя инициативу по структурированию беседы. В первых фрагментах диалогов он формулирует местоименные вопросы метауровня, затем снижает уровень вопроса до объектного и изменяет вид вопроса: переходит преимущественно от нериторических местоименных вопросов к последовательности риторических ли-вопросов. Простой подсчет показывает, что в диалогах Платона около 90% процентов вопросов формулируется Сократом в качестве ли-вопросов объектного уровня. Так, вопрос Сократа «Так в каком же искусстве сведущ Горгий и как нам его называть, чтобы не ошибиться? (448c)», оказывается инновационным вопросом метауровня. Но чтобы найти ответ на этот вопрос, чтобы провести своих собеседников к правильному варианту ответа, Сократ выстраивает цепочку ли-вопросов объектного уровня: «...Есть ли у человека благо дороже здоровья? (452b)» и т. д.

В то же время структурно каждый вопрос включает в себя известное (явную предпосылку вопроса) и неизвестное вопроса. Чтобы показать значение исходного базового знания, которое представлено в явной предпосылке вопроса, в частности, в вопросах Сократа достаточно вспомнить то, как Сократ ведет за собой Теэтета, показывая ему значение исходного базового знания для принятия решения о том, что такое знание, чем оно отличается от мнения, какие есть точки зрения по этому поводу в существующих философских размышлениях.

В этом контексте особенно важным оказывается умение правильно соотносить между собой вопрос и ответ. Эта идея проводится Сократом во многих диалогах.

Так, центральный вопрос «Теэтета» «что, по-твоему, есть знание?» (146c) в конечном счете, оборачивается, благодаря целенаправленной деятельности Сократа по формулировке и уточнению вопросов, к анализу не только

² Именно в этом контексте ведется исследование при поддержке РФФИ, проект «Неформальная аналитика текста: философско-методологический подход», № 17-03-00772.

когнитивных проблем, связанных с понимаем особенностей мнения, его соотношения со знанием, но и к вопросам государственного устройства, вопросам оценки сложившихся форм государственного устройства.

Древнегреческий полис отличался высокой степенью социальной интеграции, в нем одновременно присутствовали разные формы общественной мотивации и развитые формы политической инфраструктуры, и Сократ прекрасно понимал социальный контекст когнитивной деятельности, влекущей за собой необходимость конструировать позиции с учетом возможности представления их с точки зрения общезначимости.

Все это объясняет тот факт, почему исходный вопрос о том, что такое знание, в «Теэтете» в конечном счете оборачивается к нам, используя современную терминологию, в качестве серии вопросов о принятии решений по поводу организации государственного управления и по поводу нашей оценки сложившейся системы государственного управления. Использование инструментария неформальной аналитики, неформальной логики (см. подробнее Грифцова 2013) как раз и позволяет выявить все эти особенности структурирования диалогов Платона и понять, почему поиск ответов на вопросы о предмете философии, особенностей организации судопроизводства, соотношении добра и зла, справедливого и несправедливого, особенностей движения, об отличии движения от покоя, проблемы бытия и небытия, другие вопросы вплетены Сократом в контексты организации системы управления в различных полисах.

В «Теэтете» Сократу важно продемонстрировать его собеседникам, явным (Евклид, Терпсион, Феодор и Теэтет) и воображаемым (Протагор), что сначала необходимо различить вопрос о том, что такое знание и уж затем обсуждать вопрос о том, какое оно бывает. Вот как это представлено непосредственно в диалоге:

СОКРАТ. А ведь вопрос был не в том, о чем бывает знание или сколько бывает знаний. Ведь мы задались этим вопросом не с тем, чтобы пересчитать их, но чтобы узнать, что такое знание само по себе. Или я говорю пустое? (146е, здесь и далее пер. Т. В. Васильевой).

При этом Сократ фактически последовательно проводит мысль о том, как надо работать с понятиями, говорит о том, что впоследствии в классической логике будет названо ошибкой тавтологии в определении. Описание этой ошибки в «Теэтете» выглядит следующим образом:

СОКРАТ. Взгляни же еще вот на что. Если бы кто-то и спросил нас о самом простом и обыденном, например о глине – что это такое, а мы бы ответили ему, что глина – это глина у горшечников, и глина у печников, и глина у кирпичников, – разве не было бы это смешно? ТЕЭТЕТ. Пожалуй, да. СОКРАТ. И прежде всего потому, что мы

стали бы полагать, будто задавший вопрос что-то поймет из нашего ответа: «Глина – это глина» (147b).

Фактически Сократ формулирует идею запрещения круга в определении и предлагает правильно построенное определение глины. На языке Сократа это выглядит следующим образом:

Там, где можно ответить просто и коротко, проделывается бесконечный путь. Например, на вопрос о глине можно просто и прямо сказать, что глина – увлажненная водой земля, а уж у кого в руках находится глина – это оставить в покое (147c).

То же самое происходит и при поиске ответа на вопрос о том, что такое знание. Вместо ответа на этот вопрос Теэтет отвечает на вопрос о том, какие бывают виды знания. В силу этого Сократ и выстраивает свою систему аргументации, базирующуюся на вопросно-ответных процедурах. Сократ как человек, который (как утверждает он сам) не рождает новое знание, продумывает стратегию того, как через систему ВОП принять правильное решение по поводу того, что такое знание, как отличить его от мнения.

В рамках этого же поиска Сократ активно использует и аналогию как пример либо использования возможности переноса способов решения задач из области в область, либо запрета такого переноса при принятии решения об управлении полисом. Очень четко такая мысль проводится Сократом в критике Перикла в диалоге «Горгий» (516d–e, 519b) и особенно, в диалоге «Государство», где Платон выделяет четыре добродетели идеально управляемого государства:

Ясно, что оно мудро, мужественно, рассудительно и справедливо. – Ясно... То государство, которое мы разбирали, кажется мне действительно мудрым – ведь в нем осуществляются здоровые решения, не так ли? – Да. (*Государство* 428b, здесь и далее пер. А. Н. Егунова).

Далее Платон спрашивает:

Есть ли в только что основанном нами государстве у кого-либо из граждан какое-нибудь такое знание, что с его помощью можно решать не мелкие, а общегосударственные вопросы, наилучшим образом руководя внутренними и внешними отношениями? – Да, есть. – Какое же и у кого? – Это искусство быть всегда на страже: им обладают те правители, которых мы недавно назвали совершенными стражами. – Раз есть такое знание, то, что ты скажешь о нашем государстве? – В нем осуществляются здоровые решения, и оно отличается подлинной мудростью (*Государство* 428d).

К сожалению, Платон не пишет, что такое здоровое решение или какие решения можно отнести к категории здоровых. Но из контекста видно, в иде-

альном государстве должны приниматься мудрые решения. В данном случае для нас не столь важно, что сам Платон не определяет то, что должно отличать мудрые решения от других. В данном случае для нас важен тот факт, что проблемы принятия решений формулируются в фундаменте формирования философской мысли. При этом мы исходим из того, что решения, принимаемые людьми, как правило, основываются на определенной модели рациональной деятельности. Может ли человек сделать точный рациональный выбор или же он может только приближаться к нему? При этом мы понимаем, что сразу же возникают важные философские вопросы: какое поведение считать рациональным, что служит критерием рациональности?

В этом контексте представляют интерес взгляды Аристотеля на процесс принятия решений, о котором он, в частности, рассуждает «Никомаховой этике». Отметим при этом, что используемые Аристотелем понятия требуют специального уточнения.³

В Книге третьей «Никомаховой этики» Аристотель рассматривает проблемы принятия решений в контексте различения, с одной стороны, произвольных и произвольных поступков, с другой – среди произвольных поступков выделяя те, что сопровождаются сознательным выбором. Забегая вперед, скажем, что понятия сознательного выбора (*pro-hairesis*) и принятия решения Аристотелем рассматриваются в тесной связи, но не отождествляются.

Аристотель пишет, что именно сознательный выбор, характеризующийся преднамеренностью, позволяет больше всего судить о нравах. Он, сознательный выбор, отличается и от внезапного поступка, и от влечения, и от желания: «...если влечение и яростный порыв – общее [свойство рассуждающего и нерассуждающего], то выбор, напротив, ничему, что не рассуждает, не свойствен» (111b10–15, здесь и далее пер. Н. В. Брагинской).

Второй важной характеристикой сознательного выбора является, по Аристотелю, то, что он не бывает связан с невозможным, ему подлежат только те вещи, которые принимающий решение человек считает от себя зависящими: «В целом выбор, похоже, обращен на то, что зависит от нас» (111b30). Отличает Аристотель выбор и от мнения: «поэтому, вероятно, никто вообще не говорит, что сознательный выбор тождествен мнению и даже что он тождествен определенному мнению. ...Кроме того, сознательный выбор хвалят, скорее, за то, что [выбрано] должное, то есть за верность, мнение же [одобряют] за истинность» (112a). Отличив таким образом сознательный выбор от многих других вещей, Аристотель задается вопросом «Если ничто из названного [выше] не есть сознательный выбор, то что же

³ Как отмечает Е. В. Орлов, образующийся от глагола *bouleuo* термин *bouleutikōn* означает как «совещаться», так и «принимать решение» (Орлов 2011, 62–63).

он тогда такое и каков он?» (112a15). И здесь Аристотель уже непосредственно вводит понятия решения: «Тогда это, наверное, то, о чем заранее принято решение? Ведь сознательный выбор [сопряжен] с рассуждением и размышлением. На это, кажется, указывает и само название: pro-haireton – “нечто, избранное перед другими вещами”» (112a15). Следующий вопрос, который ставит Аристотель, исследуя, что такое решение, касается того, «обо всём ли принимается решение (bouleuontai), и всё ли предмет решения (bouleuton), или же для некоторых [вещей] решение (boule) невозможно?» (112a20). И отвечая на эти вопросы, он опять обращается к определяющей роли рассуждения: «Предметом решения, вероятно, следует называть не то, о чем может принять решения какой-нибудь глупец или безумец, но то, о чем его принимает разумный человек» (112a20). О чем же люди принимают решения, с точки зрения Аристотеля? «А принимаем мы решения о том, что зависит от нас и осуществляется в поступках... Решения бывают о том, что происходит, как правило, определенным образом, но чей исход не ясен и в чем заключена [некоторая] неопределенность» (112b).

«Принимая решение, занимаются как бы поисками и анализом...» (112b20). Однако не всякое исследование, анализ направлены на принятие решения. Но разве не наличие неопределенности, недостаточного знания заставляет нас осуществлять интеллектуальную деятельность, ведущую к принятию решения?

Завершая, обратим внимание на то, как Аристотель трактует вопрос о соотношении выбора и принятия решения. Для него в некотором роде решение первично:

Предмет решения и предмет выбора одно и то же, только предмет выбора уже заранее строго определен, ибо сознательно выбирают то, что одобрено по принятию решения, потому что всякий тогда прекращает поиски того, как ему поступить, когда возвел источник [поступка] к себе самому, а в себе самом – к ведущей части души, ибо она и совершает сознательный выбор (113a5).

Важно также отметить, что у Аристотеля речь идет не просто о принятии решения, но о принятии доброго решения, поскольку человек может принимать и злые решения. Поэтому не случайно Аристотель дважды оценивает решение на правильность:

...если цель достигнута, принятое решение было правильным; если достижение цели принесло благо, то решение было добрым, и правильность его была правильностью доброго решения; если же достижение цели принесло зло, то решение было правильным в первом смысле, но неправильным во втором смысле (Орлов 2011, 82).

Возможны и другие варианты правильности:

Цель может быть достигнута (получается, что решение правильное), достижение цели может принести благо (получается правильность доброго решения), но достижение цели может оказаться случайным, ибо практический силлогизм, на основании которого достигалась бы цель, был ложным. В этом случае речь идет о правильности силлогизма (со-расчета), лежащего в основе практического осуществления цели. Расчетливость играет свою роль при любом принятии решения, добром или злом, правильном или неправильном. Расчетливость у Аристотеля нравственно нейтральна. А поскольку речь у Аристотеля идет не только о нравственности, но и об экономической выгоде, и о политической целесообразности, то правильнее сказать – аксиологически нейтральна. Аксиологически «нагружена» у Аристотеля рассудительность. Рассудительный человек принимает не просто решения, а добрые решения (Там же).

Вне зависимости от пространства (исторического места пребывания) и времени (эпохи) человек всегда вынужден был принимать решения, от которых порою зависела как его собственная жизнь и благополучие, так и благополучие его ближайшего окружения и общества в целом. Обсуждение этих проблем с соответствующей терминологией пронизывает многие диалоги Платона и целый ряд работ Аристотеля. В последующей истории философской мысли традиции анализа проблем принятия решений были продолжены. Мы хотели бы подчеркнуть, что философия в рассмотрении этих проблем выполняет интегрирующую функцию: с одной стороны, объединяя подходы различных дисциплин, а с другой, формируя понятия и категории, которые могут обеспечить выход за рамки узко дисциплинарных способов понимания и осмысления изучаемых явлений.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Величковский, Б. М., Капица, М. С. (1987) «Психологические проблемы изучения интеллекта», *Интеллектуальные процессы и их моделирование*. Москва: Наука, 120–141.
- Гадамер, Х.-Г. (1988) *Истина и метод*. Пер. с нем. Москва.
- Грифцова, И. Н. (2013) «О возможности трактовки неформальной логики как прикладной эпистемологии», *Преподаватель XXI век* 3, 251–257.
- Диев, В. С. (2001) *Управленческие решения: неопределенность, модели, интуиция*. Новосибирск.
- Орлов, Е. В. (2011) *Философский язык Аристотеля*. Новосибирск: Изд-во СО РАН.
- Пойа, Д. (1961) *Как решать задачу*. Москва: Учпедгиз.
- Сорина, Г. В. (2009) *Принятие решений как интеллектуальная деятельность*. Москва.

ПИСЬМА ПИФАГОРЕЙСКИХ ЖЕНЩИН В ИСТОРИЧЕСКОМ И ФИЛОСОФСКОМ КОНТЕКСТЕ

А. С. АФОНАСИНА

Томский государственный педагогический университет

Новосибирский государственный университет

afonasina@gmail.com

ANNA AFONASINA

Tomsk State Pedagogical University

Novosibirsk State University, Russia

THE LETTERS OF THE PYTHAGOREAN WOMEN IN THEIR HISTORICAL
AND PHILOSOPHICAL CONTEXTS

Abstract. The letters of the Pythagorean women, designed to support the Pythagorean ideal of education in the context of the revived interest to Pythagoreanism around the first cent. CE and considered until the 19th century as the authentic ones, are examined in this article in the context of the rhetorical schools of Early Roman period. Putting these letters in the context of pastoral ones, we can also suggest that the Pythagorean letters were written with an ideological aim, as a counterbalance to the strengthening Christianity. I discuss the testimonies about Theano in their chronological order and question one of the conventional dating of the letters, attributed to her name. The second part from the letter Theano to Eubule is published in my translation, for the first time in the Russian language. Overall, this article is conceived as an introduction to a forthcoming commented translation of the letters of the Pythagorean women.

Keywords: Pythagoras, Pythagoreanism, Dicaearchus, epistolary genre, female letters, Theano, Plutarchus, cynics, Crates, Hipparchia.

* Работа выполнена при поддержке Российского научного фонда (грант № 15-18-10002).

«Аристоксен утверждает, что большая часть этических положений взята Пифагором у Фемистоклеи, дельфийской жрицы»
(DL VIII, 8. Пер. М. Л. Гаспарова)¹

Этим свидетельством я бы хотела начать свои разыскания о возможном историческом, литературном и философском контексте, в рамках которого увидели свет подложные письма пифагорейских женщин.

Мы знаем, что положение женщин в пифагорейском союзе было достаточно высоким и в лучшую сторону отличалось от того, которое определялось для них социальными конвенциями VI в. до н. э. Многочисленные упоминания о семье Пифагора и других ранних пифагорейцев, обращение Пифагора с речами к разным группам населения, в том числе и к женщинам, включенность семьи в социальную жизнь полиса и участие в праздниках говорит о том, что женщины в данном сообществе обладали высоким социальным статусом. Вероятно, они могли получать образование и впоследствии сами воспитывать молодое поколение. Свидетельство Аристоксена помогает понять, почему такой поворот произошел в пифагорейском союзе: внимание Пифагора к женщинам как к носительницам особой женской мудрости могло быть связано с фактом его ученичества у жрицы.² Причем приобретенное им знание было как раз этического характера.

¹ Похожее свидетельство мы встречаем у Порфирия, который правда называет несколько иное имя дельфийской жрицы: «Учил он и другому – тому, что усвоил, по его словам, от дельфийской Аристоклеи» (Порфирий *Жизнь Пифагора*, 41., пер. М. Л. Гаспарова). Вероятно, источник этой информации все тот же Аристоксен.

² Карл Хаффмен в недавней работе *The Peripatetics on the Pythagoreans* (Huffman 2014) обосновывает положение о том, что Аристоксен и Дикеарх по-разному относились к пифагорейской истории, и их свидетельства полностью обусловлены их личным отношением, в первом случае благорасположенным, во втором – критическим. Так, согласно сообщениям Дикеарха, перед нами вырисовывается образ Пифагора-революционера, который мог представлять угрозу традиционным устоям и принимался жителями многих городов с опаской. Хаффмен считает, что эпитет ψυχάρωτος, которым Дикеарх называет Пифагора, выбран не случайно. Он указывает на то, что своими речами Пифагор буквально очаровал жителей Кротона, которые не только последовали его советам, но и позволили ему говорить со своими женщинами. Именно в таком свете становится понятным свидетельство Дикеарха, дошедшее до нас через Авла Гелия (*Аттические ночи* 4, 11, 14), в котором перипатетик рассказывает о том, что Пифагор раньше был «публичной женщиной с прекрасным лицом, по имени Алко». Хаффмен поясняет, что «его [Пифагора] рождение в качестве красивой проститутки Алко очень хорошо подходит намерению

Самой известной женщиной того периода по праву считается Теано. Древнейшее свидетельство о ней мы встречаем у Дикеарха (фр. 33 Wehrli = Порфирий *Жизнь Пифагора*, 18), согласно которому Теано стала одной из учениц Пифагора после того как он произнес в Кротоне свои знаменитые речи.³ По свидетельству же Порфирия (*Жизнь Пифагора*, 4) Теано, уроженка Крита, родила Пифагору дочь Мию и сына Телавга.⁴ А по свидетельству Ямвлиха (*О пифагорейской жизни*, 267), Теано была женой Бротина из Метапонта. Следовательно, независимо от конкретики родственных отношений между Теано и Пифагором, важно то, что по общему мнению в те далекие времена она входила в ближайшее окружение Пифагора и прославилась своей мудростью. Пока что не очень много. Но со временем ее образ начинает обрастать новыми подробностями.

В своем *Наставлении супругам* (142С–Е) Плутарх приводит сюжет, который отражает характер Теано как сдержанной и скромной женщины. Этот сюжет очень важен для нашего понимания того, в каком контексте могли появиться письма, написанные от ее имени. В этом месте Плутарх рассказывает такую историю: «Теано, набрасывая на себя плащ, нечаянно обнажила руку до локтя. «Какая красивая рука!» – воскликнул кто-то. «Но не каждому доступная!» – возразила она» (здесь и далее перевод Э. Г. Юнца). Этим примером Плутарх иллюстрирует способ поведения порядочной женщины, показывая тем самым, что она «не только руку свою, но даже разговоры не должна выставлять напоказ, и подавать голос при посторонних должно быть ей так же стыдно, как раздеваться при них, ибо голос выдает и нрав говорящей, и свойства ее души, и настроение».⁵ По сообщению Диоге-

Дикеарха изобразить Пифагора как заколдовавшего Кротон. Как проститутка склоняет мужчину к тому, чтобы он пренебрег социально одобренным поведением, так и Пифагор использовал напускное очарование, чтобы подорвать социальный уклад» (Huffman 2014, 258).

³ См. новый перевод фрагментов Дикеарха на русский язык и предварительные замечания к ним: Афонасин 2017.

⁴ Эти имена стали настоящей приманкой для создания подложных писем и трактатов. От лица Мии якобы написано письмо Филлис о том, как правильно выбрать кормилицу, а Телавгу приписывается трактат «О тетрактиде» в 4 книгах (Суда, под словом «Телавг») и письмо к Филолаю (Диоген Лаэртский, VIII, 53, Thesleff 1965, 189). Хотя в другом месте Диоген Лаэртский пишет, что, в отличие от своей матери Теано, Телавг никаких сочинений не оставил (DL VIII, 43).

⁵ Данное замечание приближает нас к пифагорейскому контексту. Приписываемый пифагорейцам обет молчания Л. Я. Жмудь (2012, 137) интерпретирует в свете слов Аристоксена: «не говорить всё всем» (fr. 43 Wehrli), что может быть понято как совет: «детям (или юношам) не следует говорить то же, что и взрослым».

на Лаэртия (DL VIII, 43) Теано дает женщинам такой совет – когда та идет к своему мужу, то вместе с одеждой пусть снимает и стыд, а вставая с ложа вместе с одеждой вновь облачается и в стыд. Более того, именно стыд, по словам Теано, является тем, что дает право женщине зваться таковой. В *Строматах* (I, 80, 4; II, 52, 12–14) Климент Александрийский передает свидетельство Дидима из его сочинения *О пифагорейской жизни* о том, что Теано из Кротона была первой из женщин, которая начала философствовать и писать стихи. В *О пифагорейской жизни* 132 Ямвлих продолжает рассказ о ней: «К ней пришли жены кротонцев и попросили ее убедить Пифагора, чтобы он поговорил с их мужьями о целомудренном отношении к ним».

Все это может говорить о том, что в пифагорейском союзе присутствовало своего рода распределение ролей в обучении добродетели, и Теано выступала в качестве учителя для женщин, при этом женская мудрость признавалась наравне с мужской.

Образ мудрой женщины, искушенной в следовании женским добродетелям и поддержании здоровой атмосферы в семейных отношениях пронесся через века и с новой силой проявился в начале нового тысячелетия в письмах, приписываемых Теано. Все эти письма – их насчитывается семь⁶ – признаны подложными, и датируются периодом с конца II по V вв. н. э.

Самым ранним свидетельством о письмах Теано является краткий пересказ одного из них у Юлия Поллукса в его *Ономастиконе* (10.21) во II в. н. э. Упоминается письмо «жены Пифагора Теано», адресованное Тимарете, и говорится, что речь в нем идет об общности имущества, о домохозяйине и домохозяйке, о воздержании от пустословия.⁷ Упомянутое письмо Теано Тимарете⁸ нигде больше не фигурирует. Тем не менее это свидетельство важное, так как в нем впервые имя Теано связано с эпистолярной традицией. Другим ранним свидетельством является *Rarugus Nauniensis* II. 13, который содержит фрагменты письма Мелиссы Клеарете и первую строку из

⁶ Речь идет о полностью сохранившихся письмах.

⁷ ἀλλὰ μὴν τὸ κοινότητα τοῦτ' καὶ μᾶλλον τεθρολημένον, τὸν οἰκοδεσπότην καὶ τὴν οἰκοδέσποιαν, οὐκ ἀποδέχομαι μὲν τοῦνομα, ὡς δὲ ἔχης εἰδέναι, μὴνύω σοι ὅτι καὶ ταῦτα ἄμφω εὔρον ἐν Θεανούσ τῆς Πυθαγόρου γυναικὸς ἐπιστολῆ πρὸς Τιμαρέταν γραφείσῃ (Pollux, On. 10. 21).

⁸ О древней греческой художнице Тимарете (V в. до н. э.) сообщает Плиний Старший в *Естественной истории* XXXV, 35-59, 40.147. Если это не простое совпадение, то, возможно, имя известной художницы использовалось для придания посланию большей достоверности.

письма Теано Евбуле. Этот папирусный документ датируется его издателем III в. н. э.⁹

Для нашего исследования немаловажно описание самого артефакта. Письмо Мелиссы Клеарете и первая строка письма Теано Евбуле написаны на оборотной стороне (*in verso*) папируса, в то время как лицевая сторона содержит неопубликованный «официальный документ». Указание на это имеется в первой части работы А. Бюлоу-Якобсена (Bülow-Jacobsen 1981). Верхний правый угол оборван, и письмо Мелиссы написано на том, что оставалось доступным для письма. То есть папирус был поврежден после написания документа и стал непригодным для первоначальной цели. Но так как писчий материал в античности являлся дорогостоящим продуктом, обратная сторона папируса была, по-видимому, использована для написания другого, менее значимого текста.¹⁰ В связи с этим я могу предположить, что написанные на оборотной стороне папируса тексты были школьными упражнениями, которые особенно часто практиковались в риторических школах II–III вв. н. э. Более подробно об этом пойдет речь ниже.

Итак, мы видим, что уже во II в. н. э. появилась информация о письмах Теано, а в следующем за ним столетии сами письма материализовались в виде папирусного фрагмента.

Рассмотрим в целом, какие письма пифагорейских женщин дошли до нас в составе средневековых рукописных собраний. Это письма Мелиссы, Мии и Теано. Их насчитывается пять – письмо Мелиссы Клеарете, письмо Мии Филлис, три письма Теано – Никострате, Евбуле и Каллисто, которые передаются

⁹ Точное происхождение папируса, согласно его издателю, не известно (Bülow-Jacobsen 1981, 1–3). Рафаэлла Крибиоре (Raffaella Cribiore) внимательно изучила фотографию этого папируса и предположила датировку началом четвертого века н. э.: «Я могу сказать вам, что подчерк в P. Naup. II 13 является полу-литературным подчерком, превосходным в смысле удобочитаемости. Я бы датировала его началом четвертого века н. э. Поскольку свиток явно сохранил собрание писем, его нельзя назвать учебной моделью. Модели всегда не такие исчерпывающие. Этот переписчик очень способный, но трудно сказать, создавал ли он книгу для частной библиотека (возможно ученого) или этот вид писем использовался в философских школах (я сильно в этом сомневаюсь). Женщины точно не достигали такого уровня образования и для большинства женщин чтение этого папируса было практически невозможным (из переписки по электронной почте, датированной 7 марта 2007)». Поскольку папирус был опубликован в 1981 году, он был недоступен для издания Штеделе, так что комментарии Бюлоу-Якобсена о связи между папирусом и поздней традицией манускриптов очень полезны.

¹⁰ P. Naup. II 13 не включен в собрание писем «настоящих» женщин Роджера Баньяла и Рафаэллы Крибиоре (Bagnall, Cribiore 1988).

в рукописях как правило все вместе или с разными незначительными вариациями. Независимо в составе Vaticanus Gr. 578 сохранилось также четыре письма Теано, адресованные Евридике, Тимониду, врачу Евклиду и философии Родопе.¹¹ Все эти письма примечательны по нескольким причинам. Действительно, в собрании Рудольфа Херхера (*Epistolographi Graeci*. Paris, 1873), которое включает в себя более 1500 образцов античной эпистографии, письма, написанные женщинами или фигурирующие под женскими именами, встречаются очень редко. Но еще реже там встречаются письма, написанные женщинами и адресованные женщинам. Как правило речь идет о фиктивных письмах гетер, которые изготовлялись на заказ для различных собраний, например, Алкифрона или Феофилакта Симокатты. Имена таких женщин философов как Гиппархия (Кратет, письма 28–33, стр. 214 и сл. Hercher) или Гипатия (Synes. Epist. 10 p. 30 G.) встречаются лишь в роли адресатов. Поэтому письма, надписанные именами трех пифагорейских женщин Мелиссы, Мии и Теано, стоят особняком в этом собрании и сильно отличаются по содержанию. В них излагаются практические советы в выборе конкретной жизненной ситуации, в которых особенно нуждаются женщины, и все они адресованы более молодым и еще неопытным подругам.

Дальше я попытаюсь ответить на вопрос о том, кто мог быть составителем этих писем и какую цель преследовал. Пока что обратим внимание на то, что для своего замысла сочинитель выбрал имена пифагорейских женщин. В этом уже есть определенный подтекст, и состоит он в том, что женщины в пифагорейском сообществе играли заметную роль, а также потому, что от Мелиссы, Мии и Теано, как и от других жен и дочерей философов, могло ожидатья своего рода введение в женскую благовоспитанность. Несмотря на свою подложность, пифагорейскими эти письма тем не менее могут быть названы потому, что темы благоразумия и умеренности, общности имущества, пренебрежения богатством, скромности и довольства малым, воздержания от пустословия занимают в них, как и во многих эклектичных неопифагорейских произведениях, центральное положение.

Альфонс Штеделе датирует первые пять писем II в. н. э., основываясь на их содержательном анализе, сравнивая словоупотребление и синтаксис с

¹¹ Четыре письма Теано сохранились в виде единого собрания в ватиканском папирусе (Vaticanus Gr. 578., XVI в.). Переписчик оставил свой комментарий по их поводу, отмечая, что письма Теано стоят рядом с письмами Святой Макрины. Их расположение рядом друг с другом в одном папирусе должно было, по-видимому, демонстрировать превосходство христианской мудрости над языческой. Однако курьез состоит в том, что писем Св. Макрины не сохранилось, а письма Теано до нас дошли. Подробнее см. Staedele 1980, 334.

различными сочинениями указанного периода.¹² Как выяснилось позже, этот вывод подкрепился находкой папируса (P. Naup. II 13), о котором говорилось выше. А другие четыре письма Теано (Евридике, Тимониду, врачу Евклиду и философиине Родопе) он датирует V в. н. э., считая, что по содержанию и форме (эти письма значительно короче первых пяти) они больше вписываются в контекст поздней софистики. Основным аргументом здесь выступает наличие еще одного письма «Теано Евридике» написанного Феофилактом Симмокаттой с риторической целью. По этому поводу я хотела бы высказать возражение. В конце своего обстоятельного труда о пифагорейских письмах А. Штеделе приводит список слов и выражений эллинистического и римского периодов, которые встречаются в каждом из писем. Что касается пяти писем Мелиссы, Мии и Теано, то для них это выглядит вполне очевидно – они датируются II веком, и их составители еще употребляют слова близкого периода. Но если посчитать сколько таких слов и выражений имеется в письме Теано Евридике (одного из тех, которые Штеделе датирует V веком, из Vaticanus Gr. 578), то оказывается, что процентное содержание слов и выражений, типичных для более раннего периода, по отношению к остальному тексту здесь даже больше, нежели в другой группе писем, датируемой II в. Так, например, в письме Мелиссы Клеарете, которое состоит из 26 строк, Штеделе насчитывает 9 слов и выражений эллинистического и римского периода; в письме Мии Филлис (34 строки) – 12 слов; Теано Евбуле (42 строки) – 10 слов; Теано Никострате (65 строк) – 20 слов; Теано Каллисто (44 строки) – 17 слов. И вот письмо Теано Евридике – 14 строк и 6 слов. Выходит, что это последнее ничем не уступает предыдущим и его словоупотребление столь же близко к эллинистическому и римскому периоду. Это может означать, что, либо составители тщательно продумали свою стратегию и намерено выбирали слова и выражения подревнее, либо численно-словарный метод для датировки не является надежным.

Самым подходящим местом и окружением для составления этих писем Штеделе считает риторические школы. Действительно, в начале II в. н. э. интерес к греческой учености, признание ее в качестве источника знаний привели к возрождению риторики и появлению большого числа образовательных учреждений. В риторике же одним из методов обучения было подражание. Ярким примером искусного подражания может служить речь, написанная Геродом Аттиком, побуждающая спартанцев прийти на помощь фессалийцам против македонян. М. Л. Гаспаров отмечает, что «это подражание речи Фрасимаха (жившего в конце V в. до н. э.), и подражание

¹² Он отмечает их близость к работам Руфа из Эфеса, Сорана и Галена, см. Staedele 1980, 352.

настолько искусное, что до самого последнего времени многие ученые считали его подлинным памятником V в. до н. э. – так точно воссоздана там историческая ситуация и так безукоризненно и непритязательно передан аттический диалект» (Гаспаров 1983, 494).

Среди школьных жанров особенно стоит отметить экфрасис и письмо. Экфрасисы максимально живо передавали впечатление от картины или статуи, причем описываемые произведения искусства были вымышленными. Письмо же «привлекало возможностью стилизовать язык и мысли великих людей древности, не прибегая к высокопарным приемам декламаций: так были сочинены письма Фемистокла, в которых он рассказывает историю своего изгнания, письма Сократа, в которых он рассказывает о своих семейных делах, письма Диогена, в которых он учит своей кинической мудрости, и т. п.: риторическая форма и философское содержание совмещались в этих письмах очень удобно. Сборники этих фиктивных писем долго считались подлинными произведениями Сократа, Диогена и пр.; установление их неподлинности в XVIII в. стало эпохой в истории филологии» (Гаспаров 1983, 494). Подходя к вопросу с этой стороны, мы действительно можем поместить письма пифагорейских женщин в подобный исторический контекст. Действительно, в них используются имена древних авторитетных персонажей, употребляются эллинистические слова и выражения, осуществляется попытка изобразить дорический диалект и характер героев, то есть применены те же приемы, что и в случае с искусной подделкой Герода Аттика.

Однако другой исследователь (точнее исследовательница) пифагорейских и пасторальных писем А. Б. Хейзенга идентифицирует эти письма как «текстологический ресурс» для нравственного образования женщин (Huisenga 2013, 30). Попробуем посмотреть с этой стороны. Хейзенга сравнивает пифагорейские письма с пасторальными. Последние по ее мнению составлены исключительно с воспитательной целью (и не только женщин), причем пифагорейские письма отличаются даже большим оптимизмом в плане женского образования.¹³

Учитывая тот факт, что для нового христианского учения письмо выполняло консолидирующую функцию (необходимость объединить христиан во всем мире), можно распространить это обстоятельство и на появление псевдопифагорейских писем. Язычники и христиане в борьбе друг с другом старались упрочить свои позиции. Пифагор и созданный им идеал общины вполне мог конкурировать с христианским учением. Должно быть, поэтому

¹³ “... the Pythagorean letters seem more optimistic about the moral “teachability” of the female sex”, *ibid.*, p. 369.

новым сторонникам древнего учения понадобилось оживить славу великого учителя и его отношение к семейной жизни и воспитанию. Глашатаями Пифагорова учения в поздней античности выступают письма пифагорейских женщин, из чьих уст советы по уходу за детьми и их воспитанию звучат наиболее убедительно. Таким образом, письма пифагорейских женщин представляли собой пример языческой мудрости и морали в противовес набирающему силу христианству.

Это же обстоятельство отмечает И. М. Нахов в связи с появлением корпуса кинических писем: «Античное публицистическое письмо в силу своих жанровых особенностей становилось удобным средством политической агитации и философской пропаганды» (Нахов 1996, 33). Действительно, письмо отличается краткостью содержания, но в то же время оно наполнено основными мыслями, изложенными в доступной форме, выраженными достаточно эмоционально и увлекательно. Кроме того, если женщины и готовы были читать, то уж точно не громоздкие философские трактаты. Таким образом, если мы исключим такую вероятность появления пифагорейских писем, то упустим важный исторический момент, а именно борьбу приверженцев античных ценностей с новой идеологией.

Конечно в этих письмах напрямую протест не выражен. Но это и не нужно было. Сопротивление «не словом, а делом» – мне кажется, что именно так можно представить себе настроение рассматриваемых сочинений II в. н. э., к числу которых стоит отнести не только пифагорейские письма, но и корпус кинических писем. Ярким примером может служить письмо киника Кратета его жене Гиппархии. Приняв кинический образ жизни, Гиппархия отличалась пренебрежением к традиционным условностям, особенно стремясь к занятиям философией. «Разве плохо я рассудила, что стала тратить время не на станок и челнок, а вместо этого – на воспитание?» – спрашивает Гиппархия Феодора, упрекнувшего ее в том, что она оставила домашние дела (DL VI, 98).

Почти все пифагорейские женские письма в своей основе имеют тему воспитания: Мелисса рассказывает Клеарете как должна вести себя благовоспитанная женщина, во что одеваться, как общаться с мужем, как она должна относиться к косметике и украшениям; Мия рассказывает Филлис как выбрать кормилицу для новорожденного младенца, какими качествами она должна обладать, и в каких условиях лучше растить ребенка; в письме к Евбуле эта тема продолжается, но здесь Теано критикует подругу за то, что она слишком балует своего ребенка, и дает советы по воспитанию; к Никострате Теано пишет утешительное письмо, так как муж моло-

дой подруги ходит к гетере, а Каллисто Теано поучает в том, как правильно выбрать служанку.

Письмо Кратета к Гиппархии выбрано для сравнения по содержательному принципу. От пифагорейских писем его отличает то, что с советами по воспитанию ребенка выступает мужчина, а сближает характер этих советов. Так, например, Кратет рекомендует «купать младенца в холодной воде, колыбель устроить из старого плаща, молоком кормить досыта, убаюкивать в панцире черепахи» (Письмо 33, пер. И. М. Нахова). Все это должно сделать его здоровым, стойким к лишениям и жизненным трудностям. И это то первое, что должна сделать женщина, пока ребенок маленький. Когда же он подрастет, нужно дать ему в руки посох и суму, и послать в Афины. Дальнейшим воспитанием займется муж. Теано в письме к Евбуле дает такой совет: «Подруга, ты знаешь, что растущие в роскоши дети повзрослев становятся рабами (удовольствий), уберегай их от таких удовольствий, воспитывай детей строгостью, а не негой и позволяй им переносить голод и жажду, холод и жару, и страх перед сверстниками и начальниками. Когда их держат в напряжении (ἀνατείνόμενα) или упрекают (ἐπιτιμώμενα) они становятся благородными по характеру. Труды, моя дорогая, которые для детей имеют слишком терпкий вкус (προῦποστύφαί), совершенствуют нравственность, а когда они вдоволь насыщены (ἐμβάφεντες), лучше сохраняют нравственный характер (τὴν τῆς ἀρετῆς βαφήν). Обрати внимание (βλέπε οὖν) подруга, что дети – это не тоже самое, что и виноградники: если за ними плохо ухаживают, их плоды слабеют, дети же, воспитанные в роскоши, становятся наглыми и порочными».¹⁴ В обоих письмах настойчиво рекомендуется придерживаться строгости в воспитании, не ограждать детей от трудностей и подчеркивается связь умеренного образа жизни со становлением благородного характера.

Итак, общая картина, которая вырисовывается как результат данного исследования, может выглядеть следующим образом. Имеющиеся в распоряжении доксографов поздней античности сведения о выдающихся людях древности были использованы для сочинения от их имени различных литературных произведений. Сочинение Плутарха могло послужить своего рода контекстом для написания подложных писем Теано. Другим важным событием, повлиявшим на появление писем пифагорейских женщин стало «киническое возрождение», которое ознаменовалось появлением большого числа подложных писем киников. Исследователи отмечают, что целью этих писем была пропаганда кинического образа жизни. Вписывая письма пи-

¹⁴ Перевод мой по изданию Staedele 1980.

фагорейских женщин в данный контекст, мы можем предположить, что они были созданы не только как искусные риторические упражнения, но и с целью оживить пифагорейский идеал общежития и семейных отношений. Так перед нами вырисовывается практически непрерывная история женской пифагорейской мудрости длиной в 1200 лет. Со времен классической древности и вплоть до ранневизантийского периода имя Теано появляется в разных контекстах как неумирающий образец наставницы и утешительницы женщин.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Bagnall, R. S., Cribiore, R. (1988) *Women's Letters from Ancient Egypt, 300 B.C. – A.D. 800*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Brodersen K., hrsg. (2010) *Theano: Briefe einer antiken Philosophin*. Stuttgart: Reclam.
- Bülow-Jacobsen A. (1981) *Letters and Mummy Labels from Roman Egypt*. Bonn.
- Derksen, L. D. (1996) *Dialogues on Women: Images of Women in the History of Philosophy*. Amsterdam, VU University Press.
- Evans, Craig A., Zacharias, H. Daniel, eds. (2009) "Advice to the Bride: Moral Exhortation for Young Wives in two ancient letter collections," *Jewish and Christian Scripture as Artifact and Canon*. London; New York, 232–247.
- Harris, W. V. (1989) *Ancient Literacy*. Cambridge, Mass.
- Harrison, S. J., ed. (2001) *Texts, Ideas and the Classics. Scholarship, Theory and the Classical Literature*. Oxford.
- Hawley, R. (1994) "The Problem of Women Philosophers in Ancient Greece," *Women in Ancient Societies: An Illusion of the Night*. Palgrave Macmillan UK, 70–87.
- Huffman, C. (2014) "The Peripatetics on the Pythagoreans," C. Huffman, ed. *A History of Pythagoreanism*. Cambridge Univ. Press, 274–295.
- Huizenga, A. B. (2013) *Moral Education for Women in the Pastoral and Pythagorean Letters. Philosophers of the Household*. Leiden: Brill.
- Montepaone, C.; Catarzi, M. (2016) "Pythagorean *Askesis* in Timycha of Sparta and Theano of Croton," *Pythagorean Knowledge from the Ancient to the Modern World: Askesis, Religion, Science*. Ed. by A.-B. Regner and A. Stavru. Wiesbaden, 135–149.
- Morello, R.; Morrison, A. D., eds. (2007) *Ancient Letters. Classical and Late Antique Epistolography*. Oxford.
- Nisticò, D. (2003) *Thèano: una pitagorica attuale*. Soveria Mannelli.
- Paton, W. R.; Wegehaupt, I.; Pohlenz, M.; Gärtner, H., eds. (1974) *Plutarchi Moralia*. Vol. 1. 2 Aufl. Leipzig: Teubner.
- Plant, M. (2004) *Women Writers of Ancient Greece and Rome: An Anthology*. Norman: University of Oklahoma Press, 68–80, 83–86.
- Rowett, C. (2014) "The Pythagorean society and politics," *A History of Pythagoreanism*, ed. by Carl A. Huffman. Cambridge Univ. Press, 112–130.
- Staedele, A. (1980) *Die Briefe des Pythagoras und der Pythagoreer*. Meisenheim: Verlag Anton Hain.

- Thesleff, H. (1965) *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*. Åbo.
- Trapp, M., ed. (2003) *Greek and Latin Letters. An Anthology with Translation*. Cambridge.
- Waithe, M. E., ed. (1987) *A History of Women Philosophers*, Vol. 1, 600 B.C.– 500 A.D. Boston: Martin Nijhof.
- Wider, K. (1986) "Women Philosophers in the Ancient Greek World: Donning the Mantle," *Hyapatia* 1.1, 21–62.
- Afonasin, E. V. (2017) "Remedium memoriae. The Peripatetic construction of the intellectual history of Greece. Dicaearchus' Biography of philosophy," *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 11.1, 271–282 (in Russian).
- Афонасин, Е. В. (2017) «Лекарство для припоминания». Перипатетическое конструирование интеллектуальной истории Греции. Дикеарх и философская биография», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 11.1, 271–282.
- Гаспаров, М. Л. (1983) «Греческая и римская литература II—III вв. н. э.», История всемирной литературы. Т. 1: Литература европейской античности. Отв. ред. И. С. Брагинский, Н. И. Балашов, М. Л. Гаспаров, П. А. Гринцер. Москва: Изд-во «Наука».
- Жмудь, Л. Я. (2012) *Пифагор и ранние пифагорейцы*. Москва.
- Нахов, И. М. сост. (1996) *Антология кинизма. Фрагменты и сочинения кинических мыслителей*. Москва: Изд-во «Наука».
- Фрейберг, Л. А., сост. (1968) *Памятники византийской литературы IV–IX вв.* Москва.
- Юнц, Э. Г., пер.; Столяров, А. А., пер. (1999²) Плутарх. *Сочинения*. Москва: ЭКСМО-Пресс.

ПРАДОКС ЛЖЕЦА В ТРАДИЦИОННОЙ И СОВРЕМЕННОЙ ЛОГИКЕ

А. В. ХЛЕБАЛИН

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

ALEKSANDR KHLEBALIN

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

LIAR PARADOX IN TRADITIONAL AND MODERN LOGIC

Abstract. It is well known that mathematical logic helps to reveal a general scheme of self-reference for generating paradoxes, which makes it possible to present the Liar as a special case of self-reference, the analysis of which requires the involvement of the concepts of expressiveness and provability. This contemporary approach, at least partially was developed on the basis of classical solutions of the paradox, which still merit some attention. Based on a comparison of the formulations and approaches to the solution for the Liar's paradox, proposed in traditional and modern logic, in the article I seek to demonstrate differences in the role this paradox played in contemporary and classical theories of truth.

Keywords: Liar paradox, truth theory, diagonal argument, logical theory of truth.

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект №16-18-10359).

Как бы ни менялись со временем представления о природе логики, сфере ее приложения и пределах ее выразительных возможностей, сохраняется неизменным особый статус парадоксов. По выражению С. Рида, «Парадокс очаровывает философов, он для них фетиш. Он пленяет их так же, как свет пленяет мотылька. Но в то же самое время, он невыносим. Все доступные силы должны быть брошены на его устранение. Философ – это шаман, чьей главной задачей является избавление нас от этого злого демона».¹ Самым знаменитым, даже за пределами философской логики, является Парадокс

¹ Read 1995, 2.

Лжеца. Постоянно находясь в центре внимания философов, в ходе истории парадокс определенным образом менял свой статус и ту роль, которую ему приходилось играть в логических рассуждениях.

Хотя только к наше время парадокс Лжеца начинает играть роль «решающего эксперимента» для теории истины, нельзя не отметить удивительные совпадения в подходах к его решению на всем протяжении его истории – от античности, через средневековую логику, к формализованным теориям истины XX столетия. Стоящая перед нами задача заключается в том, чтобы, отмечая аналогии в решении парадокса Лжеца на всех трех перечисленных этапах, выявить различия в той роли, которая ему отводилась как в связи с решением проблемы истины, так и для раскрытия природы парадоксов и их значимости в рамках логической теории.

Наиболее пространный фрагмент в сочинениях Аристотеля, свидетельствующий о его внимании к парадоксу Лжеца и позволяющий усмотреть наличие определенной интерпретации парадокса Стагиритом, – это глава 25 *О Софистических опровержениях*, фрагмент 180b1 сл. Пассаж, который зачастую рассматривают в качестве «формулировки» парадокса выглядит следующим образом:

«Таково же соображение относительно [высказывания], что один и тот же в одно и то же время говорит неправду и правду. Но из-за того, что нелегко заметить, прилагается ли “вообще” к [выражению] “говорить правду” или к [выражению] “говорить не правду”, [раскрыть софизм] кажется трудным. Однако ничто не мешает, чтобы один и тот же вообще-то говорил неправду, а в каком-то отношении и о чем-то говорил правду или чтобы в чем-то он был правдив, а вообще-то неправдив» (180b1–9, пер. М. И. Иткина).²

В первой главе трактата Аристотель говорит, что «опровержение – это умозаключение с выводом, противоречащим заключению [собеседника]» (165a2–3). В 180b5 представлено только заключение, а сам аргумент, который можно было бы рассматривать в качестве формулировки парадокса, не представлен.

Существуют различные версии того, может ли этот аргумент быть обоснованно реконструирован. Например, С. Нил³ утверждает, что это невозможно. Другие же, как, например, П. Спаде⁴, рассматривают этот пассаж как очевидно связанный с подлинным парадоксом, даже если он и лишен в данной форме той остроты, которая очевидна в «классической» формулировке парадокса Лжеца. Наконец, бытует мнение, что этот пассаж ничем суще-

² Aristotle 1984, 287.

³ Kneale and Kneale 1962, 228.

⁴ Spade 1975, 67.

ственно не отличается от многих других неформализованных представлений парадокса.⁵ Не пытаюсь выступать арбитром в этом заочном противостоянии интерпретаций неоднозначного пассажа из *Софистических опровержений*, отметим, что, на наш взгляд, сам текст согласуется со всеми тремя этими позициями. Аргументы в свою пользу каждая из них черпает либо из свидетельств более поздних авторов, либо основывает их на допущениях, которые всего лишь не противоречат словам Аристотеля. В связи с тем, что нас в большей степени интересует концептуальный статус парадокса Лжеца в античной философии, нежели установление аутентичного отношения Аристотеля к парадоксу, мы можем позволить себе известную гипотетичность в дальнейших рассуждениях. Нам кажется, что содержащиеся в 180b рассуждения могут быть переформулированы в виде парадокса Лжеца. Более того, похоже, что Аристотель предлагает и вариант решения этого «опровержения». Действительно, глава 25 открывается следующим замечанием. Многие софистические доводы, говорит Аристотель, основываются на том, что «о чем-то [присущем] в собственном смысле утверждают как [о присущем] в каком-то отношении, или где-то, или каким-то образом, или в отношении чего-то, но не вообще».⁶ Но ведь в 180b мы имеем дело именно с таким случаем: «Однако, ничто не мешает, чтобы один и тот же вообще-то говорил неправду, а в каком-то отношении и о чем-то говорил правду или чтобы в чем-то он был правдив, а вообще-то неправдив».⁷ Аристотель показывает, что парадокс Лжеца строится именно на таком смешении двух интерпретаций предиката «лгать» – универсальной, когда он применяется ко всем высказываниям субъекта и единичной, применимого именно к определенному высказыванию.⁸ Аристотель ограничивается указанием на причину возникновения парадоксальности. Не предлагая универсального средства различения интерпретаций предиката, он указывает на то, что такие случаи действительно трудны: «В некоторых же случаях [такие уловки] остаются незамеченными, а именно в тех случаях, когда о чем-то говорится [как о присущем] в каком-то отношении, а кажется, что следует так же [присущее] вообще, и когда нелегко усмотреть, что из этого считается правильным». Очевидно, что предлагаемое Аристотелем объяснение столкнется с трудностью в случае так называемого «прямого Лжеца»: «Это предложение

⁵ Bochenski 1951, 127.

⁶ Aristotle 1984, 285.

⁷ Ibid, 286.

⁸ Мы не будем тратить время на формальную реконструкцию этого различия применительно в фрагменту 180b5 *Софистических опровержений*, которую можно найти в Crivelli 2004.

ложно». В случае такой формулировки проводимое различие между универсальной и единичной интерпретациями не срабатывает.

Хрисипп, прославившийся как тот, у кого, согласно Диогену Лаэртскому, «занимались бы боги, если бы они занимались диалектикой», по свидетельству последнего, написал четырнадцать книг, в названии которых фигурирует «Лжец». Формулировка им парадокса точно не известна, и мы будем следовать здесь реконструкции, предложенной А. Рюстовым⁹ основанной на сочинениях более поздних авторов. Он разделяет источники на три группы, каждая из которых представляет часть исходной формулировки. Первая группа образована свидетельствами Цицерона в *Academica* и представляет следующую формулировку парадокса: *Если ты говоришь ложно, и то, что ты говоришь истинно, то будет ли ложно тобою сказанное истинным?* Вторую формулировку можно также найти у Цицерона: *Если ты говоришь, что ты говоришь ложно, и ты говоришь истинно, тем самым ты говоришь ложно.* Наконец, третья формулировка приписывается Лукиану Самосатскому: *Если я говорю, что сказанное мной ложно и сказанное ложно, то я говорю истинно.* Собирая эти части воедино, А. Рюстов предлагает следующую реконструкцию исходной формы парадокса Лжеца, к которой обращается Хрисипп:

А: Если я ложно говорю, что говорю ложно, то я говорю ложно или истинно?

В: Ты говоришь истинно.

А: А если я говорю истинно, когда я говорю, что сказанное мной ложно, то я говорю ложно?

В: Ты говоришь ложно.

А: Но тогда получается, что если я говорю ложно, что говорю ложно, то я говорю истинно.

Предложенное Хрисиппом решение предваряется отказом от уже известных вариантов разрешений парадокса: «мегарского» решения, согласно которому, предложение, выражающее парадокс, является и истинным, и ложным одновременно, «перепатетического» решения, основанного на отказе определять значение истинности неопределенных предложений, вроде Лжеца; наконец, отвергается и решение, основанное на трактовке предпосылки аргумента в качестве ложной. Источником для реконструкции взглядов самого Хрисиппа на проблему парадокса Лжеца традиционно выступают *Academica* 2.95–96 Цицерона и *Об общих понятиях* (1059В–Е) Плутарха, а также небольшой фрагмент *Логических исследований* Хрисиппа, полученные из библиотеки эпикурейцев из Геркуланума. По мнению А. Рюстова,

⁹ Rüstov 1987.

собственное решение Хрисиппа представлено во фрагменте 10.15–20. Мы не будем восстанавливать аргументацию А. Рюстова и отсылаем к его работе за подробными текстологическими доводами в пользу такого толкования. Приведенные им аргументы позволяют прийти к выводу о том, что Хрисипп придерживается «кассационистского» решения парадокса Лжеца, согласно которому предложение, выражающее парадокс, не ложно и не истинно, поскольку не выражает пропозицию, то есть то, что может иметь истинностное значение. Такая позиция позволяет Хрисиппу сохранить в неприкосновенности закон исключенного третьего, вызов которому усматривался в парадоксе.

Позиция Хрисиппа не была популярной и хорошо известно, что она вызвала серьезные возражения в среде стоиков. Ее развитие приходится на период подлинного расцвета внимания к парадоксам – на эпоху средневековой философии. Масштаб поглощенности парадоксами, в том числе и парадоксом Лжеца, средневековыми авторами хорошо передан в монументальной работе П. В. Спаде. Нет никакой возможности даже в самых общих чертах охарактеризовать все многообразие аргументов и контраргументов к господствовавшим в ту эпоху решениям парадокса Лжеца. Мы ограничимся тем, что самым общим образом охарактеризуем наиболее влиятельные позиции по отношению к парадоксу и сопоставим им подходы, имеющиеся в современной философской логике. Такое соответствие может быть представлено следующим образом.

1. Предложение Лжеца ничего не выражает (*Cassantes*).
2. Предложение Лжеца ситуационно обусловлено (*Distinguentes*).
3. Запрет самореференции и, как ее частного случая, предложения Лжеца (*Restringentes*).
4. Предложение Лжеца ни истинно и не ложно (*Mediantes*).

Мы не стремимся перечислить все имевшиеся подходы к решению парадокса; приведенные только что являлись наиболее распространенными и разработанными, допускавшими многообразие позиций и аргументов в пользу заявленной трактовки значения предложения Лжеца. Нам важно подчеркнуть, что всем этим направлениям в интерпретации парадокса Лжеца в средневековой логике можно найти соответствие в современной философской логике. Так, например, к современным сторонникам подхода *Cassantes* можно причислить Т. Смайли,¹⁰ Дж. Бэлла¹¹ и Л. Голдстейна.¹² Например, Л. Голдстейн трактует предложение Лжеца как не выражающее

¹⁰ Smiley, T. 1993

¹¹ Beall 2001.

¹² Goldstein 2001, 2006.

подлинную пропозицию, несмотря на то, что оно звучит как вполне осмысленное. Свою позицию автор основывает на разработке принципа «выражать что-то» («saying something») и демонстрации того, что в случае парадокса Лжеца этот принцип нарушается.

Современным развитием идей, лежащих в основании подхода *Distinguentes*, можно считать решение парадокса Лжеца, предложенное в ситуационной семантике Барвайса и Этчименди. Аристотель указывал на то, что эффект парадоксальности предложения Лжеца кроется в смешении двух интерпретаций предиката, а средневековые сторонники этой трактовки, – например, Брэдвардин, – различали две интерпретации произнесения предложения Лжеца: *actus exercitum* и *dicere conceptum*, считая предложение истинным в случае первой интерпретации и ложным во втором случае. В ситуационной семантике имеет место постулирование зависимости значения предложения Лжеца от контекста. В общем виде она может быть представлена следующим образом:

«Предложение Лжеца ‘Это высказывание ложно’ не выражает определенную пропозицию (даже допуская, что «это» используется рефлексивно). Выражаемая произнесением предложения пропозиция меняется в зависимости от ситуации. В ситуации s предложение Лжеца выражает пропозицию f_s , которая утверждает, что f_s ложно. Ложность f_s не является частью ситуации s , и тем самым, f_s ложно. А теперь давайте рассмотрим более широкую ситуацию t , которая включает в себя s и также включает в себя семантические факты, касаемо s . Говорить в t , указывая на f_s , ‘Это высказывание ложно’, окажется говорить истину. Таким образом, в t , в отличие от s , утверждение ложности f_s будет истинным».¹³

Подход *Restrictingentes* был одним из самых популярных; его основная идея выражена принципом «часть не может обозначать целое». Применительно к предложению Лжеца он означает, что в предложении «Это предложение ложно», «ложно» не должно применять к самому предложению, составной частью которого оно является. Традиционно считается, что современным выражением подхода *Restrictingentes* является традиция использования мета-языка, восходящая к А. Тарскому, согласно которому семантические предикаты «истинно» и «ложно» не могут выполняться предложениями, в которые они входят.

Наконец, подход *Mediantes*, согласно которому предложения вроде Лжеца не обладают истинностным значением, может быть сопоставлен с набирающим силу с 70-х годов XX в. подходом, восходящим к работе С. Крипке. Немногом ранее Крипке¹⁴ аналогичный подход развивали Б. ван Фраассен,¹⁵

¹³ McGee 1991, 472.

¹⁴ Kripke 1975.

Р. Мартин и П. Вудраф,¹⁶ а в наши дни – Х. Гайфман.¹⁷ Все перечисленные философы оперируют понятием «истинностно-значимого провала» («gappy approach»). Их подход базируется на идее, согласно которой, некоторые предложения, например, Лжец, не являются ни истинными, ни ложными, а обладают третьим значением – GAP (в случае позиции Х. Гайфмана). Нужно отметить, что теория С. Крипке последнее время становится наиболее популярной по той причине, что в отличие от ранее господствовавшей теории А. Тарского, позволяет определять понятие истины в самом языке, которому оно принадлежит. В этой связи можно констатировать большую популярность в современной теории истины традиции *Mediantes*.

Подобного рода сопоставления можно продолжать весьма долго. Невероятная популярность проблематики *insolubilia* в средневековой философии привела к появлению множества подходов, «двойники» которым можно без особого труда отыскать в философской логике XX в., в не меньшей степени заинтересованной в разработке подходов к решению проблемы парадоксов. Тем не менее, утверждать, что современные подходы к решению парадокса Лжеца являются целенаправленным развитием классических теорий, было бы ошибочным. Принципиальное отличие современных решений парадокса Лжеца связано с тем, как понимается сама «природа» парадоксальности. Традиционные теории, начиная с проведенного Аристотелем в *О софистических опровержениях* различия между подлинным дедуктивным выводом и тем, который только кажется таковым, задает стандартное для средневековой мысли понимание «семантических парадоксов» не как подлинных антиномий, а как софистических выводов, содержащих в себе скрытую ошибку. Обсуждение их было нацелено на выявление природы ложного вывода или ошибки, которая приводила к противоречию. *Insolubilia* трактовались как языковые ловушки, ждущие своего разрешения, как некоторого рода загадки, а отнюдь не как свидетельства «патологии» самой логической системы. Порою парадокс Лжеца из простой загадки превращался в реальную угрозу существенным элементам философской системы, как это было в случае стоиков, для которых парадокс бросал вызов принципу двузначности логики, значение которого простиралось далеко за пределы аргументации в область этики и метафизики. Но типичное отношение к парадоксам в традиционной философии сводилось к представлению о них как о самостоятельных логических головоломках, которые не угрожали принятым доктринам о природе логики, семантики или знания в целом.

¹⁵ van Fraassen 1968.

¹⁶ Martin and Woodruff 1975.

¹⁷ Gaifman 1992, 2000.

Становление математической логики в начале XX столетия существенно изменило статус парадокса. Прежде всего, становится понятной связь между логикой и теорией истины, которую Г. Фреге выразил следующим образом: «Логика соотносится с истиной примерно так же, как физика – с тяготением или теплотой». Процесс математизации и логики в целом, и теории истины в частности привел к появлению таких средств анализа, которые позволили представить Лжеца не как самобытную загадку, а как частный случай, за которым можно увидеть общую схему генерирования парадоксов. Так называемый период «кризиса оснований», в течение которого отрывается целый ряд парадоксов как семантической, так и теоретико-множественной природы, сделал неотложным их решение. Парадокс становится признаком патологии логической теории, ее решающим опровержением. А весьма быстрый и впечатляющий успех в решении теоретико-множественных парадоксов вселил надежду, что аналогичное решение семантических парадоксов не заставит себя долго ждать. Но надежды оказались преждевременными. Возникшее многообразие подходов к решению парадокса Лжеца, далеко не все из которых были здесь упомянуты, не разрешили проблему окончательно. Парадокс Лжеца сохраняет свое угрожающее значение (см. Beall 2004). Исследования природы парадоксов, тех привычных и непроблематичных способов рассуждать, которые позволяют генерировать парадоксы, вроде парадокса Лжеца, пусть и не привели к обнаружению универсального средства блокирования парадоксов, все же позволили выявить механизм их порождения, общий как для теоретико-множественных, так и для семантических парадоксов и для ограничительных результатов – так называемый диагональный аргумент:

для каждой формулы $\psi(v)$ с единственно свободной v ,
существует предложение ϕ такое, что доказуемо $\phi \leftrightarrow \psi(\ulcorner \phi \urcorner)$.

Как указывает А. Кантини,¹⁸ диагональная лемма представляет собой подлинную «машину» по производству самореферентных выражений, так как легко может быть применена к произвольным понятиям, выразимым в достаточно богатом языке. Обнаружение этого универсального механизма порождения самореференции позволяет раскрыть более адекватно природу парадокса Лжеца, связав его, помимо понятия истины, с другими важными концепциями логики, такими как выразимость и доказуемость. Контекст совместного рассмотрения этих понятий позволяет получить должную степень универсальности и глубины понимания самореференции и тесной связи понятия истины с другими важнейшими концепциями логики.

¹⁸ Cantini 2009, 909.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Aristotle (1984) *Sophistical Refutations*, translated by W. A. Pickard-Cambridge. In: *The Complete Works of Aristotle*, Vol. I, ed. by Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press.
- Beall, J. C. (2004) *Revenge of the Liar*. Oxford University Press.
- Beall, J. C. (2001) "A neglected deflationist approach to the Liar," *Analysis* 61, 126–129.
- Bochenski, I. M. (1951) *Ancient Formal Logic*. Amsterdam: North-Holland.
- Cantini, A. (2009) "Paradoxes, Self-reference and Truth in the 20th century," *Handbook of the History of Logic*. Vol.5, 875–1013.
- Crivelli, P. (2004) "Aristotle on the Liar," *Topoi* 23, 61–70.
- van Fraassen, B. (1968) "Presupposition, implication, and self-reference," *Journal of Philosophy* 65, 136–152.
- Gaifman, H. (1992) "Pointers to truth," *Journal of Philosophy* 89, 223–261.
- Gaifman, H. (2000) "Pointers to propositions," A. Chapuis and A. Gupta, eds., *Circularity, Definition and Truth*. New Dehli: Indian Council of Philosophical Research, 79–121.
- Goldstein, L. (2001) "Truth-bearers and the Liar – A reply to Alan Weir," *Analysis* 61, 115–126.
- Goldstein, L. (2006) "Fibonacci, Yablo and the Cassationist approach to paradox," *Mind* 115, 867–890.
- Kneale, W. C.; Kneale, M. (1962) *The Development of Logic*. Oxford: Clarendon Press.
- Kripke, S. (1975) "Outline of a theory of truth," *Journal of Philosophy* 72, 690–716.
- Martin, R. L.; Woodruff, P. W. (1975) "Representing 'True-in-L' in L," *Philosophical Quarterly of Israel* 5, 213–217.
- McGee, V. (1991) "Review of Jon Barwise and John Etchemendy, *The liar: An essay on truth and circularity*," *Philosophical Review* 100, 472–474.
- Read, S. (1995) *Thinking About Logic. An Introduction to the Philosophy of Logic*. Oxford University Press.
- Rüstov, A. (1987) *Der Lügner, Theorie, Geschichte, und Auflösung*. Leipzig: Teubner. Reprint, New York: Garland.
- Smiley, T. (1993) "Can contradictions be true?" *Aristotelian Society*, Supplementary Volume 67, 17–33.
- Spade, P. V. (1973) "The Origins of the Mediaeval *Insolubilia* Literature," *Franciscan Studies* 33, 292–309.
- Spade, Paul V. (1975) *The Mediaeval Liar: A Catalogue of the Insolubilia-literature*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies.

АНТИЧНЫЙ ЭТНОТОПОНИМ НА КАРТЕ АЛ-ИДРИСИ

И.Г. КОНОВАЛОВА
Институт всеобщей истории РАН (Москва)
irina_konovalova@mail.ru

IRINA KONOVALOVA
Institute of World History RAS (Moscow), Russia
ANCIENT ETHNOTOPONYM IN THE MAP OF AL-IDRĪSĪ

ABSTRACT. The article is devoted to reception of ancient toponyms and geographical images in medieval Islamic geography. This question is discussed on the example of the geographical work of al-Idrīsī (the middle of the 12th century), who widely used ancient mythopoetical and geographical images to describe the remote regions of the world. Al-Idrīsī's report about the so called "Russian river", the *Qūqāyā* mountain and the people called *an-n.bārīyya*, whose identification is still unclear, is considered in this paper. The analysis of the composition of the report about the *Qūqāyā* mountain allowed to compare it with the popular ancient image of Riphean mountains, which was closely tied to the name of the Hyperboreans and the Tanais (Don) river flowing from this mountains to the Black Sea. The correspondence between the ancient image of Riphean mountains with the Tanais river, on the one hand, and the description of the *Qūqāyā* mountain with the "Russian river" — on the other, was found. This led to the conclusion that ethnotoponym *an-n.bārīyya* was also linked to ancient geography and was a distorted Arabic version of the "Hyperboreans". At the same time the information about the northern cities of Eastern Europe available to al-Idrīsī allowed him to fill the ancient geographical images with new data.

KEYWORDS: geography, cartography, tradition, toponymy, al-Idrīsī.

* Работа выполнена при финансовой поддержке РФФ (проект № 14-18-02121).

Средневековая арабская география унаследовала от античной науки многие идеи и пространственные образы, к примеру, понятия географической широты и долготы, представление о делении Земли на части света или на широтные зоны (так называемые «климаты»), взгляд на Мировой океан как на «Окружающее» землю море, а на моря как на его «заливы». Арабские ученые заимствовали у античных авторов также многие топонимы и этнонимы, поместив их при этом в новый смысловой и этногеографический контекст, что, с одной стороны, позволяло им ввести сведения греко-римских

авторов в круг исламской культуры, а с другой — трансформировало античную этно- и топонимическую номенклатуру как в пространственном, так и в этническом отношении.

В сочинении крупнейшего средневекового арабского географа ал-Идрисī «Отрада страстно желающего пересечь мир» (*Kitāb nuḡhat al-muḡtibāq fī iḡtirāq al-aḡāq*, 1154 г.)¹ античные топонимы встречаются неоднократно, в особенности при описании окраинных областей ойкумены². В настоящей статье нам хотелось бы обратить внимание на упоминаемый ал-Идрисī этнотопоним *ан-н.бāриййа*, до сих пор не нашедший общепризнанной идентификации. Этот этнотопоним фигурирует только в сочинении ал-Идрисī и локализуется самим географом на крайнем севере ойкумены, в бассейне верхнего течения так называемой «Русской реки»: «В упомянутую реку Рूसиййа впадают шесть больших рек, берущих начало в горе Қўқайā, а это большая гора, протянувшаяся от моря Мрака до края обитаемой земли. Эта гора простирается до страны Йāджўджа и Мāджўджа на крайнем востоке и пересекает ее, проходя в южном направлении до темного, черного моря, называемого Смолистым. Это очень высокая гора; никто не может подняться на нее из-за сильного холода и глубокого вечного снега на ее вершине. В долинах этих рек живет народ, известный под именем ан-н.бāриййа. У этого народа есть шесть укрепленных городов, расположенных между руслами этих рек, текущих, как мы уже сказали, с горы Қўқайā. Никто не может покорить этих людей: у них принято не расставаться с оружием ни на миг, они чрезвычайно осторожны и осмотрительны»³.

В полном соответствии с текстом, область, населенная народом *н.бāриййа*, показана на прямоугольной карте ал-Идрисī, на стыке пятой и шестой секций седьмого климата, в верховьях «Русской реки»⁴. В названии

¹ Сочинение ал-Идрисī представляет собой описание всех известных автору областей ойкумены, сопровождающееся подробной прямоугольной картой мира. Согласно традиции, идущей от античных географов, ал-Идрисī разделил всю обитаемую землю на семь широтных зон-«климатов» (*иклим*). Каждый климат, в свою очередь, был им механически разбит на десять поперечных частей-секций (*джуз'*), равных по длине и ширине. Описание стран и народов в сочинении ал-Идрисī ведется по климатам, с юга на север, а внутри климатов — по секциям, с запада на восток. Описанию каждой секции соответствует подробная карта, так что 70 секционных карт, будучи сложены вместе, образуют прямоугольную карту мира с изображением морей, озер, рек, гор, городов и политических образований. Об ал-Идрисī и его сочинении подробнее см.: Коновалова 2006, 7–14 (там же — библиография).

² Mžik 1912; Lewicki 1945, 38–42 (там же — библиография).

³ Al-Idrīsī 1970–1984, 910 (перевод: Коновалова 2006, 116).

⁴ Miller 1927b, 65–66. «Русская река» изображена на карте в виде огромной водной магистрали, пересекающей с севера на юг всю Восточную Европу и имеющую своим устьем Керченский пролив. Картографическое изображение «Русской реки» целиком является плодом работы ал-Идрисī, который сумел органично согласовать современные

этой страны на картах разных рукописей, в отличие от текста — где написание наименования идентично, — очень неясная постановка диакритических точек при буквах *н̣ун* и *б̣а̣*, что позволяет читать слово также как *Б.н̣а̣рий̣й̣а* или *Б.й̣а̣рий̣й̣а*.

В ходе продолжительной дискуссии об идентификации народа *н.б̣а̣рий̣й̣а* был предложен целый ряд конъектур для чтения этого этнонима. Первые исследователи данного фрагмента И. Лелевель и К. Миллер полагали, что чтение должно быть исправлено на **Бан̣азий̣й̣а*, что, по их мнению, являлось арабской формой передачи топонима «Пенза»⁵. Графически эта конъектура выглядит как вполне возможная, учитывая неясное чтение двух первых графем названия на картах, а также практически идентичное написание букв *р̣а̣* и *з̣а̣*, отличающихся только одной диакритической точкой. К. Миллер считал *Бан̣азий̣й̣ю* полумифической страной и помещал ее в «мордовских лесах». Эта точка зрения не нашла последователей уже в силу ее очевидной исторической несостоятельности, поскольку первые упоминания в источниках о городе Пензе и одноименной реке относятся лишь к XVII веку.

О. Талльгрэн-Туулио предложил конъектуру **Б.й̣а̣рмий̣й̣а*, которая близка к одному из чтений названия этой страны на картах ал-Идрис̣и — *Б.й̣а̣рий̣й̣а*. По мнению ученого, речь идет о Бьярмаланде (*Bjarmaland*) — области, многократно упоминаемой в различных древнескандинавских источниках IX–XVI вв. и находившейся, по представлениям скандинавов, на севере Восточной Европы⁶. О. Талльгрэн-Туулио полагал, что источником сведений для ал-Идрис̣и об этой земле и ее народе послужили фрагменты скандинавских саг и скальдической поэзии, дошедшие до сицилийского географа в пересказе информаторов, от которых он получил данные и о других народах Северной Европы. Возможность передачи таких сведений О. Талльгрэн-Туулио видел в неплохой информированности ал-Идрис̣и о тех районах Северной Европы, которые имели тесные связи с Бьярмией, например, о Финнмарке⁷. Он не исключал также возможности получения сведений от купца-путешественника, проехавшего от Черного моря по рекам Восточной Европы в северные русские земли⁸.

Б.А. Рыбаков, незнакомый с исследованием О. Талльгрэн-Туулио, полагал, что под наименованием загадочного народа и его страны скрывается

ему маршрутные данные с теми географическими представлениями о речных путях Восточной Европы, которые бытовали в арабской географии IX–XI веков (подробный анализ гидронима см.: Коновалова 2006, 180–185).

⁵ Lelewel 1852, 190; Miller 1927a, 153.

⁶ Различные точки зрения на локализацию Бьярмаланда см.: Мельникова 1986, 197–200; Джексон 1988, 58–67; Джексон 2000, 87–102; Джексон 2012, 639–641; Глазырина 1996, 37–46, 96–98, 180–181.

⁷ Al-Idrisi 1970–1984, 949, 951.

⁸ Tallgren-Tuulio 1936, 172, 174.

населявшее Северскую землю восточнославянское племя северян⁹. Эту идею впоследствии поддержал Б. Недков, предложивший конъектуру **Саб̄рийна*¹⁰. Несмотря на уязвимость данной конъектуры из-за большой разницы в написании первой графемы (*н̄ун* и *с̄йн*), впоследствии она вошла в полное издание сочинения ал-Идрис̄и, где соответствующий фрагмент готовил к публикации Т. Левицкий¹¹.

О. Прицак, соглашаясь с Б.А. Рыбаковым и Б. Недковым относительно географической локализации народа *н.б̄ариййа* в бассейне Северского Донца, считал, что данное известие ал-Идрис̄и относилось к кругу информации IX в., когда, по мнению О. Прицака, основными передатчиками сведений о Восточной Европе для арабов были тюркоязычные жители Волжской Булгарии. Восстанавливая возможную протобулгарскую форму этнонима, О. Прицак пришел к заключению, что речь могла идти об области *Лебедия* (Λεβεδία), о которой сообщает Константин Багрянородный в X веке¹². Соответствующая конъектура О. Прицака **Labādiyya* вызвала возражения у востоковедов, отмечавших искусственность этого построения, поскольку название «Лебедия» не было связано с этническим именем¹³.

Из всех предложенных толкований лишь гипотеза О. Талльгрена-Туулио, который связал рассматриваемый этноним с северными областями Восточно-Европейской равнины, позволяет дать удовлетворительные объяснения, если и не всем, то, по крайней мере, нескольким наименованиям из шести городов, принадлежавших народу *н.б̄ариййа*¹⁴. Однако и у точки зрения О. Талльгрена-Туулио есть уязвимое место. Его отождествление народа *н.б̄ариййа* с *бьярмами* (др.-исл. *bjarmar*, др.-англ. *beormas*) основывается на предположении о том, что сведения об этом народе, его названии и принадлежащих ему городах должны восходить к одному источнику информации, в данном случае — к рассказам скандинавов о поездках в Бьярмию. Очевидно, что О. Талльгрена-Туулио исходил из расширительной трактовки древнескандинавского хоронима «Бьярмаланд» (*Bjarmaland*) как собирательного понятия, которым обозначались обширные территории в северной части Восточной Европы от Кольского полуострова до Ладожского озера, населенные финно-угорскими племенами. Однако, даже если согласиться с предложенной им интерпретацией наименований шести городов, принадлежавших народу *н.б̄ариййа*, то окажется, что как минимум половина из них — Новгород, Великие Луки, Муром — выходит за рамки региона, охватываемого понятием «Бьярмаланд». Уже одно это обстоятельство, как

⁹ Рыбаков 1952, 23–24.

¹⁰ Недков 1960, 102–103, 150 (коммент. 328).

¹¹ Al-Idrīsī 1970–1984, 910.

¹² Pritsak 1976, 27.

¹³ Бейлис 1989, 65–66.

¹⁴ О локализации городов см.: Коновалова 2006, 191–199.

нам кажется, делает весьма проблематичным отождествление народа *н.б̄ариййа* с бьярмами.

Поддержать точку зрения О. Талльгрена-Туулио трудно еще и в силу следующих соображений. Велика ли была в принципе вероятность того, что какие-либо сведения о хорониме «Бьярмаланд» или этнониме «бьярмы» могли достичь ал-Идрис̄и? Имеющиеся в его сочинении сообщения об омывающих Восточную Европу морях включают в себя фрагмент лоции с описанием плавания от северного побережья Руси на северо-запад: «Что касается западного края моря Мрака, то он граничит с северной [стороной страны] ар-Р̄усиййа, отклоняется в северном направлении, затем поворачивает на запад, а за этим поворотом уже нет никакого прохода [для мореплавателей]»¹⁵. Наиболее вероятным источником сведений об этом маршруте могли быть сообщения скандинавских мореплавателей, ездивших в *Бьярмаланд*¹⁶. Однако единственным хоронимом, фигурирующим в приводимом ал-Идрис̄и отрывке лоции, является «Русь» (*ар-Р̄усиййа*), в то время как о *Бьярмаланде* никаких упоминаний нет. Таким образом, на примере единственного раздела сочинения, где можно было бы ожидать присутствия данных о *Бьярмаланде*, очевидна маловероятность того, что ал-Идрис̄и был знаком с хоронимом «Бьярмаланд» или этнонимом «бьярмы». Кроме того, нетрудно заметить большие отличия в характере информации о *Бьярмаланде* в древнескандинавских источниках, с одной стороны, и в сообщениях ал-Идрис̄и о народе *н.б̄ариййа* и его городах — с другой. Во-первых, в древнескандинавских памятниках ничего не говорится о существовании городов у *бьярмов*, упоминаются только безымянное «торговое место» (*kaupstaðr*) да капище верховного бьярмийского божества¹⁷. Напротив, у ал-Идрис̄и названы шесть городов страны *н.б̄ариййа*, причем данные о них весьма конкретны — города упоминаются в составе дорожников. Во-вторых, в древнескандинавских рассказах о *Бьярмаланде* фигурирует только одна, впадающая в Белое море, река — *Вина* (*Vina*), отождествляемая с Северной Двиной¹⁸, а у ал-Идрис̄и речь идет о шести реках, которые, сливаясь в одну, текут не на север, а на юг к Черному морю. Сама река, в бассейне которой располагались города страны *н.б̄ариййа*, носит у ал-Идрис̄и название «Русской», что можно рассматривать как косвенное свидетельство принадлежности всех шести городов к землям Руси. Да и ал-Идрис̄и, как это следует из приводимых им данных, всю территорию севера Восточной Европы считал относящейся к Руси — недаром он утверждал, что северной границей Руси являлось «Море Мрака» (Северный Ледовитый океан), а о животных, водившихся в бассейне р. Кеми, говорил, что они обитали на

¹⁵ Al-Idrīsī 1970–1984, 957 (перевод: Коновалова 2006, 127).

¹⁶ Подробнее см.: Коновалова 2006, 269–270.

¹⁷ Джаксон 2012, 277–280, 363–365; Глазырина 1996, 44–45, 150–157, 180–187.

¹⁸ Джаксон 2012, 641–642.

Руси¹⁹. Поэтому, по нашему мнению, этноним *н.бāриййа* следует связывать не с *Бьярмаландом*, а с Новгородской Русью. В таком случае наименование *н.бāриййа* можно рассматривать как передачу др.-рус. *Новъгородъ* или возводимого к древнерусской форме топонима *Nógarðar*, встречающегося в скандинавских памятниках, в частности, в сагах о древних временах²⁰. Локализация народа *н.бāриййа* в Новгородской Руси, в отличие от гипотез Б. А. Рыбакова, Б. Недкова и О. Прицака, позволяет найти объяснение почти всем названиям городов, отвечает указанию ал-Идрисī на северное расположение этой территории, учитывает данные обоих произведений географа и восполняет тот противоестественный пробел в данных, который имеется в сочинении ал-Идрисī относительно Новгородской Руси.

Не ставя под сомнение локализацию упоминаемых ал-Идрисī городов народа *ан-н.бāриййа* как новгородских и верхневолжских, в то же время хотелось бы предложить иное толкование самого этнотопонима.

Этнотопоним *ан-н.бāриййа* упоминается в сочинении ал-Идрисī лишь однажды, что побуждает обратить особое внимание на контекст этого упоминания. Прежде всего, совершенно очевидно помещение народа *ан-н.бāриййа* в самых северных районах ойкумены, а именно — у истоков реки, берущей начало в горе *Қўқаййā*. Особенно наглядно северная локализация народа проявляется на картах к пятой и шестой секциям седьмого климата сочинения ал-Идрисī, где соответствующая надпись нанесена в непосредственной близости от горы *Қўқаййā*, обрамляющей северо-восточную оконечность Земли²¹.

В отличие от этнотопонима *ан-н.бāриййа*, гора *Қўқаййā* упоминается не только в тексте пятой секции шестого климата (данные которой и рассматриваются в историографии, посвященной данному этнотопониму), но еще и в трех других секциях сочинения ал-Идрисī. В девятой секции пятого климата, которая повествует о тюркских народах, обитавших близ «страны Йāджўджа и Мāджўджа», о горе *Қўқаййā* говорится, что «это гора с отвесными склонами, на нее совершенно невозможно подняться, а на ее вершине лежат вечные, никогда не тающие, льды»²². В шестой секции шестого климата о горе *Қўқаййā* вновь сообщается в связи с упоминанием об истоках «Русской реки»²³. В шестой секции седьмого климата гора локализуется к северу от Волжской Булгарии и утверждается, что «ее тыльная часть невозделана; из-за сильных морозов там не водятся звери»²⁴.

¹⁹ Подробнее см.: Коновалова 2006, 125, 258.

²⁰ Глазырина, Джексон 1987, 13, 172, 174; Глазырина 1988, 231; Джексон 1991, 149.

²¹ Miller 1927b, 65–66.

²² Al-Idrīsī 1970–1984, 846.

²³ Al-Idrīsī 1970–1984, 916 (перевод: Коновалова 2006, 119).

²⁴ Al-Idrīsī 1970–1984, 959 (перевод: Коновалова 2006, 128).

В литературе встречаются два толкования оронима *Қўқаййā*, тесно связанные с трактовкой тем или иным исследователем гидронима «Русская река». Те ученые, которые отождествляют «Русскую реку» с Кубанью, видят в названии *Қўқаййā* обозначение Кавказских гор²⁵, другие же, рассматривающие «Русскую реку» как обозначение Дона или Северского Донца, — сопоставляют гору *Қўқаййā* со Среднерусской возвышенностью²⁶. Оба предложенные толкования вызывают возражение, прежде всего, потому, что стремление увидеть за этим оронимом конкретный географический объект приходит в противоречие с информацией источника. Трудно представить себе, чтобы определения, используемые ал-Идрисī для характеристики горы *Қўқаййā* («большая», «очень высокая», недоступная «из-за сильного холода и глубокого вечного снега на ее вершине»), можно было бы связать с местом, где лежат истоки Дона и Северского Донца, — со Среднерусской возвышенностью, где самые высокие точки не достигают и 300 м. Сопоставлять же гору *Қўқаййā* с Кавказским хребтом, на северных склонах которого начинается р. Кубань, мешают два обстоятельства: во-первых, направление течения Кубани — с юга на север, в то время как «Русская река», согласно ал-Идрисī, течет с севера на юг; во-вторых, упоминание оронима *Қўқаййā* в одном контексте с гидронимами и этнонимами, прочно связываемыми в исламской традиции с северо-восточными районами ойкумены.

В сообщениях о горе *Қўқаййā* можно выделить несколько пластов информации. Во-первых, неизменно сопровождающий упоминания о ней обще-географический контекст: труднодоступные заснеженные северные окраины Земли. Отнесение горы к северным областям Земли ясно выражено в композиции сочинения: все сведения о ней помещены в тех разделах, где дано описание северных и северо-восточных областей Земли. Картографическое изображение горы *Қўқаййā* на секционных картах ал-Идрисī также не оставляет сомнений в том, что в представлении арабского географа эта гора лежала далеко на севере: на картах пятой – седьмой секций седьмого климата гора *Қўқаййā* изображена в виде протяженной горной цепи, опоясывающей крайний северо-восток ойкумены²⁷. На северную локализацию горы *Қўқаййā* указывает и упоминание в одной контексте с нею о «Море Мрака» и «Смолистом море», то есть тех частях Мирового океана, которые, по представлениям исламских географов, омывали крайний север и северо-восток ойкумены²⁸.

²⁵ Захаров 1988, 215–216

²⁶ Рыбаков 1952, 24; Недков 1960, 149 (коммент. 326); к ним присоединился и В.М. Бейлис, сделавший, правда, существенную оговорку, что описание горы *Қўқаййā* само по себе не может относиться к Среднерусской возвышенности: Бейлис 1984, 212.

²⁷ Miller 1927b, 65–67.

²⁸ Al-Idrīsī 1970–1984, 85, 87, 962.

Во-вторых, следует отметить присутствие в составе описания горы *Қўқаййā* названий из исламской космографической традиции, пронизанных апокалиптическими идеями и воплощавших представления о географических пределах ойкумены. К таковым относятся имена *Йāджўдж* и *Мāджўдж* — арабское обозначение библейских Гога и Магога, враждебных людям существ, обитающих на востоке Земли, с пришествием которых в день Страшного суда наступит конец света (Быт. 10, 2; Иез. 38–39; Отк. 20, 7)²⁹. Ал-Идрисī упоминает о «стране *Йāджўдж* и *Мāджўдж*» неоднократно³⁰, однако ни одно из данных сообщений не дает оснований для сопоставления этой страны с какой-то конкретной местностью, будь то Кавказ, Урал или степи Центральной Азии. Все сведения о «стране *Йāджўдж* и *Мāджўдж*» помещены в тех разделах сочинения, где говорится о крайнем севере и северо-востоке ойкумены — в десятой секции первого климата, девятой и десятой секциях пятого климата, в восьмой – десятой секциях шестого климата.

Таким образом, ороним *Қўқаййā* — это собирательный образ, служивший не столько для обозначения реального, физического пространства, сколько маркировавший в сознании читателей ал-Идрисī заснеженные и недоступные северные края ойкумены³¹. Хотя рассматриваемый ороним относится — в представлении ал-Идрисī — к единичному предмету, его семантическое содержание гораздо шире. Он имеет образный концептуальный характер, актуализирующий целый пласт культурно-исторической информации и комплекс различных ассоциаций у той аудитории, к которой обращался географ. Не случайно, что, впервые появившись в сочинении ал-Идрисī, ороним *Қўқаййā* удержался в арабской географии и продолжал использоваться и в XIII веке³².

Что касается происхождения наименования *Қўқаййā*, то Б.А. Рыбаков возводил арабскую форму к топониму «Куколов лес», отмеченному в верховь-

²⁹ Апокалиптическая легенда о Гоге и Магоге имела широкое распространение не только на Западе, но и на Востоке, где она была связана с мотивами «Романа об Александре», в котором рассказывалось о деяниях Александра Македонского в Азии (см.: Donzel, Schmidt 2010; Doufikar-Aerts 2010). К сирийским версиям «Романа об Александре» восходит образ коранического *Зў-л-Қарнайна* (Пиотровский 1991а), построившего стену для защиты от *Йāджўдж* и *Мāджўдж* (К. 18:83/82–102; 21:96). Представление о наличии стены, сдерживающей *Йāджўдж* и *Мāджўдж*, поддерживалось благодаря хорошему знакомству арабо-персидских географов и путешественников с Великой Китайской стеной, воздвигнутой для защиты от набегов кочевников (Пиотровский 1991б, 119). Высказывается также предположение, что под этой стеной исламские авторы могли подразумевать укрепления Дербента (Marquart 1903, 89–98; Захoder 1962, 134–135) или один из горных проходов Урала (Zichy 1921–1925).

³⁰ Al-Idrīsī 1970–1984, 87, 843, 846, 849, 926, 933–935, 937–939, 962.

³¹ Подробнее см.: Коновалова 2007, 212–225.

³² См., например: Коновалова 2009, 29, 30).

ях Оскола в древнерусском источнике XVII в. «Книге Большому чертежу»³³. Не говоря уже о том, что «Книга Большому чертежу» — слишком поздний памятник для сопоставления с сочинением ал-Идрісї, информаторы которого к тому же вряд ли могли быть знакомы с топонимией местного значения, относящейся к приметам ландшафта, предложенная Б.А. Рыбаковым идентификация названия целиком связана с отстаиваемым им отождествлением горы *Құқаййā* со Среднерусской возвышенностью.

Как установлено, название *Құқаййā* не имеет ничего общего с древнерусской топонимией и восходит к наименованию Рипейских (Рифейских) гор у античных географов³⁴. Анализ источников сочинения ал-Идрісї показал, что географ был знаком с трудами многих античных ученых, доступных ему в арабских переводах и переработках. В частности, ал-Идрісї неоднократно ссылается на сочинения александрийского астронома и географа II в. н.э. Клавдия Птолемея³⁵. В списке своих источников, помещенном во введении к сочинению, ал-Идрісї упоминает о некоей «книге Клавдия Птолемея»³⁶; из других ссылок географа можно заключить, что речь идет о «Географическом руководстве» Птолемея³⁷.

Определить, что представлял собой тот птолемеевский материал, которым пользовался ал-Идрісї, довольно сложно. Прежде всего, рукописи «Географического руководства», которыми мог пользоваться ал-Идрісї, до нас не дошли. Далее, неясно, были ли это греческие рукописи или одна из арабских переработок Птолемея³⁸. И. Лелевель полагал, что ал-Идрісї мог быть непосредственно знаком с греческим текстом сочинения Птолемея, поскольку в списке своих источников он называет Птолемея и не упоминает ал-Хвāризмї, перу которого принадлежит одна из наиболее известных арабских версий «Географического руководства» — *Китāб сўрат ал-ард* («Книга картины Земли», около 836–847)³⁹. Работа Х. фон Мжика, исследовавшего изображение Южной Африки на карте ал-Идрісї, показала, что материал об этом регионе он целиком заимствовал у Птолемея, причем речь шла, скорее, не о греческом тексте, а о его арабской переработке ал-Хвāризмї⁴⁰. К тому, что ал-Идрісї был знаком с «Географическим руководством» Птолемея в версии ал-Хвāризмї, в настоящее время склоняется большинство исследователей⁴¹.

³³ Рыбаков 1952, 24.

³⁴ Miller 1926, 49; Tallgren-Tuulio 1936, 170; Бейлис 1984, 212; Maqbul 1995, 401.

³⁵ Al-Idrīsī 1970–1984, 6, 7, 17, 43, 103, 221, 939.

³⁶ Al-Idrīsī 1970–1984, 6.

³⁷ Al-Idrīsī 1970–1984, 7, 43, 939.

³⁸ Перечень последних см.: Karamustafa 1992, 10.

³⁹ Lelewel 1952, 98.

⁴⁰ Mžik 1912.

⁴¹ Miller 1926, 47, 49; Tallgren-Tuulio 1936, 194–196; Dubler 1965; Бейлис 1984, 210, 213, 220–221, 227.

О знакомстве ал-Идрисī именно с арабской переработкой сочинения Птолемея говорит и одна из авторских ссылок на данные александрийского географа. В десятой секции шестого климата, сообщая об *Йādжūdже* и *Мāджūdже*, ал-Идрисī пишет, что ничего не может прибавить к тому, что сказал на сей счет Птолемей⁴². Поскольку в книге самого Птолемея Гог и Магог не упоминаются, остается предположить, что ал-Идрисī имел дело с арабской версией сочинения Птолемея, где такая информация, по-видимому, имела. Кроме того, птолемеевский материал в арабской обработке (скорее всего, ал-Хвāризмī) лег в основу данных ал-Идрисī о некоторых орографических и гидрографических объектах Восточной Европы, а также о ряде населенных пунктов этого региона⁴³.

По своему содержанию наименование «Рипейские горы» в античной (и впоследствии в средневековой) геокартографии является мифопоэтическим и географическим концептом, не сводимым к какому-то определенному географическому объекту⁴⁴. В представлении античных и раннесредневековых авторов Рипеи — это горный массив на севере и северо-востоке ойкумены, простирающийся в широтном направлении⁴⁵. Наряду с северной локализацией в образ Рипейских гор у античных авторов зачастую входила и еще одна деталь — помещение близ этих гор народа гипербореев⁴⁶. Оба наименования настолько часто встречались вместе, что в историографии их называли «географическими близнецами»⁴⁷. Теснейшая связь между гиперборейями и Рипеями отразилась в античной топонимии в виде оронимов «Гиперборейи Рипеи» и «Гиперборейские горы»⁴⁸. Эти античные географические образы были восприняты ал-Хвāризмī, который поместил координатные сведения об этих объектах в том разделе своего сочинения, где говорится о горах, окружающих седьмой, самый северный, климат⁴⁹.

Еще одним топонимом, часто упоминавшимся древними авторами в связке с Рипеями и гиперборейями, был гидроним «Танаис» (Дон)⁵⁰. Поскольку в античной географии было широко распространено мнение о том, что реки, впадающие с севера в Черное море, брали начало в Рипейских горах, то и истоки Танаиса искали там же. Похожую картину дает и ал-

⁴² Al-Idrīsī 1970–1984, 939.

⁴³ Подробнее см.: Коновалова 2006, 132, 180, 217, 218, 243, 246–250, 254–256, 268.

⁴⁴ Денисов, Подосинов 2016, 53–162.

⁴⁵ Перевод фрагментов на русский язык и библиографию см.: Подосинов 2009, 74, 92, 185, 186, 226, 229, 230, 238, 244–246, 248, 267, 270, 277; Подосинов, Скржинская 2011, 49, 51, 57, 89–90, 169, 175, 177, 179, 191, 201.

⁴⁶ Подробнее см.: Денисов, Подосинов 2016, 58–65; Подосинов 2002, 141; Подосинов, Скржинская 2011, 43, 45, 71–72, 126–127, 175, 191, 201, 284–286.

⁴⁷ Beckers 1914, 539.

⁴⁸ Денисов, Подосинов. С. 72–73.

⁴⁹ См.: Калинина 1988, 44, 85.

⁵⁰ Денисов, Подосинов. С. 71, 75–78.

Идрісї: его описание впадающей с севера в Черное море «Русской реки» (с Нижним Доном, Азовским морем и Керченским проливом в виде устья) неразрывно связано с информацией о горе *Кўқайй*, в которой находятся ее истоки.

Таким образом, в рассказе ал-Идрісї о «Русской реке», а также в изображении ее на карте мы видим три пространственных образа — текущую в Черное море реку, которая берет начало в далеких северных горах, где у ее истоков обитает некий народ. Два элемента данного описания, как мы установили, явно заимствованы из античной географии — это, во-первых, образ Рипейских гор (*Кўқайй* ал-Идрісї) и, во-вторых, образ реки, текущей с Рипейских гор на юг и впадающей в Черное море («Русская река»). Логично предположить, что и третий элемент описания ал-Идрісї — этно-топоним *ан-н.бāриййа* — был связан с античной географией и представлял собой искаженную арабскую передачу имени «гипербореи». При этом имевшаяся в распоряжении ал-Идрісї информация о северных городах Восточной Европы позволила насытить современной арабскому автору топонимией древние географические образы.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Beckers, W.J. (1914) “Die rätselhafte Hochgebirge des Altertums, die sogenannten Rhipäen”, *Geographische Zeitschrift* 20, 534–557.
- Donzel, E. van, Schmidt, A. (2010) *Gog and Magog in early Eastern Christian and Islamic Sources: Sallam’s quest for Alexander’s wall*, with a contribution by C. Ott. Leiden; Boston.
- Doufikar-Aerts, F. (2010) *Alexander Magnus Arabicus: A Survey of the Alexander Tradition through Seven Centuries: from pseudo-Callisthenes to Šūrī*. Leuven.
- Dubler, C. (1965) “Idrisiana Hispānica, I: Probables itineraries de Idrisi por al-Andalus”, *Al-Andalus* 30, 100–113.
- Al-Idrīsī, Cerulli, E. et al., ed. (1970–1984) *Opus geographicum sive “Liber ad eorum delectationem qui terras peragrarare studeant”*, fasc. I–IX. Neapoli; Romae.
- Karamustafa, A.T. (1992) “Introduction to Islamic Maps”, J.B. Harley, D. Woodward, ed. *History of Cartography*. Vol. II, book 1: Cartography in the traditional Islamic and South Asian societies. Chicago; London: 3–11.
- Lelewel, J. (1852) *Géographie du moyen âge*. Vol. III/IV. Bruxelles.
- Lewicki, T. (1945) *Polska i kraje sąsiednie w świetle “Księgi Rogera” geografę arabskiego z XII w. al-Idrīsī’ego*. Cz. I (Uwagi ogólne, tekst arabski, tłumaczenie). Kraków.
- Maqbul, Ahmad S. (1995) *A History of Arab-Islamic Geography (9th–16th Century A.D.)*. Amman.
- Marquart, J. (1903) *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge: Ethnologische und historisch-topographische Studien zur Geschichte des 9. und 10. Jahrhunderts, ca. 840–940*. Leipzig.

- Miller K. (1926) *Mappae arabicae: Arabische Welt- und Länderkarten*. Bd. I. H. 2. Stuttgart.
- Miller, K. (1927a) *Mappae arabicae: Arabische Welt- und Länderkarten*. Bd. II. Stuttgart.
- Miller, K. (1927b) *Mappae arabicae: Arabische Welt- und Länderkarten*. Bd. VI. Stuttgart.
- Mžik, H. (1912) "Idrisi und Ptolemäus", *Orientalistische Literaturzeitung* XV, 403–406.
- Pritsak, O. (1976) "From the Säbirs to the Hungarians", Gy. Káldy-Nagy, ed. *Hungaro-Turcica: Studies in honour of Julius Németh*. Budapest: 17–30.
- Tallgren-Tuulio, O.J. (1936) *Du Nouveau sur Idrisi: Sections VII 3; VII 4; VII 5. Europe septentrionale et circumbaltique, Europe orientale et, d'après quelques manuscrits, centrale jusqu'à la péninsule balkanique au Sud*. Édition critique, traduction, études. Helsinki.
- Zichy, E. (1921–1925) "Le voyage de Sallam, l'interprète, à la muraille de Gog et de Magog", *Kőrösi Csoma-Archivum* I, 190–204.
- Бейлис, В.М. (1984) «Ал-Идриси (XII в.) о восточном Причерноморье и юго-восточной окраине русских земель», *Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования 1982*. Москва: 208–228.
- Бейлис, В.М. (1989) «К вопросу о конъектурах и о попытках отождествления этнонимов и топонимов в текстах арабских авторов IX–XIII вв. о Восточной Европе», *Восточное историческое источниковедение и специальные исторические дисциплины 1*. Москва: 52–66.
- Глазырина, Г.В. (1988) «География Восточной Европы в сагах о древних временах», *Древнейшие государства на территории СССР: Материалы и исследования 1986*. Москва: 229–235.
- Глазырина, Г.В. (1996) *Исландские викингские саги о Северной Руси: Тексты, перевод, комментарий*. Москва.
- Глазырина, Г.В., Джаксон, Т.Н., сост. (1987) *Древнерусские города в древнескандинавской письменности: тексты, перевод, комментарий*. Москва.
- Денисов, А.О., Подосинов, А.В. (2016) «Рипейские горы в античной и средневековой геокартографии», *Аристей: Вестник классической филологии и античной истории* 14, 53–162.
- Джаксон, Т.Н. (1988) «Русский Север в древнескандинавских сагах», *Культура Русского Севера*. Ленинград: 58–67.
- Джаксон, Т.Н. (1991) «Исландские королевские саги как источник по истории Древней Руси и ее соседей X–XIII вв.», *Древнейшие государства на территории СССР: Материалы и исследования. 1988–1989*. Москва: 5–169.
- Джаксон, Т.Н. (2000) «Этот таинственный и загадочный Бьярмаланд», *Отечество: Краеведческий альманах*. Москва: 87–102.
- Джаксон, Т.Н. (2012) *Исландские королевские саги о Восточной Европе: Тексты, перевод, комментарий*. Изд. 2-е, в одной книге, испр. и доп. Москва.
- Захаров, В.А. (1988) «Тмутаракань и "Слово о полку Игореве"», «Слово о полку Игореве»: *Комплексные исследования*. Москва: 203–220.
- Заходер, Б.Н. (1962) *Каспийский свод сведений о Восточной Европе*. Ч. 1. Москва.
- Калинина, Т.М. (1988) *Сведения ранних ученых Арабского халифата: Тексты, перевод, комментарий*. Москва.

- Коновалова, И.Г. (2006) *Ал-Идриси о странах и народах Восточной Европы: Текст, перевод, комментарий*. Москва.
- Коновалова, И.Г. (2007) «Топоним как концепт», *Одиссей: Человек в истории. 2007: История как игра метафор: Метафоры истории, общества и политики*. Москва: 212–225.
- Коновалова, И.Г. (2009) *Восточная Европа в сочинениях арабских географов XIII–XIV вв.: Текст, перевод, комментарий*. Москва.
- Мельникова, Е.А. (1986) *Древнескандинавские географические сочинения: Текст, перевод, комментарий*. Москва.
- Недков, Б. (1960) *България и съседните ѝ земи през XII век според «Географията» на Идриси*. София.
- Пиотровский, М.Б. (1991а) «Зу-л-Карнайн», *Ислам: Энциклопедический словарь*. Москва: 78–79.
- Пиотровский, М.Б. (1991б) «Йаджудж и Маджудж», *Ислам: Энциклопедический словарь*. Москва: 119.
- Подосинов, А.В. (2002) *Восточная Европа в римской картографической традиции: Тексты, перевод, комментарий*. Москва.
- Подосинов, А.В., сост. (2009) *Древняя Русь в свете зарубежных источников. Т. I: Античные источники*. Москва.
- Подосинов, А.В., Скржинская, М.В. (2011) *Римские географические источники: Помпоний Мела и Плиний Старший: Тексты, перевод, комментарий*. Москва.
- Рыбаков, Б.А. (1952) «Русские земли по карте Идриси 1154 г.», *Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Института истории материальной культуры АН СССР* 43, 3–44.

БЫЛ ЛИ БОГ СТОИКОВ ЛИЧНОСТЬЮ?

П. А. БУТАКОВ

Институт философии и права СО РАН

pavelbutakov@academ.org

PAVEL BUTAKOV

Institute of Philosophy and Law SB RAS, Novosibirsk, Russia

WAS THE STOIC GOD A PERSON?

ABSTRACT. Peter Forrest claims that his “Personal Pantheist” conception of God is in agreement with the Stoic pantheism. The traditional interpretation, however, treats the Stoic God as the non-personal universal law. I demonstrate that arguments in favor of the personal interpretation typically imply either a personalist or an anthropocentric metaphysical foundation. I also argue that the Stoics were neither personalists nor anthropocentrists, therefore those arguments should be rejected.

KEYWORDS: Pantheism, Stoicism, person, personhood, personalism, anthropocentrism.

В своей недавней работе “The Personal Pantheist Conception of God” (Forrest 2016) австралийский философ Питер Форрест предложил оригинальную концепцию Бога, которая занимает некую промежуточную территорию между классическим теизмом и пантеизмом. Вкратце суть его концепции «личностного пантеизма» такова: материальная вселенная является телом Бога; при этом, у Бога кроме материального тела нет никакой души; и этот Бог является личностью. Форрест утверждает, что его подход не является, строго говоря, пантеистическим, поскольку тезис о личностном Боге противоречит сути пантеизма. Он надеется, что внедрение слова «личность» в название его концепции (“*Personal Pantheism*”) будет достаточным для того, чтобы избежать каких-либо недоразумений. При этом Форрест делает любопытное заявление: он предпочел бы называть свою концепцию «нео-стоической» (Ibid., 36) или даже просто стоической (Ibid., 22n2). Он убежден,

ΣΧΟΛΗ Vol. 11. 2 (2017)

www.nsu.ru/classics/schole

© П. А. Бутаков, 2017

DOI: 10.21267/AQUILO.2017.11.6482

что его «личный пантеизм» – это доктрина стоиков, и что кроме него самого и стоиков у этого учения других сторонников, по-видимому, нет.

Правомерно ли Форрест приписывает стоикам учение о личном Боге? Я полагаю, что нет. Концепция личного пантеизма не является продолжением теологической традиции стоицизма; по-видимому, она является собственным изобретением Форреста.¹ К сожалению, сам Форрест не приводит каких-либо доводов в пользу личной трактовки теологической концепции стоиков.² В данной статье я не стану обсуждать достоинства и недостатки самой философско-теологической концепции Форреста. Я намерен обсудить вопрос о том, на каких основаниях Бог в представлении стоиков может или не может быть охарактеризован как личность.

Для того чтобы взяться за рассмотрение вопроса о том, является ли Бог стоиков личностью, для начала необходимо разобраться с тем, какой смысл вкладывается в само понятие личности. Здесь возможны два пути: либо понятие личности будет рассматриваться как простое, базовое и, следовательно, неопределяемое, либо оно будет рассматриваться как сложное и определяться через указание на некие свойства личности.

Сначала рассмотрим варианты использования простого понятия личности. Первый вариант применения простого понятия личности связан с философией персонализма. В XX веке в западной философии возник целый спектр различных направлений, которые, несмотря на их несхожесть, тем не менее, принято обозначать общим термином «персонализм». К этому спектру среди прочих принадлежат экзистенциалистские версии персонализма, феноменологические, идеалистические и неотомистские.³ В самых

¹ Одним из очевидных принципиальных отличий концепции Форреста от учения стоиков является то, что в стоицизме Бог рассматривается как дух или душа, наполняющая собой неживую материю, причем сама материя ни в коем случае не отождествляется со всей полнотой Бога, но лишь с его телом. Форрест же утверждает, что материальная вселенная – это и есть Бог, и что никакой души у материальной вселенной нет (Forrest 2016, 25).

² В подтверждение своей трактовки стоического пантеизма Форрест приводит лишь ссылку на обзорную статью о стоицизме в Стэнфордской Энциклопедии Философии, составленную другим австралийцем, Дирком Балцли. Однако в указанной им статье не содержится никаких рассуждений о том, почему стоического Бога следует считать личностью. При этом Балцли в свое время опубликовал другую статью – “Stoic Pantheism” (Baltzly 2003), – в которой отстаивал личностные свойства стоического Бога. По-видимому, Форрест намеревался сослаться именно на эту, более раннюю работу своего коллеги. *Errare humanum est*.

³ Информативный обзор персоналистских учений приведен в (Williams, Bengtson 2016).

общих чертах, основой всех вариантов персоналистских учений является убежденность в том, что личности – это важнейшие элементы мироздания, несводимые к каким-либо более примитивным составляющим; личности представляют собою наивысшую ценность, обладают неотъемлемым достоинством и автономией. Всякая персоналистская онтология, эпистемология или аксиология рассматривает личность как фундаментальное понятие, на котором должны базироваться любые теоретические построения. В рамках персонализма ответ на вопрос о том, является ли Бог личностью, будет очевидным: если персоналист признает существование Бога, то этот Бог безусловно должен быть личностью. Поскольку Бог по определению обладает самым совершенным бытием, и поскольку самыми ценными онтологическими элементами являются личности, то вполне логично, что персоналистский Бог просто не может не быть личностью. Таким образом, если бы удалось показать, что стоики придерживались персоналистских взглядов, то ответ на вопрос о личностном Боге в стоицизме можно было бы считать решенным.

Возможны ли другие варианты употребления личности как простого понятия, но не связанные с признанием персоналистской метафизики? Почему бы и нет. В этом случае личности будут входить в число базовых элементов мироздания, но при этом они не будут обладать безусловным приоритетом по отношению к другим элементам. Нечто подобное, например, предлагает Питер ван Инваген (van Inwagen 2007, 202–206). В его метафизической схеме все сущее представляет собой либо материальные, либо нематериальные субстанции. Бог и ангелы, например, нематериальны, а человек материален. Под «человеком» ван Инваген подразумевает не только тело, но всю «человеческую личность» (“human person”). Он рассматривает «человеческую личность» как фундаментальное интуитивно ясное понятие, не нуждающееся в каком-либо определении. При этом он специально подчеркивает, что «человеческая личность» не *состоит* из материальной субстанции и не *конституируется* ею (что противоречило бы заявлению о фундаментальном статусе этого понятия), а просто *есть* материальная субстанция. Следует отметить, что при таком способе построения было бы некорректно относить «божественную личность» к таким же фундаментальным понятиям, как «человеческая личность». Поскольку здесь понятие «личности» задается через его интуитивную доступность, то мы можем применять этот способ лишь к «человеческим личностям», и не должны распространять его на какие-либо другие сходные объекты. Как же тогда в рамках такого подхода можно было бы ответить на вопрос о том, является ли личностью Бог? К сожалению, здесь доступно не так много вариантов.

Самым легким для нас будет тот вариант, если философ декларативно добавляет тезис о личности Бога к набору базовых постулатов своей теории. Более сложным вариантом будет тот случай, когда в основу философской теории закладывается некий антропоцентрический принцип,⁴ который позволяет корректно переносить наши интуитивные представления о самих себе на иные объекты. В противном случае, применять к Богу базовое понятие личности, сформированное нашими интуитивными представлениями о человеке, будет некорректно.

Теперь перейдем к сложному понятию личности. При таком подходе термин «личность» будет служить условным обозначением объекта, имеющего определенный ряд признаков. В этом случае наш вопрос о том, является ли Бог личностью, по сути, будет сводиться к вопросу о том, обладает ли Бог некоторыми конкретными свойствами. Чаще всего людям важно не то, подпадает ли Бог под умозрительную категорию «личности», а то, слышит ли он их молитвы, сочувствует ли их страданиям, и придет ли он им на помощь. По сути, вопрос о личности Бога останется бессодержательным до тех пор, пока не будут перечислены конкретные интересующие нас свойства личности.

Какие же свойства нам следует отнести к необходимым признакам личности? На этот счет мнения философов настолько разнообразны, что вряд ли нам удастся подыскать более-менее универсальный ответ. Поэтому я остановлюсь на тех двух свойствах, которые приписывает своему личностному Богу сам Питер Форрест (со ссылкой на Канта): это осознание (*awareness*) и деятельность (*agency*).⁵

⁴ Этот маневр применяет в своей аргументации Питер Форрест, когда заявляет, что его метафизика «подлинно антропоцентрична» (“*Properly Anthropocentric Metaphysics*”), а его теистическая концепция «вызывающе антропоморфна» (“*Defiantly Anthropomorphic Theism*”) (Forrest 2016, 24).

⁵ Стоит заметить, что Форрест при обосновании своей концепции «личностного пантеизма» пытается совместить сразу несколько теоретических стратегий. Во-первых, он совершает персоналистский маневр и заявляет, что все сущее состоит из личностей: из людей (и подобных им личностей) и Бога, который тождествен всему остальному миру. Форрест сравнивает своего Бога со швейцарским сыром, в котором люди являются «дырками» в Боге (Forrest 2016, 22). Во-вторых, Форрест вводит принцип антропоцентризма, настаивая на том, что весь мир должен быть подобен человеку (Ibid., 23–24). Наконец, он выделяет два необходимых свойства личности и пытается показать, что вселенная обладает этими свойствами (Ibid., 25ff). Несмотря на то, что критика концепции Форреста не является основной целью данного исследования, я все же замечу, что одновременное использование

Под «осознанием» Форрест понимает интенциональный процесс обретения осведомленности о некоем положении дел. В отличие от сознания (*consciousness*), осознание всегда направлено на некий объект. Видами осознания являются, например, перцепция, проприоцепция и интроспекция (Forrest 2016, 25). Вдобавок, осознание может быть приятным или неприятным, истинным или ложным (как, например, в случае фантомной боли). При этом личность определяется через единство содержимого различных процессов осознания. Что касается Бога, то его осознание, согласно Форресту, происходит через проприоцепцию или кинестезию, т. е. ощущение того, что происходит с его собственным телом.

«Деятельность» Форрест определяет через каузальность, при которой причиной действия хотя бы отчасти является некий довод или мотив (*reason, motive*). Эту каузальность следует отличать от грубой телеологии (*brute teleology*), поскольку в телеологических сценариях все действия направляются некими безликими «конечными причинами» или общим «благом», а у Форреста деятельность осуществляется посредством осознанного личного выбора (*Ibid.*, 30). О деятельности Бога Форрест говорит, что она направлена на постоянное улучшение Богом его собственного тела.

Таким образом, если придерживаться предложенных Форрестом свойств личности, то для утверждения о личностном пантеистическом Боге необходимо, чтобы этот Бог обладал единым осознанием происходящего в мире и действовал на основании осознанного выбора в соответствии с некими разумными мотивами. Поскольку Форрест справедливо указывает на Канта как на своего идейного предшественника, то мы для краткости назовем такой подход «кантианским».

Итак, мы выделили четыре возможных способа рассуждения, наличие которых в философском учении может позволить нам утверждать, что в данном учении Бог расценивается как личность. Еще раз кратко перечислим их:

1. *Декларативный подход*: явным образом постулируется тезис о том, что Бог – это личность.
2. *Персоналистский подход*: понятие личности служит основой всей метафизической системы.
3. *Антропоцентристский подход*: утверждается антропоморфность Бога.
4. *Кантианский подход*: Богу приписывается единство осознания происходящего в мире и осознанный выбор разумных действий.

трех принципиально разных метафизических оснований не добавляет убедительности, но напротив, делает аргументацию Форреста более уязвимой.

Теперь мы готовы перейти к рассмотрению вопроса о том, можно ли расценивать стоического Бога как личность. Здесь следует сразу же отметить, что мое собственное понимание стоического учения противоречит тому, что утверждает Форрест. Я убежден, что Бог стоиков не является личностью, какое бы общепринятое значение «личности» мы не имели в виду. Стоический «Бог» – это безликий закон, действующий во всем мире и управляющий всеми живыми и неживыми существами. «Этот всеобщий закон (κοινὸς νόμος) – «верный разум» (ὀρθὸς λόγος), вездесущий и тождественный Зевсу, управителю всего сущего распорядка»⁶ (DL VII, 88 = SVF I 162). Стоики называют его Богом потому, что благодаря ему возник, сохраняется и развивается вся наша вселенная. Иногда его называют судьбой, потому что все в мире происходит так, как предписано этим законом. Часто стоики называют его Логосом, подчеркивая рациональный характер этого закона и его нормативную значимость для всех сфер жизни. А еще его называют духом или душой, потому что под действием этого закона пассивная материя обретает жизнь и движение. Но этот всеобщий закон не является личностью, как не являются личностями законы физики или законы логики.

Те, кто считает стоического Бога личностью, могли бы с легкостью обосновать свою точку зрения: им достаточно было бы сослаться на пару-тройку пассажей из произведений стоиков, где присутствуют черты хотя бы одного из четырех вышеперечисленных подходов. Доказать противоположную точку зрения практически невозможно, ведь для этого придется продемонстрировать, что ни в одном из стоических текстов ни разу не используется ни один из этих четырех подходов. Даже имея на вооружении возможности электронного поиска в оцифрованных античных текстах, демонстрация *отсутствия* соответствующих идей в текстах является попросту невыполнимой задачей. Поэтому нам потребуются иная полемическая стратегия. Во-первых, я постараюсь привести косвенные доводы в пользу того, почему в произведениях стоиков не может или не должно быть ни одного из этих четырех подходов. Во-вторых, я переложу бремя доказательства на самих сторонников личностной трактовки и оценю их собственные аргументы.

1. Отсутствие *декларативного подхода* в стоических произведениях может быть обосновано достаточно просто. Подобного заявления в стоицизме просто не могло быть, поскольку само понятие личности, обозначаемое термином *πρόσωπον* или *persona*, появляется в философии только в III в. н. э. в связи с христианской тринитарной проблематикой. Во времена стоиков словом *πρόσωπον* или *persona* называлась исполняемая человеком роль: те-

⁶ Пер. А. А. Столярова (1998, 73).

атральная, социальная или судебная.⁷ Позже, в эпоху тринитарных споров христианским теологам понадобился специальный технический термин, которым можно было бы обозначить то, чего в Троице три. Тертуллиан (ок. 200 г.) предложил целый ряд возможных терминов: *gradus*, *forma*, *species* (*Adv. Prax.* 2, 4).⁸ Вдобавок, комментируя речь Премудрости в библейской книге Притчей (гл. 8), Тертуллиан называет ее «второй персоной» после «Господа» (*secunda persona*, *Adv. Prax.* 6, 1), как бы подразумевая появление второго действующего лица на сцене. Последующие латинские теологи отдали предпочтение термину *persona*; именно этим термином было решено обозначать то, чего в Боге три несмотря на единство сущности, и то, что во Христе одно несмотря на двойственность природы. В итоге Боэций (ок. 500 г.) в контексте христологической полемики формулирует первое в истории западной философии определение личности: «индивидуальная (неделимая) субстанция разумной природы»⁹ (*Contra Eutychem* III). В результате, в философский язык слово *persona*, как и само понятие личности, вошло с тем значением, которым наделила его христианская теология. Но все это случилось уже после заката стоицизма во II веке н. э., поэтому надежда отыскать у стоиков понятие личности противоречит историко-философской хронологии.

2. Попытка приписать стоикам применение *персоналистского подхода* чревата еще большим анахронизмом, чем в предыдущем случае. Если возникновение философского понятия личности отделяет от стоицизма всего лишь столетие, то персоналистский подход возникает в западной философии через тысячу лет после стоиков. Фома Аквинский в своей «Сумме Теологии» (ок. 1270 г.) берет на вооружение определение личности Боэция и снабжает его дополнительной ценностной нагрузкой. Согласно Фоме, личность – это «наисовершеннейшее во всей природе»¹⁰ (*ST* I.29.3). А «поскольку все совершенное должно приписываться Богу», то Бог является личностью в самом превосходном смысле. Помимо Бога личностями также можно назвать всех индивидов разумной природы, поскольку они также обладают особым достоинством по сравнению с безличными субстанциями. В этих рассуждениях Фомы заложено основание всех последующих направлений

⁷ Подробнее об истории термина и понятия личности см. Williams, Bengtsson 2016, §2.

⁸ Из этих трех терминов сам Тертуллиан предпочитал слово *gradus* и, например, неоднократно в трактате «Против Праксея» обозначал Святого Духа как «*tertius gradus*».

⁹ «*Naturae rationabilis individua substantia*» (Warmington 1968, 84).

¹⁰ Пер. А. А. Юдина (Еремеев, Юдин 2002, 375).

персоналистской мысли: личности, будь то божественные, человеческие или ангельские, являются основополагающими элементами всей онтологической картины. Если бы в произведениях стоиков можно было бы отыскать признаки такого подхода, то это позволило бы считать стоического Бога личностью. Однако ни у стоиков, ни у их современников, ни у других философов, живших в последующее за ними тысячелетие, мы не находим никаких проявлений персонализма.

3. Говоря об *антропоцентристском подходе* следует еще раз уточнить, что речь здесь идет не о признании сходства между людьми и Богом, и даже не о выделении неких особых отличительных черт, присущих как человеку, так и Богу. В основе антропоцентристского подхода должен лежать некий теоретический принцип, согласно которому мы можем беспрепятственно приписывать Богу или вселенной те базовые понятия, которые мы интуитивно приписали самим себе. В стоицизме описано немало сходств между людьми и Богом, например, жизнь, разум, счастье. Однако здесь важно то, приписываются ли Богу эти свойства декларативно или через антропоморфизм. Другими словами, либо стоики прямо постулируют, что Бог живой, разумный и счастливый, либо приходят к этому выводу в результате умозаключения, основанного на антропоцентристском переносе свойств. Я убежден, что стоическая философия не антропоцентрична. В подтверждение своей интерпретации я сошлюсь на свидетельство Диогена Лаэртца, который утверждает, что Бог стоиков не антропоморфен¹¹:

Бог есть живое существо, бессмертное, разумное, совершенное или же умное в счастье, не приемлющее ничего дурного, а промысел его – над миром и над всем, что в мире; однако же он не человекоподобен (*Vitae*, VII, 147).¹²

Таким образом, при рассмотрении стоического учения о природе Бога нам следует избегать антропоцентризма и не приписывать стоическому Богу человеческие качества лишь на том основании, что они присущи людям.

4. Наконец, нам остается выяснить, можно ли обнаружить в стоицизме признаки *кантианского подхода*. Несмотря на то, что стоики не использова-

¹¹ Естественно, что при работе с фрагментами стоиков не следует целиком полагаться на единичное свидетельство. Так, например, существует противоположное свидетельство Плутарха о том, что стоики полагают Бога антропоморфным: «Хрисипп утверждает, что Зевс, т. е. космос, подобен человеку» (*De comm. not.* 36, 1077d, пер. Т. Г. Сидаша [2008, 278]). Тем не менее, полагаться на данное свидетельство Плутарха было бы рискованно, так как в произведении «Об общих понятиях. Против стоиков» Плутарх полемизирует со стоиками и приводит этот тезис Хрисиппа как указание на то, что стоики в данном случае противоречат сами себе.

¹² Пер. М. Л. Гаспарова (цит. по: Лосев 1979, 313).

ли термины Питера Форреста «осознание» и «деятельность», это еще не значит, что они не выражали сходных идей при помощи иных терминов. Здесь также нужно признать, что в дошедших до нас свидетельствах об учении стоиков и в самих сохранившихся стоических произведениях можно отыскать немало отдельных высказываний, где Бог описывается как деятельный моральный субъект. Этого Бога, или Судьбу, или Зевса, или Провидение стоики нередко называют разумным, блаженным, милосердным, заботящемся о благе людей и осуществляющем справедливое управление всем миром. Если истолковать все эти эпитеты буквально, то действительно может сложиться впечатление, что речь идет о полноценной кантианской личности. Однако все подобные описания, по-видимому, являются не более чем риторическими иносказаниями, персонификациями¹³. В противовес множеству «персонифицированных» фрагментов можно привести немало количество других утверждений стоиков, в которых Бог описывается как безликая сила, как законная необходимость, жесткая детерминированность, в которой нет места произвольности или спонтанности.¹⁴ Таким образом, вопрос о том, следует ли приписывать стоическому Богу черты кантианского субъекта, должен решаться не столько на основании самих фрагментов, сколько на решении, толковать ли эти фрагменты в буквальном или же в переносном смысле.

Напоследок нам следует обратиться к тем аргументам, которые используют сами сторонники личностной трактовки стоического Бога. Мы рассмотрим аргументы Дирка Балцли (Baltzly 2003), на которого ссылается Питер Форрест, отождествляя свой «личностный пантеизм» с учением стоиков.

Аргумент 1. Бог – разумное живое существо (*DL VII, 147*), и я тоже разумное живое существо. При этом я – личность. Следовательно, Бог не может быть чем-то меньшим, чем личность (Baltzly 2003, 10–11).

В основе данного аргумента лежит невысказанная его автором персоналистская посылка о том, что быть личностью – важнее и ценнее, чем не быть ею. Если принять эту посылку, то, как было показано ранее, Бог должен быть личностью; более того, замечание о том, что и Бог, и люди – это живые разумные существа, будет лишним. Но, как мы уже отмечали, мы не находим в произведениях стоиков никаких признаков персонализма.

¹³ А. А. Столяров утверждает, что подобная мифологическая аллегоризация использовалась стоиками намеренно и рассматривалась в качестве универсального научного метода (Столяров 1995, 157).

¹⁴ Нет необходимости составлять полный список ссылок на подобные утверждения стоиков, но чтобы не быть голословным, я сошлюсь на следующие фрагменты: *SVF I 167; I 175; II 528; II 913; II 1025; II 1050c, d.*

Аргумент 2. Бог способен предаваться размышлениям, как, например, он обдумывает устройство вселенной перед ее сотворением (*SVF* II 1065). Следовательно, Бог – личность (Baltzly 2003, 11).

Данный аргумент является наиболее сильным из тех, которые приводит Балцли. Поскольку речь идет о размышлениях, которые направлены на выбор наилучшего устройства мира, то это, по-видимому, соответствует принятому нами *кантианскому* критерию деятельности личности. Однако здесь следует внести одно важное уточнение: обладает ли Бог свободой при данном выборе, или этот выбор заранее детерминирован «верным разумом»? Ведь и река выбирает себе наилучшее русло, и птицы выбирают самый эргономичный маршрут, и компьютерная программа «размышляет» над оптимизацией системы, но это не дает нам повода считать их личностями. Я полагаю, что «размышления» стоического Бога жестко детерминированы его логико-физической природой, и ни о каком свободном выборе в данном случае речь не идет, ведь единственной целью этих размышлений является создание максимально прекрасной и упорядоченной системы (Цицерон, *De nat. deor.* II 58 = *SVF* I 172).

Аргумент 3. Бог стоиков должен быть личностью, поскольку он обладает телом и умом, также как и я. Вдобавок, не будет абсурдным предположить, что мое управление собственным телом можно уподобить тому, как Бог управляет миром (Baltzly 2003, 12).

Очевидно, что стоический Бог чем-то похож на людей. Но наличие некоторых сходных свойств еще не означает полного сходства. Если бы стоики придерживались *антропоцентристского* принципа, то это позволило бы нам наделять их Бога всеми основными характеристиками человека. Но, как уже было сказано ранее, антропоцентризм не входит в набор стоических постулатов.

Аргумент 4. Согласно гимну Клеанфа (*SVF* I 537), Бог является добродетельным, он управляет миром и может рассматриваться как морально ответственный за происходящее в мире, что можно сказать только о моральном субъекте. Он способен давать людям знание, и из всего космоса только люди могут быть уподоблены Богу (Baltzly 2003, 12). Клеанф в своем гимне обращается к Зевсу как к личности. Следовательно, он считал Зевса личностью (*Ibid.*, 13).

Здесь наиболее явно видна проблема толкования персонификаций. Гимн Клеанфа – поэтическое произведение, поэтому вряд ли содержащиеся в нем заявления следует истолковывать буквально. Когда, например, православные христиане читают молитву Животворящему Кресту, в которой содержится обращение к Кресту и просьба о помощи, из этого вовсе не следу-

ет, что они считают Крест личностью. Так и молитва Клеанфа Зевсу может и, по-видимому, должна быть истолкована как образец поэтической персонализации, на основании которой не следует делать каких-либо доктринальных выводов. Более того, этот гимн заканчивается утверждением о том, что истинным почитанием Зевса является восхваление общего закона и честование справедливости. Если бы Клеанф действительно считал Зевса личностью, то он бы указал иные, традиционные способы богопочитания, такие как молитвы, поклонение или пение хвалебных гимнов.

Аргумент 5. Судьба, с которой стоики отождествляют Бога, должна иметь нарративную структуру. Личности и их мысли также имеют нарративную структуру.

Балцли даже не делает заключения из этих посылок, понимая, что утверждение о личном Боге из них никак не выводится. Более того, он и сам признает, что некоторые вещи, имеющие нарративную структуру, личностями не являются. В качестве примера он приводит книгу – книга имеет нарративную структуру, но не является личностью. Однако вслед за этим утверждением Балцли все же допускает возможность иметь «личные отношения» с книгой благодаря ее нарративной структуре (Ibid., 14). Под «личными отношениями» с книгой он подразумевает не опосредованные отношения с автором книги, а, скорее, личную привязанность к ее персонажам. Я полагаю, что здесь происходит смешивание двух разных явлений: личного отношения с кем-то и личного отношения к кому-то. Личные отношения с кем-то подразумевают участие двух личностей, а отношение к кому-то – лишь одной. Личное отношение к персонажу любимой книги означает лишь то, что личностью является сам читатель, но не вымышленный объект его привязанности. Поэтому аргумент про книгу никоим образом не доказывает личностной природы стоического Бога, даже в том случае, если человек может испытывать личную привязанность к этому безликому Богу.

Подводя итог, следует еще раз признать, что некоторые доводы сторонников личностной трактовки стоического Бога выглядят достаточно убедительными и, возможно, заслуживают более обстоятельного опровержения. К таким доводам, в первую очередь, относится описание этого Бога в терминах кантовского морального субъекта. Что же касается аргументов, основанных на переносе на Бога человеческих качеств, или на приписывании личности высшей степени достоинства, то здесь можно достаточно уверенно утверждать, что в философии стоиков не было ни антропоцентризма, ни персонализма.

Также следует отметить, что бремя доказательства лежит не на противниках, а на сторонниках личностной трактовки стоического Бога, поскольку

именно безличная концепция Бога является более естественной для пантеизма. Приходится признать, что приведенных аргументов в защиту стоического «личностного пантеизма» пока что не достаточно для отказа от традиционной безличной трактовки.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Еремеев, С. И.; Юдин, А. А., пер. (2002) *Фома Аквинский. Сумма Теологии. Часть I. Вопросы 1-43*. Киев, Москва.
- Лосев, А. Ф., ред. (1979) *Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. Москва.
- Сидаш, Т. Г., пер. (2008) *Плутарх. Сочинения*. Санкт-Петербург.
- Столяров, А. А. (1995) *Стоя и стоицизм*. Москва.
- Столяров, А. А., пер., комм. (1998) *Фрагменты ранних стоиков*. Т. 1. Москва.
- Baltzly, D. (2003) "Stoic Pantheism," *Sophia* 42(2), 3–33.
- Forrest, P. (2016) "The Personal Pantheist Conception of God," A. A. Buckareff and Y. Nagasawa, eds. *Alternative Concepts of God*. New York, 21–40.
- van Inwagen, P. (2007) "A Materialist Ontology of the Human Person," P. van Inwagen and D. Zimmerman, eds. *Persons: Human and Divine*. New York, 199–215.
- Warmington, E. H., ed. (1968) *Boethius: The Theological Tractates; The Consolation of Philosophy*. Loeb Classical Library 74. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Williams, T. D., Bengtsson, J. O. (2016) "Personalism," E. N. Zalta, ed. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Summer 2016 Edition). <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/personalism/>>

ПЕРЕВОДЫ / TRANSLATIONS

«СЛЕДЫ» ПРОШЛОГО. АРИСТОТЕЛЬ – ИСТОРИК ФИЛОСОФИИ

(С ПРИЛОЖЕНИЕМ ИЗБРАННЫХ ФРАГМЕНТОВ И СВИДЕТЕЛЬСТВ
ОБ УТРАЧЕННЫХ СОЧИНЕНИЯХ)

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

THE “RELICS” OF THE PAST. ARISTOTLE – THE HISTORIAN OF PHILOSOPHY

ABSTRACT. According to a later report (Synesius, *Calvit. Enc.* 22.85c, Aristotle, *On philosophy*, fr. 8), Aristotle thought that wise sayings are the “relics” (*enkataleimmata*) of the past art (*tekhne*), preserved thanks to their conciseness and cleverness when ancient civilization perished in a world cataclysm and, in this respect, they are valuable clues for a retrospective reconstruction of the intellectual history of Greece. Aristotle did this and, in fact, was the first to develop in his works a peculiar sense of historical consciousness, prerequisite for such a reconstruction, although some contemporary authors would contest this view. In the paper I am commenting on selected fragments of and testimonies about Aristotle’s lost works (mostly *On philosophy*, *On poets*, and *On the Pythagoreans*) and observe how he used this historical observations in his philosophical treaties, having thus paved the way to a systematic historical research, conducted by the Peripatetics in a pre-established institutional framework.

KEYWORDS: the school of Aristotle, ancient biography, doxography, the seven sages, Pythagoras, Plato, Ancient poets.

* 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).

...почему не быть мудрыми всем тем изречениям, которые Аристотель назвал следами (ἐγκαταλείμματα), оставшимися, благодаря своей краткости и разумности, после того, как вся древняя философия погибла во вселенской катастрофе? (Аристотель, *О философии*, фр. 8)

I

Человеку свойственно стремиться к знанию (*Μεταφυσικά* 980a1). Не потому ли Аристотеля так привлекает, согласно доксографам, изречение «Познай себя»? (*О философии*, фр. 1–3 Ross¹). Даже сама любовь к жизни – это проявление нашего стремления к познанию: «Ведь жизнь ценят ради возможности ощущения и, прежде всего, способности видеть; а любят эту способность в высшей мере потому, что, в сравнении с другими ощущениями, она является лишь разновидностью знания» (Ямвлих, *Протрептик* 4 = Аристотель, *Протрептик*, фр. 7 Ross). Правда, в отличие от Сократа, для Аристотеля самопознание уже не представляется важнейшей целью философии. Преследование «мудрости» включает в себя также и изучение природы и, что самое главное, представляется не индивидуальным, а коллективным делом, историю которого можно проследить вглубь веков. Мудрость накапливается: древние веками осваивали навыки и знания, теряя их в периоды катаклизмов и затем открывая заново. Аристотель пристально вглядывается в «следы» (ἐγκαταλείμματα) знаний, ведущие к древнейшим цивилизациям (*О философии*, фр. 8), погружаясь в проблематичный вопрос о влиянии восточной мудрости на греческую философию (фр. 6). Орфика, такая же далекая и древняя, упоминается в этой же связи (фр. 7). При этом, каждый раз Аристотель видит историческую перспективу и не упускает случая упомянуть об этом, очевидно, имея в виду нечто большее, нежели мифический потоп в духе Платонова *Политика*. Человеческие цивилизации переживали периоды расцвета и упадка, иногда исчезая почти полностью («как это случилось, как говорят, во времена Девкалиона», фр. 8). Выжившим после катаклизма, как и на заре человеческой истории, сначала пришлось заново осваивать самое необходимое для выживания, что придавало ценность любым выводящим на свет (φῶς) и дающим «ясность» (σάφεια) ремеслам, которые поэтому стали называться «мудростью» (σοφία). Обеспечив себя самым необходимым, люди научились изготавливать «красивое и изящное», и наилучшие достижения вызывали у них столь великое восхищение, что они

¹ Здесь и далее нумерация свидетельств об утраченных сочинениях Аристотеля дается по изданию Д. Росса (Ross 1955). Перевод избранных свидетельств публикуется ниже в этом выпуске журнала.

стали расценивать их как результат божественного вдохновения, ниспосланного богами. Ямвлих и Аристокл (у Филопона) таковыми считают музыку, поэзию, изобразительные искусства и архитектуру. Наверное, сюда же можно отнести и такие, традиционно «дарованные богами», искусства, как письмо, счет и т. д. Следующий, по представлению Аристотеля, этап восстановления цивилизации связан с организацией самого общества: человеку потребовались законы, «связывающие полис», и умение их установить также напрямую связывали с мудростью, а людей, их предложивших, стали называть мудрецами (*О философии*, фр. 8, ср. фр. 3–4 и *Протретики*, фр. 8). За установлением политической добродетели последовал рост познаний в области медицины («изучения тел»), познания природы и, по словам Ямвлиха, «геометрии, счета и других дисциплин» и, наконец, пришло время для освоения высшей мудрости, учения о первых началах. Такова общая историческая ретроспектива, причем, по сообщению Цицерона и, независимо от него, Ямвлиха (*Протретики*, фр. 8), Аристотель считал, что учитывая существенные приращения в науках, достигнутые за последнее время, в том числе и его собственными трудами, философия достигла такой степени развития, что вполне способна в ближайшее время прийти к завершению (Цицерон и Ямвлих не разделяют подобного оптимизма).

О своих предшественниках Аристотель пишет постоянно, в *Метафизике А*, в первой книге трактата *О душе* и т. д. Кроме того, он написал ряд специальных сочинений, посвященных конкретным поэтам и философам. Ни одно из них, к сожалению, до нас не дошло. В списках произведений Аристотеля упоминаются книги, в которых содержится критика Алкмеона, Ксенофана, Мелисса, Зенона и Горгия (входящий в состав *Аристотелевского корпуса* текст *О Мелиссе, Ксенофане и Горгии* Аристотелю не принадлежит), книга о пифагорейцах, выдержки из «проблем» Демокрита, книги о философии Спевсиппа и Ксенократа, выдержки из *Тимея* и сочинений Архита, выдержки из *Государства* и *Законов* Платона, а также ряд сочинений о поэтах и трагиках.²

II

Древних поэтов цитируют и Платон и другие авторы классического периода, как для подтверждения своих мыслей, так и просто для украшения речей,³

² Немногочисленные свидетельства о содержании книг *О пифагорейцах*, *О философии Архита*, *О Демокрите* и *О поэтах* публикуются ниже.

³ Например, Платон спорит с Эсхилом по поводу того, как устроена дорога в Аид (*Федон* 108a) и затем цитирует описание Тартара у Гомера (112a). Отправляясь на смерть, Сократ говорит, что «нынче меня призывает судьба, как сказал бы какой-нибудь герой из трагедии» (115a). В другом месте (*Пир* 174b–c) Сократ критикует

однако Аристотель, как показывают каталоги приписываемых ему сочинений, написал целый ряд специальных работ, посвященных различным литературным жанрам, например, *Гомеровские вопросы*, книгу о Гесиоде и, в целом, о поэтах, книги *О трагедиях*, *О пословицах* и специально об Архилохе, Еврипиде и т. д., а также составлял различные перечни, вроде списков победителей на Олимпийских, Пифийских и Дионисийских играх, должно быть имеющие значение для установления относительной хронологии. Ничего подобного до нас не дошло. Сохранились лишь первая книга его трактата о поэзии (*Поэтика*) и немногие фрагменты и свидетельства о его раннем сочинении *О поэтах*.⁴ По сообщению доксографов это последнее было написано в форме диалога, но никаких следов диалогической структуры в дошедших до нас текстах не отражено. Как бы там ни было, Аристотель снова предстает перед нами в ипостаси историка философии или, шире, культуры. Ему принадлежит уникальная история о происхождении Гомера (фр. 8). В другом фрагменте, в контексте обсуждения Еврипида, он пытается дать научное объяснение обычаю этолийцев отправляться на войну в одном ботинке (фр. 6). Размышления неоплатоников со ссылкой на Аристотеля о том, почему Платон предлагает удалить поэзию из государства (фр. 5), весьма примечательны, однако в этих сообщениях ничто не указывает на то, что наши авторы используют именно это сочинение Аристотеля. Все оставшиеся свидетельства

Гомера, который, по его мнению, неверно понял одну поговорку, в этом же диалоге Эриксимах начинает свою речь со строчки из Еврипида (177a), а Федр без устали цитирует Гесиода (178b сл.) и т. д. «Крылатые» поэтические строки собирали еще софисты и риторы для украшения речей. Например, известно, что специальную антологию литературных цитат составил Гиппий (Климент Александрийский, *Строматы* 6.15.1). Конечно, поэтические вкрапления не только украшали прозаические сочинения, но и помогали их авторам лучше выразить свои мысли. И хотя здесь можно усмотреть элементы литературной критики, все же, это вряд ли можно назвать теорией или историей литературы.

⁴ На самом деле наши авторы то говорят, что используют диалог «*О поэтах*» (фр. 1), то ссылаются на «третью книгу *О поэзии*» (фр. 1 и 8), «первую книгу *О поэтах*» (фр. 3) или «вторую книгу *О поэтах*» (фр. 11). При этом в списках сочинений Аристотеля (как у Диогена Лаэртия, так и в *Vita Menagiana*) говорится, что сочинение *О поэтах* было в трех книгах, и сам Аристотель несколько раз со ссылкой на свое сочинение о поэзии сообщает информацию, которая не содержится в известном нам тексте *Поэтики* (*Риторика* 1372a1, 1405a6, 1419b6, *Политика* 1341b4o). Отсюда следует, что имеющиеся у нас свидетельства могли быть извлечены из нескольких сочинений Аристотеля, связанных с поэзией. Новое исследование свидетельств об утраченных сочинениях Аристотеля о поэтах и поэзии готовит М. Ormaghi (Torino), однако эта работа, насколько мне известно, еще не опубликована.

носят литературно-биографический характер. Аристотель сообщает о литературных предпочтениях Эмпедокла (фр. 2) и на основе списков Олимпийских победителей уточняет время его жизни (фр. 2), приводит подробный список поэтов и их «хулителей» (фр. 7) и, наконец, рассматривает вопрос о происхождении диалога как литературного жанра (фр. 3 и 4). Оказывается, что жанр диалога трудно классифицировать (он нечто среднее между прозой и поэзией⁵) и первым писать диалоги начал не Зенон Элейский, как это обычно считается, и тем более не Платон, а некий Алексамен. Это сообщение, видимо, показалось Афиняню столь удивительным, что он привел дословную цитату из Аристотеля (фр. 3). Эти разрозненные данные не позволяют восстановить содержание сочинения *О поэтах*, кроме того, ничто не указывает на то, что это был диалог (возможно, диалогом его делала внешняя «рамка», подобная той, что отличает *Тимей* или *Законы* Платона). Тем не менее ясно, что в нем доминировала биографическая составляющая: Аристотель обсуждал происхождение того или иного поэта, время и образ его жизни, поэтические сочинения, их стиль и судьбу, приводил анекдоты и отдельные события из жизни, а также, возможно, формировал какие-то списки и каталоги. Не исключено, что все сочинение представляло собой подготовительные заметки к теоретическому исследованию литературных жанров, предпринятому в *Поэтике*, подобно тому, как многочисленные *Политики* (из которых до нас дошла лишь Афинская) могли подготовить читателя к освоению *Политики*, а *История животных* – поспособствовать лучшему пониманию более теоретических биологических трактатов.⁶

Как отмечалось выше, фрагмент 5 (Ross) проблематичен. С одной стороны, в сообщениях Ямвлиха и Прокла угадывается Аристотелева теория очищения, в его духе выраженная в биологических и медицинских терминах, с другой стороны, создается впечатление, что для того, чтобы обсуждать эту тему, неоплатоникам незачем было обращаться к утраченному сочинению *О поэтах*. О том, что критика Гомера в духе Ксенофана, Гераклита, со-

⁵ То есть диалогу присущи элементы, характерные как для поэтического произведения, так и прозаического, что не удивительно, учитывая известную мысль Аристотеля о том, что поэзия от прозы отличается не формой, а содержанием и история Геродота в стихах все же останется историей (*Поэтика* 1451b).

⁶ См. *История животных* 491a7 сл., где Аристотель отмечает, что изучение образа жизни различных животных, их характера и назначения отдельных частей должно предшествовать попытке постижения причин явлений («начинать с истории всякой вещи – это естественный метод»).

фиста Зоила и, наконец, Платона⁷ слишком одностороння, Аристотель достаточно сказал в *Поэтике*, в значительной степени восстанавливая альтернативную традицию аллегорического толкования древних поэтических текстов, должно быть восходящую еще к Теагену из Регия, Метродору и Демокриту.⁸ Об этом нам больше сказало бы утраченное сочинение Аристотеля *Гомеровские вопросы* (в шести или даже десяти книгах!), но, к сожалению, о нем сохранились лишь разрозненные свидетельства в одноименном трактате Порфирия, который дошел до нас частично в виде фрагментов в сохлжих к Гомеру (новое издание: MacPhail 2011).

Действительно, согласно Аристотелю, древнего автора легко обвинить в аморальности, однако во всех случаях это лишь часть общей картины. Для адекватной оценки литературного произведения следует, кроме этических вопросов, рассматривать еще четыре типа проблем, таких как изображение невозможного, неразумного, противоречивого и, наконец, нарушение художественных стандартов (*Поэтика* 1460b5 сл.). Произведение искусства следует оценивать по канонам, принятым для произведений искусства, а не с точки зрения бытующей в обществе морали или текущего положения дел в политике («для художественного творения убедительное невозможное лучше неубедительного возможного», 1461b11). Тогда может оказаться, что неразумные или аморальные поступки героев Гомера как раз неплохо отражают его художественный замысел. Так от Порфирия мы узнаем, что, согласно Аристотелю, местные обычаи древних народов могут сильно отличаться от наших. Например, отвратительное с нашей точки зрения поведение Ахилла, надругавшегося над телом Гектора (*Илиада* 24.15 сл.), было типично для того времени и подобное поведение до сих пор практикуется в Фессалии (Порфирий, *Гомеровские вопросы*, MacPhail 258–260; fr. 166 Rose). Ахилл был родом из Фессалии, что объясняет региональную привязку, хотя никакими альтернативными данными о подобном обычае этого региона мы не располагаем. Критика очевидным образом направлена против Платона (*Государство* 391b). С точки зрения историка Аристотель подходит и к объяснению того, почему у постели спящего Диомеда стояли копыта, воткнутые в землю (*Илиада* 10.150 сл.). Это потому, отвечает Стагирит, что Гомер всегда изображает события так, как они были в то время, и подобный обычай вообще характерен для варваров (MacPhail 284–285; fr. 160 Rose). Это место из *Илиа-*

⁷ Ксенофан, фр. 11 DK, Гераклид, фр. 42 DK, Зоил, фр. 1–19 FGrHist. Наиболее известное место у Платона – вторая и третья книги *Государства*.

⁸ Теаген, фр. 2 DK, Метродор, фр. 3–6 DK, Демокрит, фр. 25 DK (который также написал книгу *О поэмах*).

ды Аристотель упоминает и в *Поэтике* (1461a), отмечая, что так до сих пор поступают иллирийцы.

Согласно Аристотелю, история от поэзии отличается тем, что первая имеет дело с уже случившимся (τὰ γενόμενα), а вторая с тем, что может случиться (οἷα ἄν γένοιτο). В этом смысле первая повествует о единичном, а вторая касается всеобщего, причем всеобщее – это то, что подобает делать или говорить тому или иному персонажу (*Поэтика* 1451a37 сл.). Разумеется, речь идет о чисто описательной истории, «логографии», так как далее Аристотель недвусмысленно отмечает, что некоторые исторические события могут относиться к вероятному ходу вещей. Именно такой эффект достигается в повествовательной поэзии за счет придания событию цельности и «органичности» (1459a18 сл.). Верно это и не только для поэзии. Так, в *Политике* Аристотель рассказывает почему полезно собирать популярные истории о том, как людям удалось нажить состояние. К примеру, сообщается, что Фалес проявил свою мудрость в том, что, предвидя большой урожай оливок, арендовал зимой все маслобойни с тем, чтобы осенью отдать их на откуп по существенно более высокой цене. Подобным же образом может поступить и государство, оказавшееся в стесненном состоянии: для этого просто достаточно установить какую-нибудь монополию. Аристотель специально отмечает, что этот пример рассказывают о Фалесе, но рассматривать его можно и с общей точки зрения (1259a7–9). Точно так же, в другом месте и по другому поводу он оговаривается, что «если это случилось не с Сарданапаллом, то могло произойти и с кем-нибудь еще» (*Политика* 1312a3). Более того, не все социальные или культурные явления имеют или заслуживают иметь свою историю. Так, можно описать «последовательные изменения, которые претерпела» трагедия, однако комедия, «так как ее поначалу не воспринимали всерьез», не удостоилась своей истории (*Поэтика* 1449b1 сл.). Таким образом, всякое заслуживающее внимания явление имеет свое начало и свою цель, и задача состоит в том, чтобы их обнаружить, причем первое – это скорее задача историка, а вторая – философа.⁹

III

Рассуждая о своих предшественниках, Аристотель не только хронологически делит их на «древних» и «современных», но и классифицирует по роду занятий как поэтов, теологов, мудрецов, физиков, философов и т. д. Это де-

⁹ Возможно, по этой причине Аристотель уделяет так мало внимания современной ему истории: за смещением мифологии и истории у Геродота он не разглядел зарождающуюся науку о прошлом, уже оформившуюся в трудах таких писателей, как Фукидид и Ксенофонт. Подробнее см. Powell 1987, Bartky 2002, Carli 2011.

ление далеко не всегда сохраняется, так что поэт может легко стать теологом или философом (яркий пример – Эмпедокл¹⁰), а о древних говорится как о современниках (что, возможно, связано с попыткой проследить преемственность идей, к примеру, от Пифагора до Спевсиппа). Хороший пример – *Метафизика* N, 1091a33 сл. Обсуждая идеи-числа, Аристотель задает вопрос о том, как соотносятся между собой первые числовые начала и идея благого и прекрасного. Какова история этого вопроса? Верно ли, что лишь современные философы додумались до того, что «благо само по себе» – это наилучшее, или же эта мысль более древнего происхождения? И если да, то кто об этом сказал впервые? Так вот, «древнейшие из поэтов» считают, что управление миром последовательно переходит от хронологически первых начал, вроде Неба, Хаоса или Океана, к пришедшим вслед за ними и более совершенным, таким как Зевс, причем оказывается, что мнение древних поэтов совпадает с мнением некоторых «нынешних» (должно быть, философов). Разумеется, в виду имеется Спевсипп, известный своей иерархичной теорией первых начал.¹¹ Однако следующие за «древними поэтами» «теологи» уже «не обо всем рассуждают в форме мифа»: Ферекид и маги (ср. *О философии*, фр. 6), и тем более «позднейшие мудрецы», вроде Эмпедокла и Анаксагора, уже склонны считать первое порождающее начало наилучшим. И так, налицо как происхождение этой нетривиальной мысли, так и последующий прогресс философских знаний в ее отношении. Аристотель присоединяется к последним.

В *Метафизике* A, 983b сл. Аристотель привлекает мнения предшественников для обоснования своей теории о том, что первые начала, о которых рассуждают самые разные поэты, теологи, физики и философы, как прежде, так и ныне, сводятся к четырем причинам (материальной, формальной, действующей и целевой). Большинство «первых философов» усматривали в природе лишь материальную причину, таковой считая некое всегда сохраняющееся естество – одно, например, воду («древнейшие теологи» и Фалес, «основатель такого рода философии»), воздух (Анаксимен и Диоген) или

¹⁰ См. *Поэтику* 1447b15–21, где Аристотель специально отмечает то обстоятельство, что гекзаметр сам по себе не делает сочинение поэтическим («между Гомером и Эмпедоклом нет ничего общего, кроме метра»), поэтому Эмпедокл – это скорее физик, нежели поэт.

¹¹ Ямвлих в *Общей математической науке* (16.10–14, 18.9–12) сообщает, что Спевсипп отказывается приписывать «благо и красоту» единому, так как оно находится за пределами добра и зла. Лишь на уровне числа можно говорить о красивом, а о благом – лишь на уровне души. На более низких уровнях бытия добро не исчезает, однако появляется зло. Подробнее см. Falcon 2000 и Dillon 2003, 40 ff. (Диллон 2005, 53 сл.)

огонь (Гиппас и Гераклит), четыре элемента (Эмпедокл) или же бесконечное их число (Анаксагор). Хорошо, пусть всякое возникновение и уничтожение происходит из некоего неизменного субстрата, но какова причина изменения? (984a20 сл.) Некоторые решили, что сущее неизменно и движения не существует (Парменид, Мелисс, Зенон), и Аристотель, если верить Сексту Эмпирику (*О философии*, фр. 9), насмешливо назвал их *στασιώτας* и *ἀφυσίκοις*, то есть сторонниками неизменного и противниками природы, так как отрицая, что природа есть источник движения, они отвергают саму природу. Другие стремились найти источник движения в самой природе, например, приписывая двигательную природу огню (984b5). Но огонь или земля не могут сделать некоторые вещи хорошими и прекрасными, так что сама истина заставила их искать дальше. Лучший ответ нашел Анаксагор, предположив, что причиной миропорядка является некий ум, находящийся как в живых существах, так и в природе. Однако до него нечто подобное, по сведениям Аристотеля, говорил Гермотим из Клазомен, а еще до него Гесиод, который, как и Парменид, причиной движения объявил некое вождеющее начало. Эмпедокл пошел дальше и ввел еще одно движущее начало, ответственное за беспорядок и уродство. Особняком в этом описании оказались Левкипп и Демокрит (см. 985b3 сл. и единственный фрагмент из специальной книги *О Демокрите*, публикуемый ниже), также ограничившиеся двумя причинами, материальной и движущей. Рассуждение о геометрическом сочетании атомов должно было напомнить Аристотелю «так называемых» пифагорейцев, к которым он отнес всех философов, считавших началами числа и гармонические сочетания. По имени ниже упоминается лишь Алкмеон, однако сообщение о десяти небесных телах может быть отнесено к неупомянутому здесь Филолаю. Аристотель же отсылает читателя к своей работе о пифагорейцах (фрагменты которой публикуются ниже), тем самым оправдывая столь скомканный рассказ. Здесь ему важно зафиксировать тот факт, что началами у пифагорейцев оказываются те или иные противоположности, однако неясно, как их свести к обозначенным причинам, разве что предположить, что «беспредельное и единое и есть сущность того, о чем они сказываются, а значит число – это сущность всего» (987a16–17). Вершиной размышления о двух причинах оказываются учение Парменида, которое, в отличие от более грубых теорий Мелисса и Ксенофана, единое вводит как мыслимое, множественность – как чувственно воспринимаемое, а две причины или два начала, теплое и холодное, соотносит затем («образуясь с явлениями») с сущим и несущим. Вот как размышляли о причинах «более ранние философы» и некоторые «следующие за ними» (987a28).

Изучение третьей, формальной причины – это заслуга Платона. Формы (эйдосы) постулируются в качестве причин всего остального, начала же двояки: как материя – это «большое и малое», а как сущность – единое, так как числовые формы образуются из большого и малого через причастность к единому. Промежуточные математические предметы постулируются потому, что, в отличие от чувственно воспринимаемых вещей, они вечны и неподвижны; от форм же их отличает то, что они способны безгранично множиться, тогда как форма всегда единственная (987b14–21). Каковы истоки подобного учения? Платон, по мнению Аристотеля, развил пифагорейское учение, дополнив его гераклитовскими воззрениями о текучести чувственно воспринимаемого и сократическим стремлением дать определение всеобщему (987a29 сл.). Однако материальное начало при подобном подходе понимается превратно: платоники думают, что из одной материи можно получить многое, а форма (эйдос) прилагается к ней лишь единожды, однако на самом деле из данной материи можно получить лишь один стол, а придающий этой материи форму, оставаясь одним, может произвести множество столов; точно так же, женскому началу для оплодотворения достаточно одного совокупления, тогда как одно мужское начало способно оплодотворить много женских и т. д. (988a2 сл.). Возражения против академической философии Аристотель высказывает постоянно, как в известных нам сочинениях (в особенности ниже, 990b1–993a10), так и в утраченных трудах (*О философии*, фр. 10), особенно возражая против теории о том, что идеи – это числа, отличные от математических (*О философии*, фр. 11).

Итак, материальную, формальную и действующую причины предшествующие философы объяснили, хотя и не всегда отчетливо, однако «то ради чего происходит изменение» никто из них не рассматривал в качестве причины. Ведь рассуждающие об уме (Анаксагор) или дружбе (Эмпедокл) считают эти причины благом, но не в том смысле, что ради них нечто возникает или существует, те же, кто природу блага приписывают единому или сущему (Платон), благо считают причиной сущего, но не тем, ради чего оно существует или возникает (988b5 сл.). Кроме того, каждая из этих теорий вызывает многочисленные затруднения. Так, постулирующие элементы лишь для тел, явно заблуждаются, так как не учитывают существование бестелесного (988b22 сл.). Нелепо утверждать и то, что изначально все находилось в смешении, ведь природе не свойственно что угодно смешивать с чем угодно, однако если вдуматься в то, что хотел сказать Анаксагор, то его учение окажется более «созвучным нашему времени... так что хотя он и выражает свои мысли неправильно и неясно, однако хочет сказать что-то близкое к тому, что говорят позднейшие философы и что в настоящее время

более очевидно» (989a6 и 18–20, пер. М. И. Иткина). «Так называемые пифагорейцы» успешно исследуют высшие области сущего, однако их теории не годятся для рассуждений о природе, и они ничего не знают о причинах движения (990a7 сл.), что не мешает им рассуждать о движении небесных тел, разделяя, вместе с Платоном, числа-причины и чувственно воспринимаемые числа (990a30). Эту же мысль Аристотель специально подчеркивает в заключение *Метафизики α*, отмечая, что математической точности можно ожидать лишь от нематериальных предметов, тогда как для изучения материальной природы нужны иные методы (995a15–17).

Значит, заключает Аристотель, ни один из философов не был в состоянии найти какую-либо иную причину, кроме тех, что указаны в начале и свою задачу видит в том, чтобы довести это учение до совершенства и разрешить связанные с ним затруднения (988b18 сл. и 993a12 сл.).

Ретроспектива прекрасно обрисована, хотя читателя, конечно, не покидает вопрос: действительно ли Фалес, Эмпедокл или Парменид стремились решить те задачи, которые им приписывает Аристотель?

Эту проблему не обошел ни один из современных историков античной философии. Гарольд Чернисс знаменит подробным критическим анализом источников ранней греческой философии (Cherniss 1935), Платона и Академии (Cherniss 1944), Плутарха (Cherniss 1976) и др. Свой подход к Аристотелю как историку философии он хорошо сформулировал в лекции 1951 г.:

К сожалению, позднейшая философия серьезно ограничила и, в определенном смысле, лишила нас прямого доступа к досократикам. До нас не дошло ни одного цельного сочинения досократического философа, и большая часть доступных нам отрывочных и разрозненных фрагментов сохранилась потому, что философы, жившие после Сократа, цитировали их в своих диалектических целях, или потому, что позднейшие комментаторы этих философов цитировали их для того, чтобы прояснить некоторые из утверждений о досократиках, которые они обнаруживали у комментируемых авторов (Cherniss 1951, 319).

Как следствие, продолжает Чернисс, все дошедшие до нас прямые цитаты из произведений ранних греческих философов, в той или иной степени, представляют собой результат их истолкования, переработки или адаптации Платоном, Аристотелем, стоиками, скептиками или другими античными авторами с целью включения в собственный философский дискурс, причем, древнейший очерк досократической философии, восходящий к Теофрасту, не лишен этого недостатка, так как в составленной им «истории философии» досократики описываются не только, что естественно ожидать, в полном согласии с общей перипатетической картиной развития философской мысли, но и в соответствии с той конкретной интерпретацией, кото-

рую можно найти у Аристотеля. Единственным надежным лекарством в этой ситуации могло бы стать внимание к контексту: если мы поймем по какому поводу и с какой целью тот или иной автор цитируется или истолковывается позднейшим писателем, то у нас появится надежда адекватно оценить то или иное свидетельство, а также понять, можно ли ему доверять. Но проблема как раз в том, что доксография этого контекста уже лишена. Доксографы перечисляют мнения своих предшественников как если бы это были ответы на один и тот же вопрос, кем то до них поставленный. Именно так устроена первая книга *Метафизики*, оказавшая затем, через Теофраста, определяющее влияние на формирование нашего представления об истории философской мысли. Конечно же, Аристотель был вправе усматривать истоки своей собственной теории о четырех причинах в трудах своих предшественников, и его оптимизм по поводу того, как далеко он, по сравнению с ними, продвинулся в решении этой проблемы, также оправдан. Однако наивно полагать, что нарисованная им картина исторична и что все эти философы, от Фалеса до Платона и Академии действительно решали задачу, сформулированную Аристотелем. Аристотель искажает мотивы и намерения своих предшественников, как в угоду своей теории, так и из полемических соображений.¹² Так, например, еще для Платона Фалес был одним из семи мудрецов и знатоком различных практических наук (*Протагор* 343a), Геродот (*История* 1.74, 75 и 170) писал о его политических и астрономических достижениях, а Аристофан (*Облака* 180, *Птицы* 1009) считал его величайшим геометром. Не исключено, что он действительно придерживался точки зрения, нашедшей отражение у Гомера, Гесиода и орфиков, согласно которой Океан был прародителем всех богов, и вряд ли от него ускользнуло, что влага – это основа жизни и что магнит обладает уникальным свойством притягивать железо и т. д. Но ведь все это совершенно никак не обосновывает вывод Аристотеля о том, что, как и малозначительный в сравнении с нашим мудрецом Гиппон, Фалес считал, что все происходит из воды (*Метафизика* 984a). Маловероятно, что Аристотель располагал какими-то уникальными знаниями о Фалесе, которые не нашли никакого отражения в античной литературе.¹³ Скорее всего, «первый философ» Фалес был

¹² Отмечу, что это обстоятельство не ускользнуло и от древних авторов: вспомним ремарку неоплатоника, согласно которому Аристотель настолько резко был настроен против теории идей, что не переставал критиковать ее, «даже рискуя подвергнуться обвинению в том, что он делает это исключительно из любви к спору (φιλονεικίαν)» (*О философии*, фр. 10).

¹³ Отсюда его осторожный тон и постоянные оговорки, совершенно чуждые, к слову сказать, Теофрасту и последующим доксографам: «Так то, что для Аристоте-

сконструирован Аристотелем для того, чтобы на его примере продемонстрировать ошибочность теории, все выводящей из одной причины. Аналогичные аргументы можно привести в связи с Анаксимандром, Анаксименом, Гераклитом, Парменидом, пифагорейцами и т. д., и хотя в конкретных случаях Чернисс не раз смягчает свою позицию, основной вывод остается неизменным:

Все подобные объяснения по преимуществу основаны на рассуждениях по аналогии, достоверность коих крайне сомнительна, а также на утверждениях поздних греческих писателей, которые представляют собой скорее гипотезы и спекуляции, нежели исторические свидетельства (Cherniss 1951, 321).

С этим утверждением трудно не согласиться, хотя, конечно, Аристотель в этом отношении ничем не отличается от любого добросовестного критика, как древнего, так и современного, ведь, истолковывая со своей точки зрения какого-нибудь автора, никто из нас не предполагает, что наше полемическое сочинение в будущем окажется единственным источником сведений о критикуемом писателе.

В своем подробном исследовании Теофраста Дж. Мак-Диармид (McDiarmid 1953) в полной мере следует методологии Чернисса и даже усиливает его позицию, к примеру, считая очевидным то, что Чернисс высказывал лишь в качестве предположения (эти случаи специально отмечает Stevenson 1974). В частности, мы читаем:

Аристотель вообще не интересуется историческими фактами. Он создает свою философскую систему, и предшественники ему нужны лишь в качестве материала для достижения этой цели. Он верит, что его система окончательна и всеобъемлюща, так что все ранние мыслители могут быть просто сгруппированы в соответствии с ней, а их теории переформулированы в ее терминах. Будучи убежден в этом, он, не сомневаясь, модифицирует и искажает не только отдельные детали воззрений своих предшественников, но и их фундаментальные подходы, артикулируя те импликации, которые их доктрины могли иметь для него, но не для авторов этих доктрин. Его метод работы с предшественниками – заставить их спорить друг с другом. Каждый спор затем разрешается путем формулирования одной из его теорий, а группирование и настрой (sentiments) предшественников варьируются в зависимости от заранее predetermined решения в каждом споре. Так что, историческая ценность его комментариев не отличается постоянством; бессмысленно даже говорить о какой-то конкретной Аристотелевской интерпретации (McDiarmid 1953, 86).

Так что, продолжая наш пример,

ля было лишь конъектурой, основанной на традиции сомнительного происхождения, у них превратилось в исторический факт» (McDiarmid 1953, 93).

...если Фалес и говорил о том, что все вещи происходят из воды, он не мог считать воду началом в том смысле, в каком это слово употребляют Аристотель и Теофраст. Так что вся доксографическая традиция о его начале испорчена в первом же ее источнике анахронизмом – анахронизмом, который вводит в еще большее заблуждение, будучи извлечен из оригинального контекста (McDiarmid 1953, 92).

Имеется в виду Симпликий, комментирующий *Физику* Аристотеля и переписывающий уже недоступные ему мнения физиков Теофраста на основании тех сведений, которые он извлек из комментария Александра Афродисийского (которому Теофраст, возможно, также не был доступен). Ситуация показалась невыносимой У. Гатри, который написал специальную статью против Чернисса и его сторонников (Guthrie 1957), стремясь не только реабилитировать Аристотеля (что само по себе, конечно, избыточно, так как никто ведь не сомневается в том, что Аристотель – это один из величайших философов всех времен, а Теофраст или, через много столетий после них, Симпликий – грамотные и талантливые его последователи), но и пресечь, пока не поздно, набирающую силу гиперкритическую тенденцию в отношении источников ранней греческой философии. Этот путь ему кажется тупиковым, как с методологической (ведь если строго следовать этой тенденции, то придется просто признать, что о досократиках, как, впрочем, и о ранних стоиках и многих других школах античной философии, нам ничего достоверно не известно), так и с практической точки зрения (Чернисс и его сторонники, безусловно, существенно улучшили наше представление об античной философии, но их реконструкции не всегда корректны).

Гатри напоминает читателю, что Аристотель был не только великим философом, но и ученым, который сознательно и систематично изучал политическое устройство разных полисов, нравы и обычаи разных народов, поэзию и различные естественные науки от биологии до метеорологии. Ведь не зря же он, если верить нашим источникам, составил специальные работы о философах, как древних, так и современных. Разве эти подготовительные сочинения не показывают его интерес к истории? Кроме того, Аристотель не скрывает своих намерений от читателей (Гатри упоминает *Метафизику* 999b11–19 и *О небе* 294b30 сл.), не проповедует свою теорию с упорством евангелиста и, в целом, выказывает своим предшественникам больше уважения, нежели некоторые современные его критики:

... честность, с которой он ставит свою задачу, является лучшей гарантией того, что он не искажает их воззрения неподобающим образом. Современный интерпретатор, именно потому, что он не думает о своих философских предпосылках, с еще большей вероятностью может неосознанно оказаться под их влиянием; и абсурдно думать, что мы, не будучи философами, не исходим из

философских предпосылок. Ведь только философ, сознательно обрисовавший свое представление о вещах, способен лучше других оградить себя от предрассудков своего времени (Guthrie 1957, 37).

Еще раз вернемся к Фалесу. При каждом упоминании о нем Аристотель оговаривается: он сказал, что вода – это начало, возможно, сформировав эту идею на основании наблюдения о том, что всякое питание влажное (*Метафизика* 983b21); считается, что Фалес утверждал, будто земля покоится на воде (*О небе* 294a29); на основании того, что известно о нем, можно заключить, что Фалес также считал душу некой движущей способностью, ведь он говорил, что магнит имеет душу, так как движет железо (*О душе* 405a19); некоторые полагают, что душа смешана со всем: может поэтому Фалес и думал, что все полно богов (*О душе* 411a6–8). Вспомним также вышеупомянутое сообщение о Фалесе из *Политики* 1259a7–9, где Аристотель приводит рассказ о нашем мудреце в качестве типичного случая. Примеры можно умножить. Разве все это не показывает, что Аристотель очень внимательно относился к своим источникам, строго разделяя полученные им сведения (Фалес делал физиологические наблюдения о влажности пищи и пищеварении, удивлялся свойствам магнита и считал, что земля плавает на воде и т. д.) от его собственных выводов (поэтому он считал воду началом, поэтому душа все движет и везде проникает)? Так что, продолжает Гатри, можно пойти дальше Чернисса и сказать, что для понимания того или иного свидетельства о его предшественниках нужно разобраться не только с контекстом высказывания Аристотеля – необходимо понять его философский и исторический подход во всей его полноте и разнообразии! Если бы Аристотель приравнивал Фалеса к поэтам и теологам, то не назвал бы его «основателем такого рода философии». Справедливо или нет, но он разглядел в его лице начало нового этапа в комплексном процессе освоения человеком мудрости. Следовательно,

В качестве историка Аристотель нередко ошибается, однако он заслуживает менее универсального осуждения нежели в данный момент может сподобиться. Слишком поспешный отказ от некоторых из его суждений принесет меньше пользы, чем благожелательный анализ, если мы все же желаем через его сознание проникнуть в разум его предшественников (Guthrie 1957, 41).

Общие оценки редко конструктивны и вряд ли помогут нам решить заранее, заслуживает ли доверия то или иное сообщение Аристотеля о его предшественниках (Stevenson 1974, 141). История философии за последние полвека прошла немалый путь и проделана большая работа по изучению

доксографических источников,¹⁴ но все же, как заметил еще В. Йегер, мы должны признать, что Аристотель первым из известных нам философов не только представил собственное учение, но и попытался определить свое место в истории, заложив тем самым основание для нового типа философского мышления (Jaeger 1962, 3). Для этого ему пришлось найти способ точнее определить содержание формирующейся философской «дисциплины»: «Даже любитель мифа в некотором смысле философ, так как миф создается на основе удивительного» (982b18–19), а всякое стремление человека объяснить происходящее следует рассматривать как шаг на пути к «мудрости». Наконец, Аристотелю очевидно, что мудрость накапливается («сначала люди удивлялись тому, что сразу же вызывает недоумение... постепенно продвигаясь к более важному, например, вопросу о фазах Луны», 982b14–16), и процесс ее накопления является коллективным делом. Именно по этой причине, во-первых, изучение мнений предшественников может и должно стать частью научного метода¹⁵ и, во-вторых, успех в этом предприятии обеспечивает хорошая организация научной школы.¹⁶

¹⁴ Что значительно прояснило, как мы надеемся, общую картину развития античной философской мысли и позволило современным авторам поместить Аристотеля в подобающий контекст (хотя во многих случаях по-прежнему сколько исследователей, столько и мнений). См. Huxley 1974 (Аристотель и биография), Palmer 2000 (Аристотель и древние теологи), Dillon 2002 (Аристотель и Древняя Академия), Mansfeld 1990, особ. I, II и V (диалектичность Аристотелевского метода, см. также краткую сводку результатов: Mansfeld 1999), Collobert 2002 (исторический метод Аристотеля и телеология), Жмудь 2002 (формирование подходов к истории науки в перипатетической школе) и др.

¹⁵ Изучению этого вопроса мы планируем посвятить специальную работу.

¹⁶ Ученики Аристотеля хорошо это понимали, о чем свидетельствуют, например, красноречивый рассказ Дикеарха о разделении труда в Академии (Филодем, *История академиков* PHercl. 1021, col. Y.1–10 Gaiser = Дикеарх, фр. 46B, Афонасин 2016, 279–280).

АРИСТОТЕЛЬ

ИЗБРАННЫЕ ФРАГМЕНТЫ И СВИДЕТЕЛЬСТВА ОБ УТРАЧЕННЫХ СОЧИНЕНИЯХ¹

ПРЕДИСЛОВИЕ ПЕРЕВОДЧИКА

Восприятие Аристотеля в античности формировалось в том числе и на основе его утраченных сочинений. Поэтому адекватное представление об аристотелевской традиции не может быть сформировано без их освоения. Однако на этом пути исследователь сталкивается с многочисленными сложностями. Прежде всего, проблематичны наши источники. Цицерон, Плутарх, Секст Эмпирик, Афиней, Диоген Лаэртский, Александр Афродисийский, Порфирий, Ямвлих, Сириан, Прокл, Филопон и др. греческие и латинские писатели – все они охотно обращаются к разнообразным, в том числе и несохранившимся произведениям Аристотеля, как для того, чтобы прояснить отдельные места известного нам *Аристотелевского корпуса*, так и для того, чтобы развить свои собственные мысли, нередко коренным образом расходящиеся с перипатетическими учениями. Каждый из них решает свою задачу и, за редким исключением, никто из них не стремится объяснить аутентичную позицию Аристотеля. Дословные цитаты из Стагирита также почти не встречаются и даже то, что в некоторых случаях выглядит как прямая речь, в действительности может оказаться литературной имитацией или даже сознательной подделкой. В этом смысле можно утверждать, что мы практически не располагаем фрагментами утраченных сочинений Аристотеля и сохранение этого названия – это лишь дань традиции. Доступные нам тексты лучше определить как свидетельства, что, конечно, не умаляет их исторической значимости.

Публикуемые ниже отрывки призваны дополнить высказанные выше соображения об Аристотеле как историке философии. Прежде всего, это относится к таким утраченным сочинениям Аристотеля, как трактаты «О пифагорейцах», «О философии Архита» и «О Демокрите» и диалог «О поэтах». Кроме того, для наших целей важны отдельные свидетельства о философских сочинениях Аристотеля, таких как «Протрептик» и «О философии».

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке Российского научного фонда «Наследие Аристотеля как конституирующий элемент европейской рациональности в исторической перспективе» (проект № 15-18-30005, Институт всеобщей истории РАН).

В основу данной подборки свидетельств о несохранившихся произведениях Аристотеля положено издание Дэвида Росса. Первой указана нумерация фрагментов по Россу (Ross 1955). В скобках указывается соответствующий фрагмент из третьего издания Розе (Rose 1886). В некоторых случаях издания Росса и Розе расходятся. От третьего издания Розе отличаются и более ранние издания его труда (Rose 1870 и др.), в этой работе не использующиеся. Оригинальные греческие и латинские тексты по-новому систематизированы в более современном монументальном собрании О. Жигона (Gigon 1987), который также предпочитает свою нумерацию. Заслуживают внимания и комментированные переводы фрагментов на современные языки: Ross 1952, Laurenti 1987, Flashar 2006, Caeiro 2014 и др.

Е. В. Афонасин

ПРОТРЕПТИК

8 Ross (53 Rose)

Цицерон, *Тускуланские беседы* 3.28.69: Аристотель, критикуя древних (veteres) философов, считавших, что благодаря их усилиям философия достигла совершенства, сказал, что они были либо глупцами, либо зазнайками, в то же время заметив, что, учитывая то приращение (accessio), которое достигнуто в последние годы, философия действительно в скором времени придет к завершению.²

Ямвлих, *Об общей математической науке* 26, 83.6–22 Festa: Точное исследование относящегося к истине (ἡ περὶ τὴν ἀλήθειαν ἀκριβολογία) – это, следует признать, самое недавнее занятие. Ведь после губительного катаклизма людям приходилось скорее помышлять (φιλοσοφεῖν) о пище и самом необходимом для выживания; когда жизнь их улучшилась они задумались об искусствах, приносящих удовольствие, таких как музыка; и лишь после того, как они получили больше, чем было необходимо для жизни, они начали заниматься философией (φιλοσοφεῖν). И теперь, занимающиеся исследованиями в сферах геометрии, счета (τοὺς λόγους) и других дисциплин (παιδείας), начав с малого за короткое время достигли продвижения, какого не достигал ни один народ ни в каком из искусств. И в то время, когда другие люди поощряют искусства, публично их восхваляя и вознаграждая мастеров, мы не только не призываем заниматься всем этим, но и нередко воздвигаем препятствия на их пути. И все же, им удалось далеко продвинуться в своих науках, так как они наиболее значительны по природе (τῇ φύσει ἐστὶ πρεσβύτατα), а то, что появляется последним, становится первым по сути и благодаря своему совершенству.

² Хотя высказывание Цицерона довольно нейтрально, ясно, что Аристотеля он считает таким же зазнайкой, далее, вместе с Теофрастом, сожалея, что природа отпустила человеку столь малый срок, явно недостаточный для того, чтобы достигнуть совершенного знания.

О ФИЛОСОФИИ

1 Ross (1 Rose)

Плутарх, *Против Колота* 118С: Самой божественной надписью в Дельфах считалось знаменитое изречение «Познай себя». Именно оно, как сообщает Аристотель в платонических сочинениях,³ побудило Сократа сомневаться и вопрошать.

2 Ross (2 Rose)

Диоген Лаэртский 2.23: Аристотель сообщает, что он [Сократ] отправился в Дельфы.

3 Ross (3 Rose)

Порфирий (Стобей, *Антология* 3.21.26): Что представляет собой и кому принадлежит священное изречение в Дельфах, которое предписывает каждому, стремящемуся получить что-либо от бога, сперва познать себя? ...или же еще до Хилона оно было начертано в храме, который был воздвигнут вместо храма из перьев (πτέρινόν)⁴ и храма из бронзы, как сообщает Аристотель в своем сочинении *О философии*.⁵

4 Ross (4 Rose)

Климент Александрийский, *Строматы* 1.14.61.2: Изречение «Ничего слишком» приписывают Хилону Лакедемонянину... Что касается изречения «Поручившись за кого-либо, жди беды», то Клеомен⁶ в своей книге о Гесиоде пишет, что ранее всех об этом говорил Гомер: *Всегда неверна за неверных порука*.⁷ В школе Аристотеля считают, что это изречение принадлежит Хилону, а Дидим приписывает его Фалесу.

5 Ross (5 Rose)

Большой этимологик, 722.16–17 Sylburg, слово «софисты»: В собственном смысле «занимающиеся софистикой». Однако, Аристотель называет софистами семерых мудрецов.⁸

³ То есть в диалогах.

⁴ Согласно Павсанию (*Описание Эллады*, 10.5.9), второй храм в Дельфах был сделан пчелами из воска и перьев.

⁵ По сообщению Климента Александрийского (*Строматы* 1.14.60.3), изречение «Познай себя» многие приписывают Хилону, однако Хамелеон предпочитает в качестве автора называть Фалеса, тогда как Аристотель возводит его непосредственно к самой Пифийской жрице. Ранее в том же отрывке из Стобея Порфирий упоминает мнение Клеарха, согласно которому, изречение получил Хилон, когда спросил жрицу о том, что человеку познать лучше всего. Подробнее о Хилоне см. статью Кочерова (2017) в этом выпуске журнала.

⁶ Возможно, философ-киник.

⁷ *Одиссея* 8.351.

⁸ В *Риторике* (1398b) со ссылкой на Алкидама Аристотель сообщает, что всякий город прославляет своих «мудрецов»: жители Пароса славят Архилоха, хиосцы славят Гомера (хотя он родом не оттуда), жители Митилен – Сапфо, спартанцы –

Диоген Лаэртий 1.8: Аристотель в первой книге своего сочинения *О философии* говорит, что маги даже древнее египтян и что, по их представлению, существует два начала, добрый даймон и злой даймон: имя первому – Зевс и Оромазд, а второму – Аид и Ариман.⁹

Плиний, *Естественная история* 30.3: Магическое искусство, вне всяких сомнений, восходит к Зороастру из Персии, и большинство с этим согласны. Однако не ясно, был ли только один Зороастр или же после него еще один. Евдокс, утверждавший, что это была известнейшая и наиболее спасительная из всех философских школ, сообщает, что этот Зороастр жил на шесть тысяч лет ранее смерти Платона. Аристотель с этим согласен.¹⁰

Хилона, италийцы – Пифагора, а жители Лампсака публично похоронили Анаксагора, хотя он и был чужестранцем, и далее добавляет: афиняне процветали благодаря законам Солона, спартанцы – Ликурга, а в Фивах лучшие люди приобщились к философии лишь после того, как город начал процветать. Сохранилось уникальное свидетельство о том, что Алкидам был, возможно, одним из немногих предшественников Аристотеля в деле установления философской традиции: в своей *Физике* этот автор сер. IV в. до н. э. писал, что Зенон и Эмпедокл одновременно учились у Парменида, однако затем отошли от него; Зенон занялся философией сам по себе, а Эмпедокл приобщился к Анаксагору и Пифагору, стараясь развить физические исследования первого и образ жизни второго (Диоген Лаэртий 8.56).

⁹ Фундаментальное исследование зороастризма в античной литературе: De Jong 1997. Специально об Аристотеле и зороастризме: Chrout 1973 (глава 16).

¹⁰ Аристотель считал, что Зороастр жил в незапамятные времена. Однако, в эллинистический период сформировалась легенда о том, что у халдея Зараты (также называемого «Зороастром») учился Пифагор: «Однако Диодор Эретрийский и музыковед Аристоксен утверждают, что Пифагор отправился к халдею Зарате (*Ζαράταν τὸν Χαλδαῖον*) и что именно он объяснил ему, что все в мире обусловлено двумя причинами, отцом и матерью, причем отец – это свет, а мать – тьма...» (Ипполит, *Опровержение всех ересей* 1.2.12 сл., ср. 6.23.2). Аналогично, согласно Клименту Александрийскому (*Строматы* 1.69.6–70.1): «Пифагор увлекался учениями персидского мага Зороастра, а последователи секты, основанной [гностиком] Продиком даже уверяют, что у них есть тайные книги этого автора. Александр в своем сочинении *О пифагорейских символах* пишет, что Пифагор учился у ассириянина Зараты...». Видно, что Зарата отличается от пророка Зороастра, жившего в незапамятные времена и регулярно упоминаемого именно в этом качестве. Кроме нашего фрагмента см: Климент, *Строматы* 1.133.1 (Зороастр в списке реальных и легендарных персонажей), 3.48.3 (о магах в целом), 5.103.2 (где Эр из *Государства* Платона идентифицируется с Зороастром); Ипполит, *Опровержение всех ересей* 5.14.8 (цитата из фантазмагорической гностической книги). Плутарх (*О сотворении души в Тимее*) сначала упоминает Зарату в качестве учителя Пифагора (1012E), а затем (1026B) отсылает к Зороастру, авто-

Плутарх, *Об Изиде и Озирисе*, 370с: Халдеи утверждают, что из планет, которые они называют богами рождения (γενεθλιους), две благотельные, две вредоносные, а остальные три промежуточные и нейтральные...¹¹ Аристотель одни называет формой, другие – лишенностью.¹²

7 Ross (7 Rose)

Филопон, *Комментарий к О душе Аристотеля* 186.24–26: Аристотель говорит «так называемые» потому, что поэмы, как считается, не принадлежат Орфею; Аристотель сам говорит об этом в книгах *О философии*. Мнения, изложенные в них, принадлежат Орфею, и Ономакрит, как считают, изложил их в стихах.

Цицерон, *О природе богов* 1.38.107: Аристотель утверждает, что поэта Орфея никогда не было, пифагорейцы же приписали эти поэмы Керкону.¹³

8 Ross (13 Rose)

Синесий, *Encomium calvitii* 22.85с: ...если пословица – это нечто мудрое; и почему не быть мудрыми всем тем изречениям, которые Аристотель назвал следами (ἐγκυαταλείμματα), оставшимися, благодаря своей краткости и разумности, после того, как вся древняя философия погибла во вселенской катастрофе?¹⁴

ру мифа об Оромазде и Аримане, который жил за 5000 лет до Троянской войны (*Об Изиде и Озирисе* 369D–E). Очевидно, что наши авторы проводят различие между древним пророком и учителем исторического Пифагора. Забавно, что арабские авторы впоследствии на этом основании заключили, что пророк Зороастр жил в VI в. до н. э., что, конечно же, неверно (Kingsley 1990, 260): Пифагор, согласно системе Аполлодора, достиг расцвета во времена тирана Поликрата (то есть ему было сорок ок. 532–529 гг. до н. э.). Значит, он родился в 570 г., и эта дата была принята средневековыми арабскими авторами в качестве доказательства того, что Зороастр «появился» за 258 лет до эры Селевкидов. Этот сюжет я подробно рассматриваю в статье Afonasin 2017.

¹¹ Далее Плутарх вспоминает, что благотельные планеты греки обычно связывают с Зевсом, а вредоносные – с Аидом, что согласуется с сообщением Диогена Лаэртия, хотя ссылка на Аристотеля здесь достаточно отдаленная.

¹² Плутарх утверждает, что это мнение разделяют все философы, каждый со своей точки зрения, – Гераклит, Эмпедокл, пифагорейцы, Аристотель и, наконец, Платон (там же, 370E–F). Вряд ли в данном случае он имеет в виду какое-то конкретное сочинение Аристотеля.

¹³ Имеется в виду Керкоп(с), современник, по свидетельству Диогена (2.46), Гесиоду (DK 15). Истоки орфической литературы подробно описывает West 1983 (особенно, первая глава). Об орфике и пифагорейцах см. Жмудь 2012, 192 сл. (который не во всем согласен с Уэстом).

¹⁴ Контекст сообщения показывает, что Филопон пересказывает общую идею, полученную из вторых рук и лишь отдаленно связанную с сочинением Аристотеля.

Филопон, Комментарий к *Введению в арифметику* Никомаха 1.1: [После замечания, что мудрость (σοφία) этимологически связана с ясностью (σάφεια) и светом (φῶς).] Поэтому, как говорит Аристотель, умопостигаемые и божественные предметы, хотя они и наиболее ясные по своей природе, нам кажутся темными и тусклыми из-за телесного тумана, который окружает нас. По этой причине люди считают мудростью то знание, которое выводит их на свет. Так как мы постоянно используем слова «мудрость» и «мудрый», не следует забывать об их многозначности. Древние понимали их пятью способами, как об этом пишет Аристокл в десяти книгах *О философии*.¹⁵ Ведь следует знать, что люди гибнут разными способами – от болезни и голода, из-за землетрясений и войн, или по другим причинам, но, кроме того, из-за более ужасных катаклизмов, подобных тому, который случился, как говорят, во времена Девкалиона...¹⁶ Выжившим пришлось заботиться о самом необходимом – молотить пшеницу, пилить и делать другие полезные вещи; и они назвали «мудростью» навыки, открытые для того, чтобы обеспечить самое необходимое для жизни, а мудрецами – тех, кто обладал этими навыками. Открыли они и искусства «по подсказке Афины» – искусства, не ограничивающиеся только необходимым для жизни, но направленные на изготовление красивого и изящного; их люди также называли мудростью, как, например, в стихах: «Мудрый ремесленник сомкнул их»¹⁷ и «хорошо разумея по подсказке мудрой Афины».¹⁸ Ведь по причине величия открытий они приписывали эти познания божеству. Затем они обратились к политике и изобрели законы, связующие полис, и эти познания они также назвали мудростью. Именно таковы семь мудрецов: они были людьми, постигшими политическую добродетель.¹⁹ Затем они пошли далее и обратились к телам и природе,

¹⁵ Росс заменяет стоящее в тексте имя перипатетика II в. н. э. Аристокла из Мессены (также, согласно Суде (А 3916), написавшего книгу *О философии*) на Аристотеля. Это не вполне корректно, однако, учитывая сообщение Ямвлиха (Аристотель, *Протрептик*, фр. 8, выше), схему автор этого места определенно заимствовал у Аристотеля. Кроме того, аналогичным образом сам Аристотель рассуждает в *Метафизике* (1074b1–10). Описав теорию эпициклов Евдокса и Калиппа, он отмечает, что еще с древнейших времен светила считались богами, а знание о них было облечено в форму мифов для того, чтобы внушить людям к их выгоде уважение к законам. Причем, это знание изобреталось неоднократно и снова погибало, поэтому современное знание можно считать остатками (λείψανα) прошлого.

¹⁶ Далее Филопон рассказывает историю о мифическом потопе, в результате которого спаслись лишь немногие. Так, Дардана смыло потоком в Самофракии и унесло туда, где находится Троя (цитируется Гомер, *Илиада* 20.215–18).

¹⁷ Ср. Гомер, *Илиада* 23.712 (имеются в виду стропила, возведенные строителем).

¹⁸ Ср. Гомер, *Илиада* 15.412, *Одиссея* 16.233.

¹⁹ Эту идею подробно развил ученик Аристотеля Дикеарх (фр. 36–38 Mirhadi), который также считал, что мудрость в те века была связана со свершением добрых дел и различными практическими познаниями, в основном, полезными для поли-

которая их оформляет, и называли это наукой о природе, а людей, ее постигших, мудрыми благодаря их знанию природы. Наконец, в-пятых, они приложили это слово к божественному, надмирному и совершенно неизменному, и назвали это знание высшей мудростью.

9 Ross

Секст Эмпирик, *Против физиков* 2.45–46: Одни говорят, что движение существует, другие это отрицают... а именно, последователи Парменида и Мелисса, которых Аристотель назвал «сторонниками неизменного» (στασιώτας) и «противниками природы» (ἀφυσίκοις);²⁰ «сторонниками неизменного» потому, что они настаивают на неподвижности сущего, а «противниками природы» потому, что природа – это источник движения, так что утверждая, будто ничто не движется, они отвергают саму природу.

10 Ross (8 Rose)

Филопон, *О вечности мира*, 31.17 (из Прокла): Ничто у Платона этот человек [Аристотель] не отвергал столь яростно, как учение об идеях (τὴν τῶν ἰδεῶν ὑπόθεσιν), причем не только в своих логических сочинениях... но и в этических... и физических... и более всего в своей *Метафизике*... и в диалогах, где он ясно заявляет, что не может согласиться с этим учением (δόγμα), даже рискуя подвергнуться обвинению в том, что он делает это исключительно из любви к спору (φιλονεικίαν).²¹

11 Ross (9 Rose)

Сириан, *Комментарий к Метафизике Аристотеля* 159.33–160.5: Аристотель сам признает, что ничего не сказал противоречащего теориям платоников, и совершенно не в силах следовать за понятием идеальных чисел, если их отличать от математических, о чем свидетельствуют его собственные слова из второй книги сочинения *О философии*: «Так что если идеи – это число другого типа, не математическое, то мы не сможем получить о нем никакого знания; ведь кому из обычных людей известно о других числах?».²² Так что на самом деле в этом опровержении он обращался к большинству, которое не знает о других числах, кроме

са. По его мнению, «они были просто разумными людьми и законодателями» (Диоген Лаэртий 1.40). См. Афонасин 2017, 274–275.

²⁰ Буквально: «неподвижниками» и «а-природниками». Первый термин имеет также политическое значение: στασιώτης – это сторонник определенной политической группировки, и этот смысл также мог подразумеваться: элеаты сравнивались с политическими консерваторами, противящимися естественным изменениям.

²¹ Эту мысль комментаторы Аристотеля повторяют неоднократно. См., напр., Плутарх, *Против Колота* 115В–С и свидетельства об утраченном сочинении Аристотеля *Об идеях* (ниже).

²² «ὥστε εἰ ἄλλος ἀριθμὸς αἰ ἰδέαι, μὴ μαθηματικὸς δέ, οὐδεμίαν περὶ αὐτοῦ σύνεσιν ἔχομεν ἄν. τίς γὰρ τῶν γε πλείστων ἡμῶν συνήσιν ἄλλον ἀριθμὸν;»

тех, что составлены из единиц, и даже не приблизилось к постижению учения этих божественных мужей.

Аристотель, *О душе* 404b16–24: Точно так же и Платон в *Тимее* составляет душу из элементов. Ведь подобное, по его словам, познается подобным, а вещи состоят из начал. Аналогично, в сочинении *О философии*²³ было определено, что само по себе живое существо составлено из самой по себе идеи единого (αὐτὸ μὲν τὸ ζῶον ἐξ αὐτῆς τῆς τοῦ ἑνὸς ιδέας), вкупе с первичной длиной, шириной и глубиной, и что все остальное составлено подобным же способом. Он выразил это и по-другому: ум – это единица, знание – двойца (поскольку она движется без отклонений от одной точки к другой), мнение – плоское число, а ощущение – объемное.²⁴

12a Ross (10 Rose)

Секст Эмпирик, *Против физиков* 1.20–23: Аристотель говорил, что человеческие представления о богах происходят из двух источников (ἀπὸ δυοῖν ἀρχῶν) – один связан с тем, что случается с душой (τῶν περὶ ψυχῆν συμβαινόντων), другой с тем, что наблюдается на небесах. К первому он относил вдохновения (ἐνθουσιασμοὺς), нисходящие на душу во сне, и присущие ей пророческие способности (μαντείας). Ведь по его словам, предоставленная во сне самой себе, душа возвращается к собственной природе, предвидит и предсказывает будущее. То же самое происходит с душой, когда после смерти она отделяется от тела. Он полагал, что и Гомер придерживался того же мнения, так как у него в момент своей гибели Патрокл предсказывает гибель Гектора, а Гектор предсказывает кончину Ахилла.²⁵ Именно благодаря подобным событиям люди, по его словам, начали подозревать, что существует нечто божественное, по природе своей подобное душе и в наибольшей мере преисполненное знанием (ἐπιστημονικώτατον). Небесные явления также этому способствовали. Днем наблюдая круговое движение солнца и ночью упорядоченное движение других

²³ Симпликий (*Комментарий к О душе Аристотеля* 28.7–9) думает, что здесь «Аристотель прилагает название *О философии* к сочинению *Об благе* (основанно на лекции Платона), в котором он рассматривает учения о сущности, как пифагорейские, так и Платона».

²⁴ Александр Афродисийский (*Комментарий к Метафизике Аристотеля* 117.23–118.1) со ссылкой на *О философии* Аристотеля сообщает, что «большое и малое» называется двойцей, «короткое и длинное» – длиной, «широкое и узкое» – плоскостью и т. д. Псевдо-Александр (*Комментарий к Метафизике Аристотеля* 777.16–21) поясняет, что «числа наделяют формой пространственные величины», двойка – линию, тройка – плоскость, четверка – объемное тело.

²⁵ *Илиада*, 22.355–360. Пример, должно быть, стандартный, так как Цицерон (*О дивинации* 1.30.63–64) приводит его наряду с историей, рассказываемой Посидонием, о том, что один человек на смертном одре якобы предсказал точное время смерти шести своих сверстников.

светил, они пришли к мысли о том, что существует некий бог, являющийся причиной этого движения и такого порядка.²⁶ Так думал Аристотель.

13 Ross (12 Rose)

Цицерон, *О природе богов* 2.37.95–96: Замечательно об этом сказал Аристотель. Ведь, по его словам, если бы некие люди, вечно живущие под землей в прекрасно обустроенных и светлых жилищах, украшенных статуями и картинами, и обеспеченные всем тем, что считается необходимым для счастья, тем не менее никогда не выходили на поверхность и о некоем божественном духе и силе знали лишь по слухам и понаслышке, и если бы земля в какой-то момент разверзлась и они смогли бы покинуть свои подземные жилища и прийти в том мир, где живем мы с вами, то они внезапно увидели бы землю, моря, небо, постигли величие облаков и силу ветров, узрели солнце и осознали бы не только его величие и красоту, но и мощь (*efficientiam*), благодаря которой оно создает (*efficeret*) день, заполнив небо светом, а когда наступила ночь, они увидели бы небо, усеянное звездами, и изменчивый свет луны, то растущей, то стареющей, и неизменный на протяжении вечности путь светил, восходящих и заходящих, – то увидев все это, они, без сомнения, решили бы что есть боги и что все эти чудеса их творения. Так говорил Аристотель.²⁷

О ПИФАГОРЕЙЦАХ

190 Rose

Климент Александрийский, *Строматы* 1.62.1–2: От названных мужей произошли три философские школы, каждая из которых называется по тому месту, где она процветала. Итальянская школа была основана Пифагором, ионийская – Фалесом и элейская – Ксенофаном. (2) Согласно Гиппоботу, Пифагор был сыном Мнесарха с

²⁶ Эта мысль далее у Секста Эмпирика (*Против физиков* 1.26–27, 12b Ross) продолжается и вновь иллюстрируется примерами из *Илиады* 4.297 и 2.554. Подобно тому, как всякий, видящий хорошо выстроенное войско или упорядоченный строй кораблей, поймет, что этот порядок достигнут не сам собой, но по чьей-то команде, наблюдающий стройное движение солнца и других небесных светил неизбежно придет к мысли о том, что и этот порядок не мог возникнуть случайно, но обусловлен действием некой силы.

²⁷ Цицерон преподносит этот текст как слова самого Аристотеля, что маловероятно по стилистическим соображениям. Вряд ли Аристотель в полной мере разделял платонический аргумент «от мудрого часовщика» («когда мы видим движение частей какого-нибудь механизма, армиллярной сферы или часов, мы ведь не сомневаемся, что все это изготовил некой разум?», *О природе богов* 2.28.97), однако примечательно, что далее Цицерон подробно разбирает сначала астрономию, а затем, очень подробно, физиологию живых существ, везде отмечая целесообразность их устройства (2.47.120 сл.), что вполне соответствует общей идее Аристотелевой биологии.

о. Самос. Однако Аристоксен в *Жизнеописании Пифагора*, а также Аристарх²⁸ и Феопомп утверждают, что родом он был из Тира. Неанф говорит, что он происходил из Сирии или из Тира, так что большинство согласны, что Пифагор был варварского происхождения.²⁹

1 Ross (191 Rose)

Аполлоний, *Чудесные истории* 6: И в Каулонии, согласно Аристотелю [...] ³⁰ в дополнение ко многим другим записанным им [историям] он сообщает, что в Тиррении он [Пифагор] убил своим укусом укусившую его ядовитую змею. Кроме того, он сообщает, что Пифагор предсказал пифагорейцам будущий заговор против них; поэтому то он и ушел в Метапонт, никем не замеченный, а когда пересекал с другими Косу, то услышал, как река сказала ему: «Пифагор, здравствуй!». Очевидцы этого события пришли в ужас. Однажды он появился в Кротоне и в Метапонте в тот же день и тот же час. Однажды в театре он поднялся и, по словам Аристотеля, показал присутствующим свое бедро, которое оказалось золотым.

Элиан, *Пестрая история* 2.26: Аристотель сообщает, что жители Кротона называли Пифагора Гиперборейским Аполлоном.³¹ Сын Никомаха далее добавляет, что Пифагора многие видели в тот же день и тот же час как в Метапонте, так и в Кротоне, а в Олимпии, во время игр, он поднялся и показал, что одно его бедро золотое... Тот же автор утверждает, что когда он пересекал Косу, то река поприветствовала его словами «Здравствуй, Пифагор», и что многие слышали это приветствие.

2 Ross (192 Rose)

Ямвлих, *О пифагорейском образе жизни* 6.31: Аристотель в книгах *О пифагорейской философии* рассказывает, что одно деление сохранялось пифагорейцами как величайшая тайна, именно, что все разумные живые существа – это либо боги, либо люди, либо существа, подобные Пифагору.

3 Ross (193 Rose)

Апулей, *О даймоне Сократа* 20.166–167: Полагаю, свидетельства Аристотеля достаточно для того, чтобы понять, почему пифагорейцы удивлялись всякому, говорящему, будто он ни разу не видел божественного существа.

²⁸ Аристарх из Самофракии (II в. до н. э.) был александрийским библиотекарем и его имя стоит в рукописи. Однако издатель Климента Штёлин считает, что это, возможно, ошибка, и на самом деле речь идет об Аристотеле. С ним согласны Розе (фр. 190 Rose) и Жигон (фр. 156 Gigon). Об Аристархе также говорит Феодорит Киррский (*Излечение эллинских недугов* I, 24), однако он зависим от Климента.

²⁹ В целом, собрание свидетельств о Пифагоре и пифагорейцах: разделы 14 и 58 Diels–Kranz (рус. пер. Лебедев 1989), фрагменты Демокрита: Лурье 1970.

³⁰ Лакуна в тексте. Розе восстанавливает ее на основании Ямвлиха, *О пифагорейском образе жизни* 142: «... он предсказал приход медведицы...».

³¹ Ср. Диоген Лаэртий 8.11 и Ямвлих, *О пифагорейском образе жизни* 30.

596 Аристотель. Избранные фрагменты

Климент Александрийский, *Строматы* 6.52.2–3: Исидор же, сын и ученик Василида, в книге первой *Толкований на пророка Пархора* пишет так: «Аттические [философы] говорят, что знание сообщалось Сократу его даймоном, и Аристотель³² с ними согласен, говоря, что человеку на протяжении его жизни сопутствует некий демон».

4 Ross (194 Rose)

Авл Геллий, 4.11.12: Так как это мнение неожиданно, процитирую самого Плутарха: «Аристотель говорит, что пифагорейцы воздерживались от употребления в пищу сердца, матки, медузы³³ и других подобных вещей, однако ели все остальное».³⁴

Диоген Лаэртий 8.19: Аристотель говорит, что иногда они воздерживались от употребления в пищу матки и морской ласточки.³⁵

5 Ross (195 Rose)

Диоген Лаэртий 8.34: Аристотель [в сочинении *О пифагорейцах*] говорит, что Пифагор предписывал воздерживаться от употребления в пищу бобов или потому, что они похожи на гениталии; или потому, что они подобны вратам Аида [...] ³⁶ведь лишь они не имеют сочленений; или потому, что они вредны [для здоровья]; или же потому, что подобны природе всего; или потому, что олигархичны, ведь именно они используются при распределении [должностей] по жребию.

6 Ross (196 Rose)

Порфирий, *Жизнь Пифагора* 41: Пифагор кое-что сообщал таинственным и символическим образом, а Аристотель многое из этого записал. Например, море он называл слезами Кроноса, [созвездия] Медведей – руками Реи, Плеяды – лирой муз, планеты – псами Персефоны, а звук, который издает бронзовый предмет, если ударить по нему, – голосом даймона, заключенного в бронзе.³⁷

7 Ross (197 Rose)

Порфирий, *Жизнь Пифагора* 42: Был и другой вид символов, вот такой: «Ярмо не перешагивай», то есть не жадничай; «Огонь мечом не разгребай», то есть не раздражай резкими словами человека, распаленного гневом; «Венец не разрывай», то есть не оскорбляй законы, которые есть венцы городов; и еще: «Не ешь сердце», то есть не мучай себя печалью; «Не садись на хлебную меру (χοίτικος)», то есть не бездельничай; «Уходя, не оглядывайся», то есть, умирая, не цепляйся за жизнь; «Не

³² Ср. Платон, *Апология Сократа* 31d.

³³ Морская медуза, акалефа. Как далее поясняет Авл Геллий, по-латыни она называется *urtica*.

³⁴ Цитата дана по-гречески. Ср. Порфирий, *Жизнь Пифагора* 45.

³⁵ Рыба тригла, должно быть кефаль.

³⁶ Лакуна. Возможно, «...или потому, что только эти растения не имеют сочленений...».

³⁷ Ср. Элиан, *Пестрые истории* 4.17.

передвигайся по большим дорогам», то есть не следуй мнению большинства, но лишь мнению немногих и образованных; «Ласточек в дом не пускай», то есть не принимай у себя болтливых людей, которые не могут следить за своими словами; «Ношу помогай поднимать, а не снимать», то есть способствуй не праздности, а доблести; «Не носи изображения богов на перстнях», то есть не делай свои мнения и слова о богах общедоступными и явными, и не показывай их толпе; «Возлияния богам совершай через ушко кубков», – и это намекает на то, что богов следует прославлять, исполняя для них музыку, ведь она слышится ушами.³⁸

8 Ross (198 Rose)

Марциан Капелла 7.731: [Говорит Философия:] «Аристотель, один из моих сторонников, исходя из того, что она [монада] одна, сама по себе и всегда желает, чтобы ее искали, сделал вывод, что ее называют Желанием (Cupido), так как она желает (cupiat) себя, не обладая ничем внешним и – никогда не выходя за свои пределы и не смешиваясь ни с чем другим – обращает свои страстные желания (ardores) на себя».

9 Ross (199 Rose)

Теон Смирнский 22.5–9 Hiller: Аристотель в *Пифагорике* говорит, что единица причастна двум природам: ведь если ее добавить к четному числу, то получится нечетное, а если к нечетному – то четное, что не было бы возможным, если бы она не была причастна обоим этим природам; потому единица и называется четно-нечетной.

10 Ross (200 Rose)

Симпликий, *Комментарий к О небе Аристотеля* 386.20–23: Правое, раннее и предшествующее они называли благом, а левое, позднее и отстающее – злом, как говорит Аристотель в его собрании пифагорейских учений.

11 Ross (201 Rose)

Стобей, *Эклоги* 1.18.1с: В первой книге своего сочинения *О философии Пифагора* Аристотель пишет, что небо едино, тогда как время, дыхание и пустота, навсегда отделившая друг от друга различные области, привлечены из беспредельного.

12 Ross (202 Rose)

Александр, *Комментарий к Метафизике Аристотеля* 75.15–17:³⁹ О порядке на небесах, который пифагорейцы связали с числами, сообщает [Аристотель] во второй книге *Мнений пифагорейцев*.

13 Ross (203 Rose)

Александр, *Комментарий к Метафизике Аристотеля* 38.8–41.2:⁴⁰ [Аристотель] выявил, каково то подобие, которое они [пифагорейцы] усматривали между числами

³⁸ Ср. Иероним, *Апология против Руфина* 3.39 (PL 23, p. 415 sqq.).

³⁹ Комментируется *Метафизика* 990a22.

и вещами, как сущими, так и возникшими. Так, свойствами справедливости полагаемая взаимность и равенство и обнаруживая их же в числах, они поэтому решили, что первое квадратное число – это справедливость, ведь первое из числа вещей, подходящее под это определение (τὸν αὐτὸν λόγον), и должно соответствовать тому, о чем идет речь. Одни решили, что это число – четверка, так как оно первый квадрат, то есть делится на равные части и само есть равенство (то есть дважды два). Другие же считают таким числом девятку, так как она является первым квадратом нечетного числа, то есть тройки, умноженной на себя. Еще семерку они называют сроком (καίρῳ). Ведь для всего в природе наиболее подходящие сроки для рождения и совершенствования связаны с седмицей, как, впрочем, и у человека. Люди рождаются семимесячными, в семь лет у них прорезываются зубы, они достигают зрелости к концу второй седмицы, а борода вырастает к концу третьей [седмицы]. Солнце, так как оно, по их словам, есть причина сроков, само располагается там, где находится число семь, которое и есть срок: ведь солнце занимает седьмое место среди десяти небесных тел, вращающихся вокруг центра и «очага» (ἑστία) мира. (39) Оно вращается после сферы неподвижных звезд и пяти планетарных сфер, а после него располагаются, восьмой, Луна, девятой, Земля, а затем уже Противоземля (ἀντίχθων). А так как число семь не порождает ни одно число в десятке и не порождается ни одним из них, то они называют его Афиной. Ведь число два порождает четыре, три порождает девять и шесть, четыре порождает восемь, пять порождает десять, так что четыре, шесть, восемь и десять рождены, однако семерка не рождена и ничего не порождает, подобно лишенной матери вечной деве Афине. Брачный союз они обозначают пятеркой, так как это союз мужчины и женщины, то есть нечетного мужского и четного женского. Но ведь пятерка – это первое число, порождаемое первым четным числом, двойкой, и первым нечетным, тройкой, а нечетное, как было уже сказано, они считают мужским, четное же – женским. Ум и сущность они идентифицируют с единицей (а умом они называют душу). И называют его монадой и единицей они потому, что он неизменен, всегда одинаков и начало всему. Это же имя они прилагают к сущности потому, что она первична. Мнение они связывают с двойкой, так как оно может двигаться в двух направлениях. Кроме того, они называют его движением и прибавлением. Выявив такое подобие между вещами и числами, они решили, что числа есть первые начала вещей, добавляя, что все вещи состоят из чисел.

Они установили также, что музыкальные интервалы (ἁρμονίας) образуются в согласии с определенными числами, назвав числа их началами. Так, октава основана на двойном отношении (διπλασίῳ), квинта – на полуторном отношении (ἡμιολίῳ, три к двум), а кварта – на сверхтретьем (ἐπι τρίτῳ, четыре к трем). Они говорят также, что весь космос устроен гармонично (...) так как составлен из чисел и организован в согласии с числами и музыкальными интервалами. Ведь тела, вращающиеся вокруг центра, отстоят от него в определенных пропорциях, и одни движутся быст-

⁴⁰ Комментируется *Метафизика* 985b26. См. также подробное сообщение Аристотеля о пифагорейцах в *Метафизике* 985b23–986a13.

рее, а другие медленнее, и более медленные, двигаясь, издают тяжелый звук, а более быстрые – острый,⁴¹ и эти звуки, будучи пропорциональны расстояниям, образуют слаженное [гармоничное] звучание. (40) А так как число, по их мнению, есть начало этой гармонии, то оно же естественным образом становится и началом небес и всего мира. Так, Солнце находится от Земли в два раза дальше Луны, в три раза дальше Афродиты [Венеры], в четыре раза дальше Гермеса [Меркурия] и так далее для других в подобающей пропорции, создавая слаженное движение небес, когда те тела, что прошли большее расстояние, движутся быстрее, те, что прошли меньшее расстояние – медленнее, а те, что между ними – пропорционально величине их орбиты. Усмотрев подобие между вещами и числами, они решили, что существующие вещи составлены из чисел и являются числами.

Считая числа предшествующими всей природе и всему существующему в природе (ведь без числа ничто не может существовать или быть познанным, тогда как числа можно познать и без вещей), они решили, что элементы и начала чисел и есть начала всего сущего. Этими элементами, как сказано, считались четное и нечетное, причем нечетное ограничено, а четное не ограничено, а началом чисел считалась монада, составленная из четного и нечетного; ведь монада одновременно четно-нечетная, что он доказывал через ее способность порождать как нечетные, так и четные числа: будучи прибавлена к четному, она порождает нечетное, а прибавленная к нечетному – четное [ср. фр. 9, выше].

Что касается чисел и гармоничных соединений, с одной стороны, и состояний (πάθη) и частей небес, с другой, то они приняли это как нечто очевидное и доказывали, что небеса составлены из чисел и гармонично устроены. А если какое из небесных явлений не согласовывалось с числовыми значениями, то они сами делали дополнения и пытались заполнить пробелы так, чтобы в результате [полученные данные] полностью сочетались с их теорией (πραγματεία). Считая десятку совершенным числом и видя, что движущихся сфер наблюдается только девять – семь планетарных, восьмая неподвижных звезд и девятая земная (которая, как они думали, и сама вращается по кругу вокруг мирового «очага», который есть огонь) – они тут же добавили в своей системе некую Противоземлю (τὴν ἀντίχθονά τινα), вращающуюся в направлении, противоположном Земле, а потому невидимой для тех, кто находится на Земле.

(41) Аристотель говорит об этом как в трактате *О небе* [285b и 293a], так и, более точно, в своем сочинении *Мнения пифагорейцев*.

14 Ross (204 Rose)

Симпликий, *Комментарий к О небе Аристотеля* 511.26–31: Пифагорейцы... не помещают Землю в центре, считая, что в центре универсума расположен огонь и что вокруг центра вращается Противоземля, которая и сама Земля, однако Противоземлей называется потому, что расположена на противоположной стороне по от-

⁴¹ ...τῶν μὲν βραδύτερων βάρυν τῶν δὲ ταχύτερων ὄξυν... как мы сказали бы сейчас, более медленные – «низкий» звук, а более быстрые – «высокий».

ношению к нашей Земле. «После Противоземли идет наша Земля, также вращающаяся вокруг центра, а за Землей – Луна», – так он сам говорит в книге *О пифагорейских учениях*.

Симпликий, *Комментарий к О небе Аристотеля* 512.12–13:⁴² Потому некоторые называют его [огонь] башней Зевса, как сам Аристотель говорит в книге *О пифагорейских учениях*.⁴³

15 Ross (205 Rose)

Симпликий, *Комментарий к О небе Аристотеля* 392.16–32:⁴⁴ Почему же пифагорейцы, по его [Аристотеля] словам помещают нас в верхнюю и правую часть космоса, а тех, кто нам противоположен – в нижнюю и левую часть, если он сам во второй книге собрания пифагорейских учений говорит, что одна часть всего неба – это верх, другая же – низ, и что нижняя часть – это правое, а верхняя – левое, и что мы находится в нижней части? Не потому ли, что слова «верх» и «справа» он использует здесь [в трактате *О небе*] не по своему усмотрению, а в согласии с пифагорейской доктриной? Они ведь сочетали «верх» и «до» с правым, а «низ» и «за» с левым. Однако Александр думает, что эта фраза в собрании пифагорейских учений Аристотеля кем-то исправлена и должна, в действительности, выглядеть так: «Верхняя часть неба – справа, нижняя – слева, а мы находится в верхней части», а не в нижней, как написано в тексте. Тогда будет достигнуто согласие с тем, что он здесь говорит, что мы, считающие, что живем внизу и, следовательно, слева (так как низ связывается с левой частью), противоречим мнению пифагорейцев, которые думают, что мы живем вверху и справа. Так что текст должно быть был изменен, так как Аристотель знает, что пифагорейцы сочетали верх с правым, а низ с левым.

16 Ross

Стобей, *Эклоги* 1.26.3: Некоторые пифагорейцы, по словам Аристотеля и согласно сообщению Филиппа Опунтского, считали, что лунное затмение случается, когда Луна заслоняется то Землей, то Противоземлей. Некоторые из младших представителей школы полагали, что оно обусловлено распределением пламени, которое постепенно и размеренно разгорается, пока не достигнет света полной Луны, и затем также затухает, до времени соединения, когда оно полностью угасает.

О ФИЛОСОФИИ АРХИТА

1 Ross (206 Rose)

Симпликий, *Комментарий к О небе Аристотеля* 296.16–18: Аристотель, следовательно, знает об этом. По этой причине в своей эпитоме Платоновского *Тимея* он

⁴² Комментируется *О небе* 293a15 сл.

⁴³ Ср. Прокл, *Комментарий к Тимею Платона* 61с; он же, *Комментарий к Началам Евклида* 90.14.

⁴⁴ Комментируется *О небе* 285b8 сл.

пишет: «Он говорит, что он [космос] сотворен, так как чувственно воспринимаем; ведь все чувственно воспринимаемое сотворено, а умопостигаемое не сотворено».

2 Ross (207 Rose)

Дамаский, *Сомнения и разрешения* 306: Аристотель в сочинении об Архите передает, что Пифагор также называл материю «иным», так как она подвижна и всегда становится иной.

О ДЕМОКРИТЕ

1 Ross (208 Rose)

Симпликий, *Комментарий к О небе Аристотеля* 294.33–295.22 (к *О небе* 279b12): Несколько слов из сочинения Аристотеля *О Демокрите* покажет их [атомистов] мнения: Демокрит⁴⁵ считает, что природа вечного – это маленькие сущности, бесконечные числом. Он предполагает также существование места для них, отличного от них самих и бесконечно протяженного; к нему он прилагает названия «пустота», «ничто» и «беспредельное», а к каждой из сущностей – «нечто», «плотное» и «сущее». Он считает, что эти сущности настолько малы, что ускользают от нашего восприятия, отмечая, что они образуют различные формы и фигуры, разнообразные по величине. Из них, наподобие элементов, возникают и образуются чувственно воспринимаемые груды (массы, ὄγκους). Эти сущности пребывают в смятении и носятся в пустоте из-за своих различий и других вышеупомянутых отличий и, двигаясь, они сталкиваются друг с другом и смыкаются, однако так, что прикасаясь друг к другу и сближаясь, они все же не образуют по настоящему единой природы, ведь странно думать, что две или больше сущности могут стать одной. Причину, по которой эти сущности остаются вместе, он описывает как прилаживание и сцепление тел. Ведь некоторые из них искривлены, другие имеют крюки, одни вогнутые, другие выпуклые, остальные обладают другими бесчисленными отличиями. Он думает, что они сцепляются и остаются вместе до тех пор, пока более сильная внешняя необходимость не рассеет их и не разделит. Возникновение и противоположное ему разделение он приписывает не только животным, но и растениям, и «космосам» и, в целом, всем чувственно воспринимаемым телам.

О ПОЭТАХ

1 Ross (70 Rose)

Диоген Лаэртский 8.2.57–58: Аристотель в *Софисте* сообщает, что Эмпедокл изобрел риторику, а Зенон – диалектику, а в [диалоге] *О поэтах* говорит, что Эмпедокл был почитателем Гомера и преуспел в стихосложении, пользуясь метафорами и другими поэтическими средствами. Кроме всего прочего он написал поэму о переправе Ксеркса через Геллеспонт и гимн (προῶμιον) Аполлону, которые затем сожгла его сестра – или дочь, согласно Иерониму, – гимн нечаянно, а *Персику* намеренно, так

⁴⁵ См. Демокрит, фр. 172, 204, 227 Лурье.

как она не была завершена (διὰ τὸ ἀτελείωτα εἶναι). Кроме того, добавляет Аристотель, он писал трагедии и политические сочинения (πολιτικά).

2 Ross (71 Rose)

Диоген Лаэртий 8.2.51–52: Эмпедокл, по словам Гиппобота, был сыном Метона сына Эмпедокла из Акраганта... а Эратосфен в *Олимпийских победителях* говорит, что отец Метона победил в 71-ю олимпиаду; в свидетели привлекается Аристотель.⁴⁶ Грамматик Аполлодор в хрониках говорит, что «сын Метона, по словам Главкона, переселился в незадолго до этого основанные Фурии». Затем он добавляет: «Рассказывающие, будто он бежал из дома в Сиракузы и сражался с ними против афинян, должно быть совершенно ошибались. Ведь его или не было в живых или же он уже был стариком, что вряд ли», так как и Аристотель и Гераклид говорят, что он умер в возрасте шестидесяти лет.⁴⁷ Так что победивший в 71-й олимпиаде был ему «дедом-тезкой»; значит, Аполлодор заодно сообщает и время этого события.

3 Ross (72 Rose)

Диоген Лаэртий 3.48: Как полагают, первым диалоги начал писать Зенон Элейский; Аристотель же в первой книге *О поэтах* говорит, что это был Алексамен Стирийский или Теосский, как говорит Фаворин в *Воспоминаниях*. Мне же представляется, что Платон, доведший до совершенства этот вид произведений, по праву заслуживает первое место (τὰ πρῶτεια) как за изобретение, так и за красоту исполнения.

Афиней, *Пирующие софисты* 505b–c: Резко осуждая других, [Платон] не скупился на похвалу в адрес Менона; в *Государстве* он отвергает Гомера и другую подражательную поэзию, хотя сам пишет диалоги подражательным образом (μιμητικῶς). Он не был даже изобретателем этого жанра (τῆς ἰδέας). Ведь еще до него Алексамен Теосский изобрел этот вид сочинений (τὸ εἶδος τῶν λόγων), как об этом пишут Никий Никейский и Сотсион. Аристотель же в сочинении *О поэтах* пишет следующее: «Разве не были так называемые мимы Софрона, даже не метрические, историями и подражаниями, или разве диалоги Алексамена Теосского не были написаны раньше Сократических диалогов?»⁴⁸ Так ученейший (πολυμαθέστατος) Аристотель подтверждает, что Алексамен писал диалоги до Платона.⁴⁹

⁴⁶ Не исключено, что это сообщение происходит из принадлежащих Аристотелю списков победителей в разных играх, также не сохранившихся (см. списки сочинений, ему приписываемых).

⁴⁷ Ср. Диоген Лаэртий 8.2.74, где эта информация повторяется, также со ссылкой на Аристотеля.

⁴⁸ οὐκοῦν οὐδὲ ἐμμέτρους τοὺς καλουμένους Σώφρονος μίμους μὴ φῶμεν εἶναι λόγους καὶ μίμησις, ἢ τοὺς Ἀλεξαμενοῦ τοῦ Τηίου τοὺς προτέρους γραφέντας τῶν Σωκρατικῶν διαλόγων.

⁴⁹ Очевидно, что Афиней независим от Диогена, хотя и отновывается на той же традиции. Эта тема в дальнейшем получила развитие: в литературном папирусе из Оксиринха (РОху. 3219) утверждается, что на самом деле Платон писал диалоги

4 Ross (73 Rose)

Диоген Лаэртский 3.37: Аристотель говорит, что по своему виду диалоги Платона – это нечто среднее между поэзией и прозой.⁵⁰

5 Ross (81 Rose)

Прокл, *Комментарий к Государству Платона* 1.42.2 Kroll: Сначала надлежит сказать о причине, по которой Платон не принимает поэзию, и обсудить ее... 10. Во-вторых, почему специально отвергаются трагедия и комедия, хотя они способствуют очищению страстей (πρὸς ἀφοσίωσιν τῶν παθῶν), которые невозможно ни удалить полностью, ни безопасно и в полной мере удовлетворить, но которые нуждаются в регулярном упражнении (ἐν καιρῷ κινήσεως), что достигается участием в представлении, спасающем нас в остальное время от беспокойства, ими причиняемого?...(49.13) Во-вторых, было сказано, что изгнание трагедий и комедий выглядит странным, так как при их посредстве можно умеренно удовлетворять страсти и, удовлетворив их, пользоваться этим с образовательными целями, излечив то, что в них было больным. Это возражение, ставшее для Аристотеля отличным рычагом в его обвинениях (παρασχὸν αἰτιώσεως), а для сторонников этого вида поэзии – точкой опоры (ἀφορμὴν) в их атаке на Платона, мы собираемся, в дополнение к уже сказанному, опровергнуть (...) 50.17–26. Согласимся, что государственному мужу следует возвести некие сооружения (διαμηχανᾶσθαί τινας), препятствующие распространению этих страстей, но так, чтобы наше стремление к ним не усиливалось. Напротив, надлежит держать их в узде (χαλινοῦν) и сдерживать упражнения в них в допустимых пределах (τὰς κινήσεις αὐτῶν ἐμμελῶς ἀναστέλλειν). Что же касается тех поэтических форм, которые, в дополнение к их пестроте (τῇ ποικιλίᾳ), поощряют неумеренные страсти, то они вряд ли пригодны для очищения (ἀφοσίωσιν). Ведь очищения зависят не от излишеств, но от сдержанных действий (ἐνεργείαις), мало похожих на те страсти, которые они очищают.

Ямвлих, *О мистериях* 1.11: Силы человеческих страстей в нас, если их сдерживать, становятся сильнее, если же им позволить действовать в должных пределах и соразмерно, то они и радуются в меру и получают удовлетворение, и, будучи очищены, останавливаются, подчинившись убеждению, а не силе. Значит, созерцая страсти других людей в комедии и трагедии, мы успокаиваем (ἵσταμεν) собственные страсти, делаем их более умеренными (μετριώτερα ἀπεργαζόμεθα) и очищаем их (ἀποκαθαίρομεν).

Там же, 3.9: Это ни в коем случае не следует называть удалением, очищением или излечением, ведь не как болезнь, излишество или отходы (περίττωμα) она присуща нам, но по божественным причинам...⁵¹

вслед за мимोगрафом Софроном, а сообщение Аристотеля «в первой книге его *Поэтики*» следует считать злобным наветом. См. Waerdt 1994, 33.

⁵⁰ Ср. рассуждение Аристотеля о прозе и поэзии в *Поэтике* 1451b.

6 Ross (74 Rose)

Макробий, *Комментарий на «Сон Сципиона»* 5.18.16: У этолийцев был обычаем отправляться на войну в одном ботинке (*calceato*), как это показал наиславнейший писатель – трагик Еврипид, ведь в его трагедии *Мелеагр* выводится посланец, описывающий одевание всех предводителей, которые отправились на поимку вепря... (19) В этой связи... не забудем упомянуть одно обстоятельство, не очень известное, а именно, тот факт, что Еврипида критиковал Аристотель, обвиняя его в незнании: этолийцы босыми были на левую ногу, а не правую. Чтобы мое утверждение не выглядело бездоказательным, процитирую собственные слова Аристотеля из второй книги его сочинения *О поэтах*, где он говорит о Еврипиде следующее: «Сыновья Фестия отправились босыми на левую ногу, по словам Еврипида: *Босой была их левая стопа, а правая обутой, чтобы одно колено стало легче*. Но обычай этолийцев прямо противоположный: обута у них левая нога, а правая босая, потому, я полагаю, что именно ведущая нога должна быть легче, а не та, что остается неподвижной».⁵²

7 Ross (75 Rose)

Диоген Лаэртский 2.46: Хулителем Сократа, как сказал Аристотель в третьей книге *О поэтах*, были некий Антилох Лемносский и прорицатель Антифонт; так же хулителем Пифагора был Килон Кротонский, Гомера – Сиарг еще при жизни, а Ксенофан Колофонский уже после смерти, Керкоп Гесиода – при жизни, а упомянутый Ксенофан после смерти, Пиндара – Амфимен Косский, Фалеса – Ферекид, Бианта – Салар Приенский, Питтака – Антименид и Алкей, Анаксагора – Сосибий, а Симонида – Тимокреонт.

8 Ross (76 Rose)

Псевдо-Плутарх, *Жизнь Гомера* 3–4: В третьей книге сочинения о поэзии Аристотель говорит, что на острове Иос, во времена, когда Нелей сын Кодра правил этой ионийской колонией, одна местная девушка забеременела от даймона, который участвовал в хороводе Муз. Когда признаки беременности стали явными, она устыдилась случившемуся и удалилась в местность, называемую Эгина. Напавшие на деревню пираты похитили девушку и увезли ее в Смирну, которой тогда прави-

⁵¹ Ср. Аристотель, *Политика* 1342a10 («песнопения возбуждают душу и приносят ей как бы исцеление и очищение») и 14–15 («люди получают очищение и облегчение, приносящее удовольствие (*κουφίζεσθαι μεθ' ἡδονῆς*)»). Терминология имеет очевидное медицинское происхождение.

⁵² τοὺς δὲ Θεστίου κόρους τὸν μὲν ἀριστερὸν πόδα φησὶν Εὐριπίδης ἔλθειν ἔχοντας ἀνυπόδετον [λέγει γοῦν ὅτι] „τὸ λαιὸν ἴχνος ἦσαν ἀνάρβυλοι ποδός, τὸ δ' ἐν πεδίλοις, ὡς ἐλαφρίζον γόνυ ἔχοιεν”. οἷς δὴ πᾶν τούναντίον ἔθος τοῖς Αἰτωλοῖς· τὸν μὲν γὰρ ἀριστερὸν ὑποδέδεται, τὸν δὲ δεξιὸν ἀνυποδετοῦσιν. δεῖ γὰρ οἶμαι τὸν ἡγούμενον ἔχειν ἐλαφρόν, ἀλλ' οὐ τὸν ἐμμένοντα.

ли лидийцы.⁵³ Сделали они это для царя Лидии по имени Меон, который был их другом. Он полюбил девушку за ее красоту и взял ее в жены. Во время прогулки вдоль Мелета у нее начались схватки и она родила Гомера на берегу этой реки. Меон принял его и воспитал как сына, тогда как Крифиида умерла сразу после родов. Спустя некоторое время умер и он. Когда лидийцы решили покинуть Смирну за-за наседающих эолийцев и их вожди призвали всех присоединиться к ним и покинуть город, Гомер, тогда еще ребенок, воскликнул, что он согласен последовать (αὐτὸς βούλεσθαι ὁμηρεῖν). Поэтому его прозвали Гомером ("Ὀμηρος) вместо Мелисигена. Когда он вырос и прославился своими трудами, он спросил бога, кем были его предки и откуда он родом. И бог ответил: «Остров Иос – отечество твоей матери, он же примет тебя после смерти, однако бойся загадок юнцов!» (...) В скором времени по пути в Фивы на праздник Кроноса (у них было такое музыкальное состязание), он остановился на Иосе. Здесь, присевши на камень, он наблюдал за подплывающими рыбаками и, когда они приблизились, спросил, есть ли у них что-нибудь (εἴ τι ἔχοιεν)? Они же ничего не поймали, лишь снимали с себя вшей (φθειρίζεσθαι), и так как охота за ними вызывала трудности, ответили: «Что поймали отпустили, что не поймали принесли с собой», имея в виду, что пойманных вшей они убили и выкинули, а не пойманных принесли с собой на своих одеждах. Гомер не смог разгадать эту загадку и умер от уныния (ἀθυμία). Жители Иоса похоронили его и на надгробии написали такую высокопарную строку: «Тут скрыта землей священная глава Гомера, божественного певца героев».⁵⁴

БИБЛИОГРАФИЯ

Издания

- Rose, V., ed. (1870) *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta* (= Aristotelis opera, edidit Academia Regia Borussica, vol. V). Berolini.
- Rose, V., ed. (1886³) *Fragmenta varia. Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*. Leipzig: Teubner (repr. Stuttgart, 1967).
- Ross, W. D., tr. (1952) *The Works of Aristotle: Selected Fragments*. Oxford: Clarendon Press.
- Ross, W. D., ed. (1955) *Aristotelis Fragmenta Selecta*. Oxford: Clarendon Press.
- Janko, R., tr. (1987) *Aristotle's Poetics I, with the Tractatus Coislinianus, a hypothetical reconstruction of Poetics II, the fragments of the On Poets*. Indianapolis.
- Gigon, O., ed. (1987) *Aristotelis Opera*. Vol. 3, *Librorum deperditorum fragmenta*. Berlin: De Gruyter.
- Laurenti, R., ed. (1987) *Aristotele. I Frammenti del Dialoghi*, t. I–II. Napoli.

⁵³ Можно предположить, что на этом информация из Аристотеля заканчивается и далее следует пересказ какой-то чудесной истории, возможно, на основании двух разных источников, «исторического» и «анекдотического».

⁵⁴ Ср. Авл Геллий, *Аттические ночи* 3.11.6, где перечисляются другие античные теории происхождения Гомера: «Одни говорят, что он был колофонцем, другие – что он из Смирны, некоторые считают его афинянином, а некоторые верят в то, что он был египтянин. Аристотель же сообщает, что он с острова Иос».

- Flashar, Hellmut et al. (2006) *Aristoteles. Fragmente zu Philosophie, Rhetorik, Poetik, Dichtung*. Berlin: Akademie Verlag.
- Caeiro, António de Castro, ed.; Mesquita, António Pedro, intr. (2014) *Fragmentos dos dialogos e obras exortativas. Aristoteles*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa & Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Gutas, D.; Tarán, L., eds. (2012) *Aristotle, Poetics*. Leiden: Brill.

Исследования

- Afonasin, E. V. (2017) "Pythagorean numerology and Diophantus' *Arithmetica* (A note on Hippolytus' *Elenchos* I 2)," *Pythagorean knowledge from the Ancient to the modern world*, ed. by A.-B. Renger, A. Stavru. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 347–360.
- Afonasin, E. V. (2017) "Remedium memoriae. The Peripatetic construction of the intellectual history of Greece. Dicaearchus' Biography of philosophy," *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 11, 271–282 (in Russian).
- Bartky, E. (2002) "Aristotle and the politics of Herodotus's *History*," *The Review of Politics* 64, 445–468.
- Carli, S. (2011) "Aristotle on the philosophical elements of *Historia*," *The Review of Metaphysics* 65, 321–349.
- Cherniss, H. (1935) *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*. Baltimore.
- Cherniss, H. (1944) *Aristotle's Criticism of Plato and Academy*. Baltimore.
- Cherniss, H. (1951). "Characteristics and Effects of Presocratic Philosophy," *Journal of the History of Ideas* 12, 319–45.
- Cherniss, H., ed. (1976) *Plutarch. Moralia*. Vol. 13. Cambridge, MA: Harvard University Press (Loeb Classical Library 427).
- Chroust, A.-H. (1973) *Aristotle. New Light on his Life and on some of his Lost Works*. II: Observations on some of Aristotle's lost works. London.
- Collobert, C. (2002) "Aristotle's review of the Presocratics: is Aristotle finally a historian of philosophy?" *Journal of the History of Philosophy* 40, 281–295.
- Dillon, J. (2002) "Theophrastus' Critique of the Old Academy in the *Metaphysics*," *On the Opuscula of Theophrastus*, edited by William W. Fortenbaugh and Georg Wöhrl. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 175–187.
- Dillon, J. (2003) *The Heirs of Plato*. Oxford: Oxford University Press.
- Falcon, A. (2000) "Aristotle, Speusippus, and the method of division," *The Classical Quarterly* 50, 402–414.
- Furley, D. J.; Allen, R. E., eds. (1970) *Studies in Presocratic Philosophy: Vol. I. The Beginnings of Philosophy*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Guthrie, W. K. C. (1957) "Aristotle as a Historian of Philosophy: Some Preliminaries," *Journal of Hellenic Studies* 77, 35–41.
- Horky, P. (2009) "Persian cosmos and Greek philosophy: Plato's associates and the Zoroastrian Magoi," *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 37, 47–103.
- Huxley, H. (1974) "Aristotle's interest in biography," *Greek Roman and Byzantine Studies* 15, 203–213.
- Jaeger, W. (1948, 1962²) *Aristotle: Fundamentals of the History of His Development*. Oxford: Clarendon Press [W. Jaeger, *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin: Weidmann, 1923].

- Jong, A. de. (1997) *Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*. Leiden: Brill.
- Kingsley, P. (1990) "The Greek origin of the sixth-century dating of Zoroaster," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 53, 245–265.
- Kingsley, P. (1995) "Meetings with Magi: Iranian themes among the Greeks, from Xanthus of Lydia to Plato's Academy," *Journal of the Royal Asiatic Society* 5, 173–209.
- Laks, André (2007) *Histoire, Doxographie, Vérité. Études Sur Aristote, Théophraste et La Philosophie Présocratique*. Leuven: Peeters.
- Lord, C. (1974) "Aristotle's history of poetry," *Transactions of the American Philological Association* 104, 195–229.
- MacPhail, J. A. (2011) *Porphyry's Homeric Questions on the Iliad: Text, Translation, Commentary*. Berlin: De Gruyter.
- Mansfeld, J. (1990) *Studies in Historiography of Greek Philosophy*. Assen: Van Gorcum.
- Mansfeld, J. (1999) "Sources," *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, edited by A. A. Long. Cambridge University Press, 22–44 (рус. пер. Е. В. Афонасин и А. С. Афонасина: http://www.nsu.ru/classics/plato/Mansfeld_sources.pdf)
- Mansfeld, J.; Runia D. (1997–2009) *Aetiana*. Vols 1–3. Leiden: Brill.
- McDiarmid, J. B. (1953) "Theophrastus on the Presocratic causes," *Harvard Studies in Classical Philology* 61, 85–156.
- McKeon, R. (1940) "Plato and Aristotle as Historians," *Ethics* 51, 66–101.
- Palmer, J. (2000) "Aristotle on the Ancient Theologians," *Apeiron* 33, 181–205.
- Powel, C. Th. (1987) "Why Aristotle has no philosophy of history," *History of Philosophy Quarterly* 4, 343–357.
- Searby, D. (1998) *Aristotle in the Greek Gnomological Tradition*. Uppsala: Uppsala Universitet.
- Stevenson, J. (1974) "Aristotle as Historian of Philosophy," *Journal of Hellenic Studies* 94, 138–143.
- Waert, P. A. Vander, ed. (1994) *The Socratic Movement*. Cornell University Press.
- West, M. (1983) *The Orphic Poems*. Oxford (первая глава: <http://www.nsu.ru/classics/plato/West.pdf>; пер. с англ. А. С. Афонасиной и Е. В. Афонасина).
- Афонасин, Е. В. (2017) «Лекарство для припоминания. Перипатетическое конструирование интеллектуальной истории Греции. Дикеарх и философская биография», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 11, 271–282.
- Афонасин, Е. В., Афонасина, А. С., Щетников, А. И. (2014) *Пифагорейская традиция*. Санкт-Петербург.
- Диллон, Дж. (2005) *Наследники Платона*. Пер. Е. В. Афонасина. Санкт-Петербург.
- Жмудь, Л. Я. (2002) *Зарождение истории науки в античности*. Санкт-Петербург.
- Жмудь, Л. Я. (2012) *Пифагор и ранние пифагорейцы*. Москва.
- Лебедев, А. В. (1989) *Фрагменты ранних греческих философов*. Москва.
- Лурье, С. Я. (1970) *Демокрит*. Ленинград.

ГЕСИХИЙ МИЛЕТСКИЙ И ЕГО БИОГРАФИЯ АРИСТОТЕЛЯ

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)

HESYCHIOS OF MILETOS AND HIS BIOGRAPHY OF ARISTOTLE

ABSTRACT. The paper consists of two parts. The first introductory part considers all the available testimonies about life and works of Hesychios of Miletos, the Byzantine historian and encyclopaedist of the 6th cent. A.D. The Introduction also contains a brief overview of the research literature on the issue. Some new assumptions are made about the dating and the purpose of the *Roman and General History* attributed to Hesychios. In particular, I suggest that the *History* was written in the early years of the reign of Justinian I and, perhaps, was intended for the upbringing and education of Hesychios' son John. The second part of the paper contains a translation of the biography of Aristotle, which was attributed to Hesychios by V. Rose and which is believed to be a part of his *Onomatologos or Table of Eminent Writers*. The main value of this Biography is an extensive list of Aristotle's writings. The translation is annotated and accompanied by an index of correspondences between the list of Hesychios and the two other extant lists of Aristotle's works, belonging to Diogenes Laertius and Ptolemy-al-Garib.

KEYWORDS: ancient biography, the ancient biographical tradition on Aristotle, Hesychios of Miletos.

* 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).

Наше знание о жизни и сочинениях Аристотеля многим обязано позднеантичным авторам.¹ Среди них видное место занимает Гесихий Милетский, историк и энциклопедист VI века, живший приблизительно во времена императора Анастасия I (491–518) и императора Юстиниана I (527–565). Ему приписывается краткая биографическая справка об Аристотеле – *Vita Hesychii*, она же *Vita Menagiana*, названная так по имени ее первого издателя Жюль Менажа (подробнее см. ниже). К сожалению, сведения о самом Гесихии и его ученых занятиях крайне скудны. Почти все, что о нем известно, содержится в *Библиотеке* Фотия (cod. 69 Henry) и словаре *Суда* (H 61 Adler).²

И тот и другой источник, в частности, сообщают, что милетец Гесихий был сыном Гесихия и Философии. По уточнению *Суды*, отец его являлся адвокатом. Никаких других свидетельств, кроме этих, об отце нет (PLRE II, Hesychius 13). Нет их и о матери Гесихия. Это обстоятельство, равно как и необычность ее имени, в свое время стали предметом довольно оживленных споров. И едва ли мы вправе упрекать тех ученых, кто видел in nomine matris всего лишь еще одно указание на род занятий Гесихия-старшего, предлагая соответствующие эмендации к тексту византийского словаря: Ἡσυχίος Μιλῆσιος, υἱὸς Ἡσυχίου δικηγόρου καὶ φιλοσόφου или φιλοσοφίας γέμοντος вместо Φιλοσοφίας. При этом параллельное свидетельство Фотия в расчет не принималось, поскольку считалось, что он пользовался тем же источником, что и *Суда*.³ Впоследствии предложенные эмендации были отвергнуты. Во всей *Просопографии поздней римской империи* имя Философия встречается лишь однажды и принадлежит оно матери Гесихия Милетского (PLRE II, Philosophia).

Это не единственная загадка, связанная с личностью нашего автора. Нерешенным остается также вопрос о том, что означает прозвание ὁ Ἰλλούστριος, греческая калька с латинского uir illustris – сиятельный муж, которое применительно к Гесихию упоминается в *Библиотеке* и ряде других памятников. Следует ли на его основании причислить Гесихия к тем, кто, согласно *Кодексу Юстиниана* (XII, 8, 2), «in actu positi illustres peregerint administrationes»? Или же он только illustris honorarius? Отсутствие каких-либо дополнительных указаний на сей счет заставляет исследователей

¹ Лучшее введение в античную биографическую традицию об Аристотеле: Dietze-Mager 2015, 97–166. Более общий ее обзор: Dorandi 2016, 277–298.

² Прежняя оценка имеющихся свидетельств о Гесихии отражена в энциклопедических статьях Schultz 1913, 1322–1327 и Spoerri 1975, 111–112. Современный и более взвешенный взгляд: Dorandi 2000, 678–680; Dorandi 2005, 1058–1059. Статья Д. В. Зайцева (2011, 276) не вполне соответствует нынешнему состоянию проблемы.

³ Daub 1882, 3–4.

склоняться в пользу последнего (PLRE II, Hesychius 14). Не меньшую трудность представляет и вопрос, был ли Гесихий христианином, как следовало бы ожидать, учитывая нравы и законы эпохи,⁴ или все-таки – язычником, как предполагает составитель *Суды*. Наконец, ничего не известно и о сыне его Иоанне, умершем прежде отца, о чем сообщает Фотий.

Ответы на эти вопросы можно было бы признать не столь уж существенными, если бы от них не зависело представление о трудах Гесихия.

Гесихий был автором по меньшей мере трех сочинений (правда, одно из них осталось незавершенным). Лучшее всего известна его *Ἱστορία Ῥωμαϊκή τε καὶ παντοδαπή* – *История римская и всеобщая*. Именно ее в *Библиотеке* кратко пересказывает Фотий, характеризуя как *κοσμικὴ ἱστορία*. (В *Суде* это сочинение упоминается по заголовком *Χρονικὴ ἱστορία*.) Будучи написана, по свидетельству Фотия, «слогом цветистым и ясным», *История* Гесихия разделена на шесть частей. Начинается она с царствования ассирийского царя Бела, и вся ее первая часть описывает события до Троянской войны; вторая часть охватывает события от падения Трои до основания Рима; третья – от основания Рима до введения консульства; четвертая часть рассказывает о времени консулов и правлении Юлия Цезаря; пятая посвящена событиям, происходившим после Цезаря вплоть до возвышения Византия; шестая – периоду от Константина I до смерти Анастасия I. В общей сложности *История* охватывает 190 лет.

Кроме пересказа Фотия сохранилось краткое извлечение из заключительных частей *Истории римской и всеобщей*. Оно составляет так называемые *Πάτρια Κωνσταντινουπόλεως κατὰ Ἠσύχιον Ἰλλούστριον*, которые относятся к кругу сочинений, посвященных истории и памятникам византийской столицы. По принятой традиции, заглавие этого извлечения можно перевести как *Древности Константинополя согласно Гесихию Иллюстрию*.⁵ Полная его версия содержится в манускрипте Palatinus Heidelbergae gr. 398 и датируется последней четвертью IX века.⁶ В сокращенном виде текст извлечения был включен в составленные примерно столетием позже *Πάτρια Κωνσταντινουπόλεως* Псевдо-Кодина.⁷ Он же послужил одним из источников

⁴ О правовом статусе язычников во времена Анастасия I и Юстиниана I см., например, статью М. А. Ведешкина (2016, 783–790).

⁵ Dagron 1984, 23–24.

⁶ Preger 1901, I, 1–18. С незначительными купюрами текст издан в собрании Ф. Якоби (FGrHist 390).

⁷ Preger 1907, II, 135.

для анонимной биографии Константина I, обнаруженной в манускрипте XI века *Angelicus gr. 22*.⁸

Вероятно, *Историю римскую и всеобщую* имеет в виду и Константин Багрянородный, дважды упоминающий имя Гесихия Иллюстрия в трактате о военно-административном делении империи *Περὶ τῶν θεμάτων*. Первый раз – когда описывает Армянский округ: в доказательство того, что свое название округ получил лишь во времена императора Ираклия (610–641), автор ссылается на составленные при Юстиниане I исторические хроники Прокопия, Агафия, Менандра и Гесихия Иллюстрия, где τὸ θέμα τὸ καλούμενον Ἀρμενιακόν не упоминается (II, 10–12 Pertusi). Во второй раз – когда рассказывает о Никополе, городе, основанном Августом в честь победы над Антонием и Клеопатрой при Актии. Тогда же, замечает Константин, получили свое название индиктионы:

Во всяком случае, так пишет Гесихий Иллюстрий: «Индиктион, то есть инактион – победа при Актии; поэтому-то индиктион и начинается с 1-го и заканчивается 15-м [годом], а затем возвращается обратно и вновь начинается с 1-го, поскольку Антоний был соправителем Цезаря Августа в течении 15 лет, после же победы Август правил единолично» (8, 12–16 Pertusi).

Эта цитата наглядно показывает, сколь много разнородных сведений могла содержать *История* Гесихия. При этом сама она, судя по всему, была сравнительно невелика. Как уже говорилось выше, согласно Фотию, *История римская и всеобщая* была разделена на шесть частей – τμήματα. Суда, в свою очередь, называет эти части διαστήματα, утверждая, что «именно так называет каждую книгу» автор – οὕτω γὰρ καλεῖ ἕκαστον βιβλίον. Стало быть, *История* Гесихия состояла из шести книг. Косвенное подтверждение этому можно найти у того же Фотия. Сообщая о Диодоре Сицилийском, он приписывает ему исторический труд в 40 книгах (λόγοι), который, как свидетельствует автор *Библиотеки*, был гораздо пространнее трудов Кефалиона и Гесихия Иллюстрия (cod. 70), – причем труд Кефалиона насчитывает 9 книг (cod. 68).

Разумеется, сопоставление Кефалиона, Гесихия и Диодора в отношении размеров их сочинений в *Библиотеке* является случайным. Оно во многом обусловлено тем, что эти сочинения обсуждаются Фотием буквально одно за другим (codd. 68, 69 et 70). Фотий не ставит себе специальной задачи сравнить труды трех историков и лишь походя отмечает явную разницу между ними. И все же само их сближение примечательно: Фотий помещает *Исто-*

⁸ Franchi de' Cavalieri 1897, 100–104. Последнее издание этой биографии: Opitz 1934, 535–593.

рию Гесихия между сочинениями двух языческих авторов. Означает ли это, что и сам Гесихий был язычником? Прямо Фотий об этом нигде не говорит. Но если вспомнить, что *История римская и всеобщая* начинается отнюдь не с Адама, как, например, христианская *Хронография* Иоанна Малалы, современника Гесихия (*Chron.* I, 1), а с ассирийского царя Бела, и что сам Гесихий, по словам Фотия, называет себя не иначе как «поборником истины» (ἀληθείας φροντιστής), то такой вывод может оказаться весьма правдоподобным.⁹

Между тем Фотию известно еще одно историческое сочинение Гесихия, которое задумывалось, по-видимому, как продолжение *Истории римской и всеобщей*. Фотий не рассказывает никаких подробностей о его содержании – только то, что речь в нем шла о временах Юстина I (518–527) и первых годах правления Юстиниана I (527–565). Но зато сообщает, что оно осталось незавершенным: работа над ним была прервана смертью Иоанна, сына Гесихия, глубоко ранившей сердце отца и лишившей его всякого желания писать. Это признание, без сомнения, принадлежащее самому Гесихию и в передаче Фотия не утратившее своей горечи, позволяет сделать два важных предположения.

Первое: исторические труды Гесихия с самого начала могли предназначаться для воспитания и образования его сына. Явление в «век энциклопедистов» нередкое. Достаточно вспомнить *Аттические ночи* Авла Геллия (Praef. 1), *Антологию* Стобея (ар. Phot. *Bibl.*, cod. 167) или *Сатурналии* Макробия (I, Praef. 1–2). Жанр исторической хроники, равно не чуждый энциклопедизму и стремлению к истине, как нельзя лучше годился для педагогической цели. Впрочем, это только предположение. Сам Гесихий, если и составлял свои труды для сына, то, в отличие от перечисленных авторов, открыто об этом не заявлял, иначе Фотий не преминул бы упомянуть такую подробность.

Второе предположение напрашивается само собой и кажется более правдоподобным. Из пересказа Фотия следует, что незавершенный Гесихием труд был последним его сочинением. Поскольку обрывается он на первых годах правления Юстиниана I, разумно предположить, что и составлялся он тогда же. И коль скоро этот труд продолжал *Историю римскую и всеобщую*, та к тому времени несомненно уже была написана.

Вопрос о датировке *Истории* Гесихия в научной литературе практически не обсуждается. Состояние источников делает однозначный ответ на него заранее невозможным. В подобных случаях датировка, как правило, опира-

⁹ Подробно этот вопрос разбирается в статье Kaldellis 2005, 389–403.

ется на крайнее по времени событие, упомянутое в самом тексте, которое принимается за *terminus post quem*. Для *Истории римской и всеобщей* таким событием является смерть Анастасия I, то есть 518 год. Следовательно, *История* могла быть написана вскоре после нее, а значит уже при Юстине I. К такому заключению, в частности, склоняется Энтони Калделлис.¹⁰

Но современный византинист упускает из виду свидетельство Константина Багрянородного. Приведенная выше цитата об индиктионах наверняка заимствована из *Истории* Гесихия. Это подтверждают Πάτρια Κωνσταντινουπόλεως κατὰ Ἡσυχίον Ἰλλούστριον: они буквально начинаются с утверждения, что от единоличного правления Августа до основания нового Рима минуло 362 года (*Patria* 1), – то есть начинаются как раз с победы Августа при Актии, к которому Гесихий возводит этимологию самого слова индиктион. В другом же месте Константин Багрянородный относит некую историческую хронику Гесихия ко времени Юстиниана I. Едва ли он имеет в виду незавершенный Гесихием труд. Оба свидетельства, скорее всего, относятся к одному и тому же сочинению. Стало быть, Гесихий мог закончить свою *Историю* не при Юстине I, а уже после того, как на престол вззошел новый император. Это соображение, однако, нельзя признать всецело надежным. Гесихий упоминается Константином в ряду прочих ранневизантийских историков, – Прокопия, Агафия и Менандра, – написавших свои исторические хроники при Юстиниане I, а значит здесь вполне могло сказаться известное обобщение.

Как бы то ни было, это не отменяет установленного порядка исторических трудов Гесихия. Более того, если верно, что незавершенный им труд следует за *Историей римской и всеобщей*, то верно и то, что еще одно приписываемое Гесихию сочинение является самым ранним.

Об этом сочинении сообщает исключительно *Суда* и, судя по его названию Ὀνοματολόγος ἢ Πίναξ τῶν ἐν παιδείᾳ ὀνομαστῶν – *Именослов, или Указатель именитых писателей*, оно представляет собой библиографический справочник. На это, между прочим, указывает не только подзаголовок, но и заглавие, означающее то же самое, что и латинское *nomenclator* – раб, призванный помнить и по случаю подсказывать своему господину имена сограждан (ср. *Plut. Cat. Min.* 8, 4). Любопытно, что при повторном упоминании *Именослова* составитель *Суды* обходится одним подзаголовком, делая вдобавок примечательную синонимическую замену: Πίναξ τῶν ἐν παιδείᾳ λαμπρῶντων (sic!). В таком виде подзаголовок почти дословно повторяет заглавие *Таблиц* Каллимаха – Πίνακες τῶν ἐν πάσῃ παιδείᾳ

¹⁰ Kaldellis 2005, 383–384.

διαλαμψάντων. К сожалению, оно также известно только *Суде* (К 227 = Т 1 Pfeiffer) и другими источниками не подтверждается (см. fr. 429–452 Pfeiffer). Учитывая же недостаток сведений о трудах Гесихия и Каллимаха, сходство в их названиях способно в лучшем случае указать на дальнейшее родство, но никак не на преемство.

Суда немного сообщает об указателе Гесихия, и эти сведения вот уже полтора столетия ставят ученых перед неразрешимой трудностью. В *Суде*, в частности, утверждается, что сам словарь полностью зависит от *Именослова*, эпитомой которого является – οὐ ἐπιτομή ἐστὶ τοῦτο τὸ βιβλίον. Кроме этой ремарки иных указаний на сей счет в словаре нет. Стоит представить себе его объем, занимающий в издании Ады Адлер четыре внушительные тома, чтобы понять, сколь широкий простор для догадок о содержании *Именослова* открывается здесь перед исследователем. Ясно, что в него не могли входить авторы, жившие после Гесихия: в *Суду* они добавлены из других источников. Следует исключить из него и христианских писателей. Ведь, согласно другой ремарке *Суды*, Гесихий в своем указателе «не упоминает ни одного из церковных учителей» – ἐκκλησιαστικῶν διδασκάλων οὐδενὸς μνημονεύει (на этом основании составителем словаря делается вывод, что автор *Именослова* не был христианином). Но названные ограничения – хронологическое и тематическое – только на первый взгляд проясняют суть дела и будто бы позволяют разглядеть в *Суде* очертания Гесихиева труда.

В 1780 году Христиан Фридрих Маттеи, издавая речи Григория Назианзина по рукописям Синодальной библиотеки, прилагает к ним его краткую биографию. По указанию издателя, она найдена в кодексе N = Codex Mosquensis 65 и имеет следующее надписание: Τάδε περὶ τοῦ μεγάλου Γρηγορίου φησὶν Ἡσύχιος Ἰλλούστριος, ὁ τοὺς βίους τῶν σοφῶν ἀπάντων σκιαγράφησας («Вот что о великом Григории сообщает Гесихий Иллюстрий, набросавший биографии всех мудрецов»)¹¹. То, что идущий следом текст надлежит сопоставить с биографией Григория Назианзина в *Суде* (Г 450), было ясно уже Маттеи. В самом деле, их колляция, предпринятая много позже, наглядно показала, что оба текста восходят к одному автору: расхождения между ними незначительны, общие же черты (самая существенная из которых – выписка из *Церковной истории* Филосторгия) очевидны.¹²

Существование московской биографии Григория Богослова вносит явный разлад в свидетельства *Суды*. Каким образом ее автором мог быть Гесихий, если его *Именослов*, как уверяет византийский словарь, не содержал сведений о церковных писателях? Быть может, датировка московского ко-

¹¹ Matthaei 1780a, 17, 105, 106–107.

¹² Wentzel 1895, 5–8.

декса способна пролить некоторый свет на сложившуюся ситуацию? История этой датировки, кстати, не лишена одной выразительной детали. Описывая Codex Mosquensis 65 в своих каталогах рукописей Синодальной библиотеки 1780 и 1805 гг., кратком и полном соответственно, Маттеи каждый раз датирует его X или XI вв.¹³ При этом в упомянутом издании речей Григория 1780 года кодекс датируется «saec. X aut IX (sic!)», то есть предполагаемая его датировка отодвигается на столетие раньше. Можно было бы подумать, что при подготовке издания Маттеи попросту изменил свою точку зрения, тогда как каталоги отражают прежнюю: оба на деле составлены еще в 1778 году. Но, как известно, перед самой публикацией полной версии каталога Маттеи его еще раз просматривал и не мог не внести необходимой поправки.¹⁴

Расхождению в датировках есть простое объяснение: в издание речей Григория закралась опечатка, и только. Но даже если это и впрямь так, по счастливой случайности эта опечатка оказалась почти верной. Уже в каталоге Синодальной библиотеки архимандрита Владимира (Филантропова), где Codex Mosquensis 65 фигурирует под № 142, он однозначно датируется IX веком.¹⁵ Современные же ученые относят его к рубежу IX–X вв.¹⁶ Другое дело, что ни сам Маттеи, ни его продолжатели не уточняют, в каком именно месте кодекса располагается Гесихиева биография Григория Назианзина. Входит ли она в основной его текст, предваряя одну из речей богослова? Или же находится среди маргинальных схолий? Как установлено, большая часть этих схолий датируется 2-й половиной X века. А значит, в любом случае московское жизнеописание Григория не зависит от словаря *Суды*, составленного, по общему признанию исследователей, в последнюю четверть X столетия.

Таким образом, складывается довольно противоречивая картина. С одной стороны, *Суда*, будучи эпитомой *Именослова*, включает в свой корпус биографию Григория Назианзина, практически идентичную той, что известна по московскому кодексу и приписывается Гесихию. С другой стороны, составитель византийского словаря утверждает, что указатель Гесихия не содержит сведений о христианских авторах. К этой трудности добавляется другая. Не совсем ясно, кем составлена статья о самом Гесихии Милетском, которая помещена в *Суду*. Является ли ее автором Гесихий, включив-

¹³ Matthaei 1780b, 36; Matthaei 1805, 59.

¹⁴ О жизни и трудах Х. Ф. Маттеи см. замечательную книгу Г. А. Тюриной (2012); специально о его каталогах – стр. 151–167.

¹⁵ Владимир, архим. 1894, 148–149, 859.

¹⁶ Фонкич, Поляков 1993, 59.

ший свою биографию в *Именослов*, подобно тому, как это сделал Иероним Стридонский в сочинении *De uiris illustribus* (сар. СXXXV)? Или же она написана составителем *Суды*?

Существуют, по крайней мере, несколько подходов к решению этих затруднений. Но прежде, чем говорить о них, необходимо сделать два предварительных замечания.

Во-первых, следует учитывать, что истолкование свидетельств *Суды* прямо зависит от истолкования самого византийского словаря, точнее – его названия. Согласно одной традиции, которая восходит к Евстафию, автору знаменитых схолий XII века к Гомеру, словарь назван по имени составителя – ὁ Σουίδα, или Свида, как его принято называть в европейской науке. Другая традиция – она нашла отражение, например, на титульном листе кодекса Parisinus gr. 2625, саес. XIII – видит в названии собственное заглавие словаря – ἡ Σοῦδα. Каждая традиция подспудно предполагает свое понимание авторства. Так, следуя Евстафию, естественнее считать, что византийский словарь был составлен одним человеком. Этой точки зрения, которую уместно определить как унитарную, держались ученые на протяжении всего XIX и первой четверти XX века. Ничто, впрочем, не мешает допустить, что составитель словаря мог являться только его редактором и что в действительности словарь – коллективный труд. Однако такая, аналитическая, точка зрения в большей степени присуща тем исследователям, кто видит в *Суде* собственно заглавие. Свое окончательное признание эта точка зрения получила лишь во второй половине XX столетия.¹⁷

Во-вторых, среди приписываемых Гесихию Милетскому сочинений сохранился псевдоэпиграф – Περὶ τῶν ἐν παιδείᾳ διαλαμψάντων σοφῶν. Наиболее ранний его список обнаружен в ватиканском кодексе первой половины XII века Vaticanus gr. 96. Псевдоэпиграф представляет собой сборник из семи-десяти восьми биографических статей. То, что это не подлинное сочинение, а всего лишь компиляция из Диогена Лаэртия и *Суды*, еще в 1862 году предположил Карл Лерс.¹⁸ Его поддержали многие именитые современники, включая Курта Ваксмута и Фридриха Ницше. В 1880 году сочинение Псевдо-Гесихия было издано Иоганном Флахом, также разделявшим предположение Лерса.¹⁹ Его правдоподобность и сегодня не вызывает сомнений.²⁰ Но дело не сводится к одной аутентичности памятника. Как и всякая литера-

¹⁷ Dölger 1936, 3–27; Mercati 1960, 3–13; Иванов 1978, 225–227.

¹⁸ Lehrs 1862, 453–457.

¹⁹ Flach 1880, X–XII. Новое издание: Marcovich 1999, II, 89–138.

²⁰ См. Biedl 1955, 47–50 (а также стр. 52–60, содержащие образцовое описание византийского кодекса); Knoepfler 1991, 53–55; Dorandi 2009, 79–84.

турная поделка, псевдоэпиграф Гесихия обнаруживает не только подлог, но и значимость оригинала: за фальсификацией нетрудно разглядеть, сколь важную роль имел *Именослов* для византийской образованности. А это не могло не побуждать ученых к его реконструкции.

В 1882 году Иоганн Флах выпускает в свет ни много ни мало издание *Именослова*, озаглавленное *Hesychii Milesii Onomatologi quae supersunt*. По признанию издателя, указатель Гесихия он извлек из *Суды*.²¹ Восемьсот восемьдесят четыре статьи (не считая нескольких сдвоенных биографий), – именно столько Флах приписывает *Именослову*. Достаточно бегло ознакомиться со всем корпусом, чтобы убедиться, что при его формировании Флах доверял не столько фактам, сколько своей прихотливой интуиции. Кроме биографий, каковые иначе как по наитию с Гесихием связать невозможно, сюда вошла статья о Григории Назианзине (CLXVI), а с ней и статьи о других церковных учителях, биография самого Гесихия Милетского (CCCXXXI), хотя Флах и отмечает в примечании: «uitam Hesychii ab epitomatore additam esse constat»,²² – наконец, статьи об авторах вроде Агафия (IV^a) и Прокопия (DCLXXVI), младших современниках Гесихия, наверняка переживших составителя *Именослова*. Есть в издании и appendix Pseudohesychiana, куда Флах включил целых пять биографий.

В 1883 году выходит второй опус Флаха – *Biographi Graeci qui ab Hesychio dependunt*. Первоначально он мыслился как сокращенный вариант первого издания Гесихия. Здесь и впрямь нет ни пространных вступительных замечаний, ни аппарата, ни приложения, – только собрание биографий. Но на деле Флах заметно меняет направление своих поисков. Если в первом издании он реконструирует *Именослов*, то во втором – зависящую от него биографическую традицию. Флах не только расширяет основной корпус за счет новых извлечений из *Суды* (сохраняя при этом принятую прежде нумерацию статей), но и находит новые источники Гесихиевых биографий, главным из которых являются схолии к Платону.²³

Своими опытами Флах не мог не навлечь на себя суровой критики, доходившей порой до насмешки.²⁴ Ни одну из предложенных им атрибуций подтвердить не удалось. И все-таки в одном отношении усилия Флаха оказались небесполезны. Он очертил тот максимум материала, который надлежало проверить в первую очередь. Позже за Флахом будет следовать Ада Адлер, снабжая порядка ста статей византийского словаря пометой Hesy. и припи-

²¹ Flach 1882, IV.

²² Flach 1882, 88.

²³ Flach 1883, III–X.

²⁴ Это сюжет подробно рассматривает Вирджилио Коста: Costa 2010, 43–55.

сывая их тем самым *Именослову*.²⁵ Ему же следует Вильгельм Грин, допуская, что указателем Гесихия пользовались схолиасты Платона: «De uitis philosophorum aliorumque scholia non nulla sunt quae ex Hesychio Milesio fluxisse uidentur».²⁶

Вина Флаха состоит не в его источниковедческих разысканиях, пусть и дошедших до чрезмерности; он не дает удовлетворительного объяснения связанным с *Именословом* трудностям. Для этого требовался подход совершенно иного рода, направленный не на увеличение, а на примирение имеющих свидетельств с помощью простой и правдоподобной гипотезы. И вскоре такая гипотеза была предложена. Ее начатки можно встретить в диссертации Адама Дауба *De Suidae biographicorum origine et fide*, высказавшего ряд остроумных соображений об *Именослове* Гесихия.²⁷ Окончательную же формулировку гипотеза получает в исследовании Георга Вентцеля о греческом переводе *De uiris illustribus* Иеронима Стридонского. Основные его положения таковы.²⁸

Уже составитель *Суды* – Вентцель разделяет унитарную точку зрения – пользовался не самим Гесихием, но его эпитомой. Она была составлена между 829 и 857 гг. и послужила основой как для византийского словаря, так и для биографических пассажей Фотия (с чем связан ряд частных наблюдений над *Библиотекой*, которые обсуждать здесь не место). Именно составителю эпитомы принадлежит соответствующая ремарка к *Именослову* – οὗ ἐπιτομῆ ἐστὶ τοῦτο τὸ βιβλίον, и относится она к его собственному труду, а вовсе не к *Суде*. Он же добавляет к *Именослову* биографию Гесихия; добавляет и жизнеописания христианских авторов, включая Григория Назианзина, черпая необходимые сведения из греческого перевода Иеронима, *Церковной истории* Филосторгия, сочинений Евсевия, и, вероятно, какого-то церковного календаря. Тот факт, что кроме *Суды* биография Григория сохранилась в кодексе Синодальной библиотеки, говорит, что ее переписчику равным образом была доступна эпитома Гесихия, продолжавшая носить его имя (о чем свидетельствует надписание в московской версии).

За основным тезисом Вентцеля и чередой вытекающих из него положений проглядывает вполне логичное рассуждение. Если бы биография Григория Назианзина была заимствована в *Суду* и московский кодекс не из эпитомы, а непосредственно из *Именослова* Гесихия, то каким образом составитель византийского словаря мог бы утверждать, что тот «не упоминает

²⁵ Adler 1928–1935, I–IV, passim.

²⁶ Greene 1938, XXXI.

²⁷ Daub 1880, 6–12.

²⁸ Wentzel 1895, 2–10, 34, 57–63; cf. Wentzel 1898, 275–277.

ни одного из церковных учителей»? Так мог сказать только эпитоматор, который переработал и расширил Гесихиев указатель прежде *Суды*.

Расширяя *Именослов*, составитель эпитомы, как полагает Вентцель, в то же время сокращал имеющиеся там биографии. Но самое главное: из-за добавления новых авторов он был вынужден изменить структуру Гесихиева указателя. Эпитоматор расположил биографии по алфавиту. И этот порядок впоследствии усвоила *Суда*. Что же до *Именослова*, то Вентцель убедительно показывает, что тот был организован тематически. К этому выводу ученый приходит, наблюдая за распределением одноименных авторов в *Суде*, где они всякий раз перечисляются в определенной последовательности: сперва идут поэты, затем философы, после историки, далее ораторы и софисты, за ними грамматик и врачи, и, наконец, авторы специальных сочинений, как то трактатов по земледелию, толкованию сновидений, кулинарному искусству и проч. На основании этой последовательности Вентцель заключает, что первоначально *Именослов* состоял из шести тематических разделов. Эпитоматор попросту выписывал из них авторов, располагая их одного за другим в алфавитном порядке.

Гипотеза Вентцеля стала чрезвычайно популярной. Она и сегодня имеет своих сторонников. Ее, например, разделяет Уоррен Тредголд, помимо прочего предположивший, что составителем эпитомы являлся Игнатий Диакон (ок. 785–847) или кто-то из его окружения. Более того, Тредголд находит возможным существенно уточнить ее датировку и указывает на период между 843 и 845 гг.²⁹

Но сколь бы последовательной и стройной не казалась гипотеза Вентцеля об эпитоме *Именослова*, нет ни единого факта, подтверждающего существование подобного сочинения. На это обстоятельство обращает внимание Жак Шам. Кроме того, исследователь указывает на избыточность самой гипотезы. Он не видит в ней необходимости. Шам пытается истолковывать соответствующие ремарки *Суды*, опираясь исключительно на имеющиеся данные. Разделяя, в частности, аналитическую точку зрения на авторство словаря, в словах о том, что тот является эпитомой Гесихиева указателя, Шам видит не более чем реплику одного из составителей. И относится она, полагает исследователь, отнюдь не ко всему словарному корпусу, но лишь к части *Суды*. Истолкованная таким образом, эта реплика вполне согласуется и со свидетельством об отсутствии у Гесихия церковных авторов. Но как тогда, спрашивается, быть с Григорием Назианзином? Из какого сочинения заимствована его биография в византийский словарь и московский кодекс?

²⁹ Treadgold 1980, 31–32, 36, 53.

Шам допускает, что на самом деле она происходит не из *Именослова*, но из *Истории римской и всеобщей*.

В подтверждение своей догадки Шам приводит два довода. Первый: в надписании к московской биографии Григория ее источник не назван; здесь говорится только, что Гесихий «набросал биографии всех мудрецов». Такую ссылку, считает Шам, следовало бы признать не совсем обычной, если бы переписчик пользовался предшествующей *Суде* эпитомой. Напротив, она явно отсылает к сочинению самого Гесихия. И коль скоро *Именослов* на эту роль не годится, остается *История*. Второй довод: конспектируя Гесихиев исторический труд, Фотий не говорит, что его автор язычник или что он избегает сюжетов, связанных с христианством. Скорее всего, они там присутствовали. В противном случае Гесихий оказался бы в весьма щекотливом положении перед лицом императорской власти.³⁰

Доводы Шама не слишком убедительны. Неудивительно, что их не принимает Энтони Калделлис. Впрочем, собственные его соображения не отменяют доводов оппонента и уж точно ничуть не убедительнее их.³¹ В поддержку Шама можно было бы привести, по крайней мере, еще одно наблюдение. Так, по мнению исследователя, свои биографические сведения о Гесихии Фотий мог почерпнуть не из какого-то справочника, а непосредственно из доступного ему списка *Истории римской и всеобщей*. В самом деле, за вычетом смерти Иоанна, о которой он знает со слов самого автора, Фотий сообщает лишь имена родителей, место рождения и прозвание Гесихия – ὁ Ἰλλούστριος. *Суда* этого прозвания не упоминает. И кроме *Библиотеки*, оно встречается только в заглавии *Древностей Константинополя* и в сочинении Константина Багрянородного, причем оба текста опираются на *Историю* Гесихия. Но разве отсюда не следует, что биография Григория Назианзина, приписываемая в московском кодексе Гесихию Иллюстрию, также происходит из *Истории римской и всеобщей*?

И все же главный результат Шама состоит не в атрибуции жизнеописания Григория или в доказательстве того, что гипотеза Вентцеля носит необязательный характер. Исследователь ставит под сомнение сложившееся представление об указателе Гесихия и его присутствии в *Суде* (в связи с чем уместно еще раз сослаться на издание Ады Адлер, снабдившей около сотни статей словаря пометой Hesy.). Своими наблюдениями Шам напоминает, что помимо двух ремарок *Суды*, нет никаких других свидетельств о том, каким был *Именослов* Гесихия Милетского и какие именно статьи из него вошли впоследствии в византийский биографический словарь.

³⁰ Schamp 1987, 53–68.

³¹ Kaldellis 2005, 385–389 passim.

Πολλοί και απευθείας θα μπορούσαν να είναι, αν όχι η αναπόφευκτη υπόθεση της Βαλεντίνης Ροζέ. Ακόμη και το 1854, πολύ πριν από τον εκρηκτικό γύρω του Γεσίου των διαφωνιών, η Ροζέ υποέθεσε, ότι η βιογραφία του Αριστοτέλη, που εκδόθηκε στο χρόνο της Ζωής του Μενάγη και θεωρούσε ανώνυμη, στην πραγματικότητα αποτελείται από ένα απόσπασμα από το *Όνομασλόγιο*.³² Αρκούντως να συγκρίνει με τη βιογραφία του Αριστοτέλη στο *Σύγγραφο*, ώστε να πιστοποιηθεί η ορθότητα της άποψής του:

Suda, A 3929

Vita Menagiana, 1–9

Ἀριστοτέλης, υἱὸς Νικομάχου καὶ Φαιστιάδος· ὁ δὲ Νικόμαχος ἰατρός ἦν τοῦ τῶν Ἀσκληπιάδων γένους, ἀπὸ Νικομάχου τοῦ Μαχάνου· ἐκ Σταγείρων, πόλεως τῆς Θράκης, φιλόσοφος, μαθητὴς Πλάτωνος, τραυλὸς τὴν φωνήν. καὶ ἀδελφοὺς μὲν ἔσχεν Ἀρίμνηστον καὶ Ἀριμνήστην, θυγατέρα δὲ ἀπὸ Πυθιάδος, τῆς θυγατρὸς Ἑρμείου τοῦ εὐνούχου· ὃς καὶ θλαδίας ὦν αὐτὴν ἔσπειρε. γηγαμένη δὲ τρισὶν ἢ Ἀριστοτέλους θυγάτηρ τεκνώσασα προετελεύτησεν Ἀριστοτέλους τοῦ πατρὸς. ἔσχε δὲ καὶ υἱὸν Νικόμαχον ἐξ Ἑρπυλλίδου παλλακῆς, ἣν ἠγάγετο μετὰ Πυθιάδα παρ' Ἑρμείου τοῦ εὐνούχου· ὅστις ἦν ἄρχων Ἀταρνέως, χώρα δὲ αὕτη Τρωάδος, Εὐβούλου δὲ τοῦ Βιθυνοῦ δούλος γεγονώς ἔλαβε· καὶ αὐτοῦ Ἑρμείου παιδικὰ γενομένου Ἀριστοτέλους. ἤρξε δὲ ἔτη ιγ' τῆς Περιπατητικῆς κληθείσης φιλοσοφίας διὰ τὸ ἐν περιπάτῳ ἦτοι κήπῳ διδάξαι ἀναχωρήσαντα τῆς Ἀκαδημίας, ἐν ἣ Ἰσίδωρος ἐδίδασκεν. ἐγεννήθη δὲ ἐν τῇ ρθ' Ὀλυμπιάδι καὶ ἀπέθανεν ἀκόνιτον πίων ἐν Χαλκίδι, διότι ἐκαλεῖτο πρὸς εὐθύνας, ἐπειδὴ ἔγραψε παιᾶνα εἰς Ἑρμείαν τὸν εὐνούχον· οἱ δὲ φασι νόσῳ αὐτὸν τελευτῆσαι βιώσαντα ἔτη σ'.

(1) Ἀριστοτέλης υἱὸς Νικομάχου καὶ Φαιστιάδος· ὁ δὲ Νικόμαχος ἰατρός ἦν τοῦ τῶν Ἀσκληπιάδων γένους, ἀπὸ Νικομάχου τοῦ Μαχάνου· ἐκ Σταγείρων, πόλεως τῆς Θράκης, φιλόσοφος, μαθητὴς Πλάτωνος, τραυλὸς τὴν φωνήν. (2) καὶ ἀδελφοὺς μὲν ἔσχεν Ἀρίμνηστον καὶ Ἀριμνήστην, θυγατέρα δὲ ἀπὸ Πυθιάδος, τῆς θυγατρὸς Ἑρμείου τοῦ εὐνούχου, ὃς καὶ θλιβλίας ὦν αὐτὴν ἔσπειρε. (3) γηγαμένη δὲ τρισὶν ἢ Ἀριστοτέλους θυγάτηρ τεκνώσασα προετελεύτησεν Ἀριστοτέλους τοῦ πατρὸς. (4) εἶχε δὲ καὶ υἱὸν Νικόμαχον ἐξ Ἑρπυλλίδου παλλακῆς, ἣν μετὰ Πυθιάδα παρ' Ἑρμείου τοῦ εὐνούχου, ὅστις ἦν ἄρχων Ἀταρνέως (χώρα δὲ αὕτη Τρωάδος) Εὐβούλου τοῦ Βιθυνοῦ δὲ δούλος γεγονώς, ἔλαβε καὶ αὐτοῦ Ἑρμείου παιδικὰ γενομένου Ἀριστοτέλους. (5) ἤρξε δὲ ἔτη ιγ' τῆς Περιπατητικῆς κληθείσης φιλοσοφίας διὰ τὸ ἐν περιπάτῳ ἦτοι κήπῳ διδάξαι ἀναχωρήσαντα τῆς Ἀκαδημίας ἐν ἣ Ἰσίδωρος ἐδίδασκεν. (6) ἐγεννήθη δ' ἐν τῇ ρθ' Ὀλυμπιάδι καὶ ἀπέθανεν ἀκόνιτον πίων ἐν Χαλκίδι, διότι ἐκαλεῖτο πρὸς εὐθύνας, ἐπειδὴ ἔγραψε παιᾶνα εἰς Ἑρμείαν τὸν εὐνούχον. (7) οἱ δὲ φασι νόσῳ αὐτὸν τελευτῆσαι βιώσαντα ἔτη σ', ὡς δὲ τίνες ξγ' κτλ.

Не считая трех отмеченных расхождений оба текста совпадают дословно. Различие между ними в другом: *Суда* полностью опускает сведения о преемниках и сочинениях Аристотеля. Как известно, сокращение исходного

³² Rose 1854, 48–50.

материала было принято за правило составителями византийского словаря. Если же добавить к этому то немногое, что известно об *Именослове*, то сомнений не остается – изданный Менажем текст представляет собой биографическую статью об Аристотеле, некогда входившую в указатель Гесихия, или же *Vita Hesychii*, как ее называют в научной литературе. Разумеется, это вовсе не означает, что автором этой биографии являлся сам Гесихий: библиографические справочники составлялись и прежде него, и Гесихий к ним, без сомнения, обращался. По этой причине многие исследователи предпочитают и сегодня более нейтральное *Vita Menagiana*.

Основная ценность биографии – обширный список аристотелевских сочинений. Он состоит из трех частей.³³ Первая часть № 1–139 очень близка списку Диогена Лаэртия (V, 22–27), настолько, что Розе вполне допускает прямую зависимость между ними. По мнению же большинства современных ученых, оба независимо друг от друга восходят к одному общему источнику. Вплоть до недавнего времени им считалось александрийское жизнеописание Аристотеля, составленное ученым-библиотекарем 2-ой половины III в. до н. э. Гермиппом Смирнским (FGrHist 1026 F 28–33). Однако эта точка зрения так и не получила твердого обоснования и ныне рассматривается как неверная. Во всяком случае, «список Диогена–Гесихия» явно составлен прежде опубликованных Андроником Родосским сочинений Аристотеля (2-я пол. I в. до н. э.). Напротив, вторая часть Гесихиева списка № 140–187 несомненно составлена после Андроника. На это, в частности, указывает упомянутая в нем *Метафизика* (№ 154). Показательно и то, что вторая часть имеет больше параллелей со списком аристотелевских сочинений Птолемея по прозвищу ал-Гариб (не ранее сер. IV в.). Этот список входит в составленную им биографию Стагири-та и определенно связан с изданием Андроника. К сожалению, биография Птолемея сохранилась только в арабском переводе (ms. Ayasofya 4833). Третью часть списка Гесихия № 188–197 образуют псевдоэпиграфы, которых ни Диоген, ни Птолемей не приводят.

Самая ранняя копия Гесихиевой биографии Аристотеля была найдена в кодексе A = Ambrosianus L 93 sup. (490 по каталогу Martini–Bassi). Кодекс выполнен на пергамене и состоит из 254 листов размером 270 × 175 мм. Кроме них он содержит несколько дополнительных листов, причем лист I бумажный. В целом манускрипт датируется концом XI – первой половиной X века, за исключением ff. 75, 80–98, которые относятся к XIV столетию. Содержание кодекса составляют преимущественно логические сочинения Аристотеля, а также комментарии, схолии и прочие материалы к ним. Так, *Vita Hesychii*

³³ Moraux 1951, 196.

(f. 20^r–23^v) помещена между *Введением* Порфирия (f. 1^r–19^r) и извлечением из *Комментария к Категориям* Симпликия (f. 23^v = CAG VIII, 14, 3–15, 5).

Все прочие списки биографии так или иначе восходят к А и включены в следующие манускрипты (далее они перечисляются в хронологическом порядке): **Marc** = Marcianus gr. 226, saec. XIII in., f. 381^v–382^r содержит всю первую часть биографии вплоть до слов τὰ δὲ συντάγματα αὐτοῦ, но не содержит каталога аристотелевских сочинений; **Mut** = Estensis gr. 235 (α.Q.4.13), saec. XIV, f. 14^r–16^r; **Patm** = Patmiacus 413, saec. XIV, f. 1^r–4^v; **P** = Palatinus gr. 124, saec. XIV, f. 236^{r-v}, где биография обрывается на словах αὐτοῦ πολλὰ ὑπάρχουσι; **B** = Brixianus A VI 13, saec. XV, f. 55^r–57^r; **Ott** = Vaticanus Ottobonianus gr. 178, a. 1485, f. 3^v. Непосредственно из кодекса А *Vita Hesychii* переписывалась по меньшей мере пять раз в XVI столетии: один из этих списков сохранился в **Ambr^A** = Ambrosianus P 105 sup. (635 Martini–Bassi), f. I+4+I; **Ambr^B** = Ambrosianus Q 121 sup. (704 Martini–Bassi), f. 12 et 16 и **Ambr^C** = Ambrosianus R 117 sup. (724 Martini–Bassi), f. 269 et 273 содержат по два списка. Самые поздние копии: **M** = Parisinus suppl. gr. 557, saec. XVII, p. 215–218 и **Gott** = Gottengensis, philol. 3, saec. XVIII (ante 1772), p. 215–218. В ряде рукописей биография имеет заглавие Ἀριστοτέλους βίος καὶ συγγράμματα αὐτοῦ.

Впервые эта биография Аристотеля была издана в 1692 году Жилем Менажем, в честь которого, как уже говорилось, и получила название *Vita Menagiana*. Менаж поместил ее среди своих замечаний и исправлений к тексту Диогена Лаэртия. При этом издание было сделано по копии Филиппа Луайоте, снятой с рукописи М.³⁴

Изданный Менажем текст впоследствии не раз перепечатывался. В ряду прочих жизнеописаний его воспроизводит Иоанн Готтлиб Бюле в первом томе своего Аристотеля (1791).³⁵ Антон Вестерманн включает этот текст в подборку малых античных биографов (1845).³⁶ Эмиль Хайтц (1859)³⁷ и Валентин Розе (1863)³⁸ отдельно публикуют каталог сочинений, предваряя им сборники аристотелевских фрагментов. Но если Хайтц попросту копирует каталог из книги Менажа, то Розе на основании чтений **Patm** вносит в него некоторые исправления. Уже в следующем издании фрагментов Аристотеля, составившем пятый том знаменитого Беккеровского собрания (1870), Розе учитывает **Ambr^C**.³⁹ Полностью биографию по всем известным к тому

³⁴ Ménage 1692, 201–204.

³⁵ Buhle 1791, I, 60–68.

³⁶ Westermann 1845, 401–405.

³⁷ Heitz 1859, 5–9.

³⁸ Rose 1863, 18–20.

³⁹ Rose 1870, 1466–1469.

времени рукописям издает Иоганн Флах. Примечательно, что в своей коллекции Гесихиевых биографий 1882 года он помещает ее in appendicem Pseudohesychianam.⁴⁰ В основной же корпус Флах включает статью об Аристотеле из *Суды* (СI). Эта статья входит и в издание 1883 года, тогда как *Vita Menagiana* отбрасывается Флахом вместе со всем приложением (подробнее см. выше). Наконец, в 1886 году *Vita Hesychii* издается Розе, которому, помимо прочего, оказался доступен кодекс А.⁴¹

Следующий этап в издании биографии связан с фундаментальным трудом Ингемара Дюринга *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition* (1957), собравшим под одной обложкой не только все известные жизнеописания Стагирита, но и множество разрозненных свидетельств. Дюрингу известно куда больше рукописей Гесихиевой биографии, чем всем его предшественникам. При подготовке ее текста он главным образом следует А В Р М Ott.⁴² Впоследствии на эти же манускрипты будет опираться и Олоф Жигон (1987).⁴³ Однако между издателями есть существенное различие: Дюринг строго держится рукописной традиции, в то время как Жигон охотно вносит в текст Гесихия исправления. При этом издание Жигона не содержит аппарата, но зато снабжено удачным указателем соответствий между всеми тремя списками аристотелевских сочинений – Гесихия Милетского, Диогена Лаэртия и Птолемея ал-Гариба. В этой связи нельзя не упомянуть и сравнительных таблиц Ришара Гуле, составленных им для статьи об Аристотеле в *Dictionnaire des philosophes antiques* (1989). Гуле не ограничивается сведением воедино всех достигнутых исследователями результатов и предлагает несколько своих решений для сложных мест в списках.⁴⁴

Последнее на сегодняшний день издание биографии принадлежит Тициану Доранди (2006). Кроме рукописей, которым следовали Дюринг и Жигон, Доранди учитывает Mut и Gott. Впрочем, как признается сам издатель, они не привносят ничего нового в установление текста.⁴⁵

Нижеследующий перевод Гесихиевой биографии Аристотеля выполнен по изданию Доранди. Учтены также издания Розе, Дюринга, Жигона и таблицы Гуле. По примеру Жигона Доранди снабжает приведенный в *Vita Hesychii* список аристотелевских сочинений указателем соответствий между ним и списками Диогена Лаэртия (= D.L.) и Птолемея ал-Гариба (= Ar.). Для насто-

⁴⁰ Flach 1882, 245–249.

⁴¹ Rose 1886, 9–18.

⁴² Düring 1957, 80–92.

⁴³ Gigon 1987, 26–28.

⁴⁴ Goulet 1989, 424–434.

⁴⁵ Dorandi 2006, 94.

ящего перевода этот указатель, однако, потребовал существенной переработки. На проверку оказалось, что редакция списка D.L. V, 22–27, недавно предложенная тем же Доранди,⁴⁶ значительно отличается от всех предыдущих редакций. В переводе все ссылки на список Диогена указаны по новому изданию. В свою очередь, арабский перечень Птолемея еще раз сверен по единственной на сегодняшний день его публикации, подготовленной Христель Хайн.⁴⁷ Вместе с тем в указатель добавлена нумерация заглавий по Дюрингу и ссылки на схожие заголовки внутри списка Гесихия (= Н.). Астериском (*) в указателе отмечены сочинения, содержащие вариации в названиях или расхождения в количестве книг; знак вопроса (?) указывает на сомнительность возможного сопоставления заголовков из разных списков; прочерк (—) означает отсутствие заглавия.

ΒΙΤΑ ΗΕΣΥΧΗ

ЖИЗНЬ АРИСТОТЕЛЯ И ЕГО СОЧИНЕНИЯ

(1) Аристотель, сын Никомаха и Фестиады (Никомах был врачом из рода Асклепиадов, отпрыском Никомаха, сына Махаона), происходил из фракийского города Стагиры, философ, ученик Платона, имевший шепелявый голос. (2) У него были брат Аримнест и сестра Аримнеста, а также дочь от Пифиады, дочери евнуха Гермия, который произвел ее на свет, хотя и был скопцом. (3) Дочь Аристотеля трижды выходила замуж и, родив, умерла прежде отца. (4) Имел он и сына Никомаха от наложницы Герпиллиды, которую взял после Пифиады у евнуха Гермия, правителя Атарнея (область, относящаяся к Троаде). Этот Гермий был прежде рабом вифинца Евбула, в то время как Аристотель был любовником самого Гермия. (5) В течение 13 лет он возглавлял философскую школу, названную перипатетической за то, что он учил в перипате, или в саду,⁴⁸ уйдя из Академии, где учил Платон. (6) Родился Аристотель в 99 Олимпиаду, а умер, выпив аконита, в Халкиде,

⁴⁶ Dorandi 2013, 357–362.

⁴⁷ Hein 1985, 415–439.

⁴⁸ διὰ τὸ ἐν περιπάτῳ ἤτοι κήπῳ διδάξει... – Под «садом» здесь ни в коем случае не следует понимать эпикурейскую школу, учрежденную в Афинах в 307/306 или 305/304 гг. (Dorandi 1991, 46–47), но лишь глоссу к ὁ περιπάτος. Впрочем, сама эта глосса невольно сближает школы Аристотеля и Эпикура, связь между которыми весьма нетривиальна. Историю вопроса см. в кн. Gigante 1999, passim; из новейших публикаций – Verde 2016, 35–55.

поскольку был приговорен к наказанию, после того как написал пеан в честь внуха Гермия. (7) Впрочем, иные говорят, что он скончался от недуга, прожив 70 лет, а некоторые, что – 63. (8) Он написал приблизительно 400 книг. (9) Наследниками его школы по очереди были Феофраст, Стратон, Пракситель, Ликон, Аристон, Ликиск, Праксифан, Иероним, Притан, Формион, Критолай. (10) Сочинения же его таковы:

1. *О справедливости* 4 книги (D.L. 1; Ar. 4);
2. *О поэтах* 3 книги (D.L. 2; Ar. 7);
3. *О философии* 4 книги (D.L. 3*; Ar. 1*);
4. *К политику* – 1 книга (D.L. 4*; Ar. —);
5. *О политической деятельности, или Грил* – 3 книги (D.L. 5*; Ar. 3?);
6. *Неринф* – 1 книга (D.L. 6; Ar. —);
7. *О богатстве* 1 книга (D.L. 11; Ar. —; ср. Н. 151);
8. *Софист* – 1 книга (D.L. 7; Ar. 2);
9. *О молитве* (D.L. 14*; Ar. —);
10. *Менексен* – 1 книга (D.L. 8; Ar. —);
11. *О благородном происхождении* 1 книга (D.L. 15; Ar. 6*; ср. Н. 183);
12. *О любви* 1 книга (D.L. 9; Ar. 14*);
13. *О душе* 1 книга (D.L. 13; Ar. —; ср. Н. 152).
14. *Протрептик* – 1 книга (D.L. 12; Ar. 0);
15. *О наслаждении* 1 книга (D.L. 16; Ar. 20);
16. *О царской власти* 1 книга (D.L. 18; Ar. 8*; ср. Н. 171);
17. *К вопросу о домашнем хозяйстве* – 1 книга (D.L. 23; Ar. —);
18. *О воспитании или К вопросу о воспитании* – 1 книга (D.L. 19*; Ar. 5*; ср. Н. 172);
19. *Силлогизмы* – 1 книга (D.L. 47; Ar. —; ср. Н. 54);
20. *О благе* 1 книга (D.L. 20*; Ar. 9*);
21. *О началах или О природе* – 1 книга (D.L. 41*; Ar. —);
22. *Александр, или В защиту колоний* – 1 книга (D.L. 17*; Ar. —);
23. *Извлечения из «Законов» Платона* – 2 книги (D.L. 21*; Ar. 16);
24. *О дружбе* 3 книги (D.L. 24*; Ar. 28);
25. *О науках* 1 книга (D.L. 26; Ar. —);
26. *О том, что значит претерпевать или быть претерпевшим* (D.L. 25*; Ar. —);
27. *О доводах в споре* 2 книги (D.L. 27; Ar. —);
28. *О видах* 1 книга (D.L. 31*; Ar. 15*);
29. *Разрешение спорных вопросов* – 4 книги (D.L. 28; Ar. —);
30. *О состоянии гнева* 1 книга (D.L. 37*; Ar. —);

31. *Софистические разделения* – 1 книга (D.L. 29*; Ar. —);
32. *О противоположностях* 1 книга (D.L. 30; Ar. —);
33. *Заметки о диалектической аргументации* – 3 книги (D.L. 33; Ar. —);
34. *Положения о добродетели* – 2 книги (D.L. 34; Ar. —);
35. *Об элементах* 3 книги (D.L. 39; Ar. —);
36. *Возражения* (D.L. 35*; Ar. 61*);
37. *О том, что говорится в нескольких значениях или в порядке уточнения*
1 книга (D.L. 36; Ar. —);
38. *Предпосылки* – 1 книга (D.L. —; Ar. 88*?, 89*?);
39. *Этика* – 20 книг (D.L. 38*; Ar. —);
40. *О движении* 1 книга (D.L. 45*; Ar. 21*; ср. Н. 102);
41. *О разделениях* 17 книг (D.L. 42; Ar. 57*?);
42. *К вопросу о разделениях* – 1 книга (D.L. 43; Ar. —);
43. *О вопросах и ответах* 1 книга (D.L. 44*; Ar. —);
44. *Предпосылки в спорах* – 1 книга (D.L. 46; Ar. —);
45. *Об идее* 1 книга (D.L. 53; Ar. —);
46. *Первая аналитика* – 9 книг (D.L. 48; Ar. —; ср. Н. 134);
47. *Вторая аналитика* – 2 книги (D.L. 49*; Ar. —);
48. *Проблемы* (D.L. 50*; Ar. 25*);
49. *Методика* (D.L. 51*; Ar. —);
50. *О лучшем* 1 книга (D.L. 52; Ar. —);
51. *Определения* – 1 книга (D.L. 54*; Ar. 66*?);
52. *Топика* – 7 книг (D.L. 55; Ar. 32*);
53. *Математика* – 1 книга (D.L. 63*; Ar. —);
54. *Силлогизмы* – 2 книги (D.L. 56; Ar. —; ср. Н. 19);
55. *Силлогистические определения* – 1 книга (D.L. 57*; Ar. —);
56. *О предпочтительном и случайном* 1 книга (D.L. 58*; Ar. —);
57. *Введение в топику* – 1 книга (D.L. 59; Ar. —);
58. *О добровольном* 1 книга (D.L. 67; Ar. —);
59. *Топика к определениям* – 6 книг (D.L. 60*; Ar. 69*);
60. *Страсти* – 1 книга (D.L. 61; Ar. —);
61. *Определения* – 13 книг (D.L. 64*; Ar. 67*);
62. *Эпихиремы* – 2 книги (D.L. 65; Ar. 60*?, 94*?);
63. *О красоте* 1 книга (D.L. 68*; Ar. —);
64. *О справедливом* 2 книги (D.L. 75; Ar. 12*);
65. *Тезисы об эпихиремах* в 25 книгах (D.L. 69; Ar. 62*?);
66. *Тезисы о любви* в 4 книгах (D.L. 70; Ar. 63*);
67. *Тезисы о дружбе* в 2 книгах (D.L. 71; Ar. —);
68. *Тезисы о душе* в 1 книге (D.L. 72; Ar. —);

69. *Тезисы о политике* – 2 книги (D.L. 73*; Ar. —);
 70. *Политика* – 8 книг (D.L. 74*; Ar. 37*);
 71. *Свод искусств* – 1 книга (D.L. 76*; Ar. 27a);
 72. *Риторическое искусство* – 3 книги (D.L. 77*; Ar. 38a);
 73. *Искусство* – 1 книга (D.L. 78*; Ar. —);
 74. *Свод искусства Феодекта* в 3 книгах (D.L. 81*; Ar. —);
 75. *Поэтическое искусство* – 2 книги (D.L. 82*; Ar. 38);
 76. *Риторические энтимемы* – 1 книга (D.L. 83; Ar. —);
 77. *О величине* (D.L. 84*; Ar. —);
 78. *Разделения энтимем* (D.L. 85*; Ar. —);
 79. *О ясном слоге* 1 книга (D.L. 86*; Ar. —);
 80. *О совещании* 1 книга (D.L. 87*; Ar. —);
 81. *О природе* 1 книга (D.L. 89*; Ar. —);
 82. *К вопросу о природе* 1 книга (D.L. 90*; Ar. —);
 83. *О философии Архита* 1 книга (D.L. 91*; Ar. 10*);
 84. *О философии Спевсиппа и Ксенократа* 1 книга (D.L. 92; Ar. —);
 85. *Извлечения из сочинений Тимея и Архита* – 1 книга (D.L. 93*; Ar. —);
 86. *Против учения Мелиса* – 1 книга (D.L. 94; Ar. —);
 87. *Против учения Алкмеона* – 1 книга (D.L. 95; Ar. —);
 88. *О пифагорейцах* 1 книга (D.L. 100; Ar. 23a*?);
 89. *Против учения Горгия* (D.L. 97*; Ar. —);
 90. *О бесплодии* 1 книга (D.L. 106*; Ar. —);
 91. *О животных* 9 книг (D.L. 101; Ar. —);
 92. *О сложных животных* 1 книга (D.L. 104*; Ar. —);
 93. *Об анатомировании* 6 книг (D.L. 102*; Ar. 46a*);
 94. *Избранное из анатомирования* – 1 книга (D.L. 103*; Ar. —);
 95. *О мифологических животных* 1 книга (D.L. 105*; Ar. —);
 96. *О растениях* 2 книги (D.L. 107; Ar. 53);
 97. *Физиогномика* – 2 книги (D.L. 108*; Ar. —);
 98. *О врачебном искусстве* 2 книги (D.L. 109*; Ar. 102*; ср. Н. 167);
 99. *Приметы непогоды* – 1 книга (D.L. 11; Ar. —);
 100. *О единице* 1 книга (D.L. 110; Ar. —);
 101. *К астрономии* – 1 книга (D.L. 112; Ar. —);
 102. *О движении* 1 книга (D.L. 114; Ar. —; ср. Н. 40);
 103. *К оптике* – 1 книга (D.L. 113; Ar. —);
 104. *О музыке* 1 книга (D.L. 115; Ar. —);
 105. *Пеплос* (D.L. —; Ar. —; ср. Н. 169);⁴⁹

⁴⁹ Πέπλος (букв. *Покров*) – одно и тех заглавий, которые давались «пестрым», «разношерстным» сочинениям, содержащим заметки впрок или смесь разрознен-

106. *Трудные места у Гомера* – 6 книг (D.L. 117; Ar. 101*?);
107. *Затруднения относительно богов* – 1 книга (D.L. —; Ar. —);⁵⁰
108. *К поэтике* – 1 книга (D.L. 118*; Ar. —);
109. *К мнемонике* – 1 книга (D.L. 116; Ar. —);
110. *Физика* – 38 книг по алфавиту (D.L. 119; Ar. —);
111. *Метафизика* – 20 книг (D.L. —; Ar. —; ср. Н. 154);
112. *Рассмотренные проблемы* (D.L. 120*; Ar. —);
113. *Общие [проблемы]* – 2 книги (D.L. 121; Ar. —);⁵¹
114. *К механике* – 1 книга (D.L. 122; Ar. —);
115. *Цикл о поэтах* – 3 книги (D.L. —; Ar. —);
116. *Демокритовы проблемы* – 2 книги (D.L. 123*; Ar. —);
117. *О магните* 1 книга (D.L. 124; Ar. —);
118. *Сравнения* – 1 книга (D.L. 125; Ar. —);
119. *Разрозненные [заметки]* – 12 книг (D.L. 126*; Ar. —);
120. *Притязания городов* – 1 книга (D.L. 128*; Ar. —);
121. *Исследования по родам* – 14 книг (D.L. 127; Ar. —);
122. *Победители Олимпийских игр* – 1 книга (D.L. 129; Ar. —);
123. *Победители Пифийских игр* – 1 книга, [сочинение], в котором [Аристотель] превзошел Менехма (D.L. 130*; Ar. —);⁵²
124. *О мусическом искусстве* 1 книга (D.L. 130*; Ar. —);
125. *Софистические опровержения, или О споре* (D.L. —; Ar. 34*);
126. *Победители местных Дионисий и Ленеев* (D.L. 133*; Ar. —);
127. *Зачины* – 1 книга (D.L. 136*; Ar. —);⁵³

ных наблюдений (ср. Gell., *Noct. Att. Praef.*, 6; Clem. Alex., *Strom.* VI, 2, 1). При этом Πέπλος Аристотеля стоит едва ли не у самых истоков жанра: Dölger 1936, 22–24; Moraux 1951, 153–166.

⁵⁰ Ἀπορημάτων θείων α'. – Розе допускает, что здесь ошибка и первоначально имелось в виду собрание Ἀπορημάτων Ἠσιόδειων α'. Это допущение как будто подтверждается ближайшим контекстом: предшествующим сочинением Ἀπορημάτων Ὀμηρικῶν ζ' и следующим за ним Ποιτικὸν α'. В правоте Розе был уверен Моро, указывая при этом на схожее заглавие в другой части списка Н. 143: Ἀπορήματα Ἠσιόδου ἐν α' (Moraux 1951, 196). Современные издатели Гесихия этого мнения не разделяют и в лучшем случае ограничиваются соответствующим указанием в аппарате.

⁵¹ Заголовок восстанавливается по *Антическим ночам* Авла Геллия, где он цитирует Προβλήματα ἐγκύκλια (*Noct. Att.* XX, 4).

⁵² Речь идет о Менехме Сикионском, историке VI–III в. до н. э., которому наряду с книгой об Александре Великом, историей Сикиона и проч. приписывают труд Πυθικός (FGrHist 131 F 2).

⁵³ Προομιῶν α'. – Согласно Розе, это сочинение соответствует D.L. 138 Rose = 136 Dorandi: Παροιμίαι α', и в списке Гесихия попросту допущена ошибка. Его догадка

128. *О трагедиях* 1 книга (D.L. 134; Ar. —);
129. *О дидаскалиях* 1 книга (D.L. 135; Ar. —);
130. *Законы собраний* – 1 книга (D.L. 137*; Ar. —);
131. *Законы* – 4 книги (D.L. 138; Ar. —);
132. *Категории* – 1 книга (D.L. 139; Ar. —);
133. *Об истолковании* (D.L. 140*; Ar. —);
134. *Первая аналитика* – 2 книги (D.L. —; Ar. 31*; ср. Н. 46);
135. *Государственные устройства городов простонародных, демократических, олигархических, аристократических и тиранических* – 158 книг (D.L. 141*; Ar. 90*);
136. *Застольные вопросы* – 3 книги (D.L. —; Ar. —);
137. *Письма* – 20 книг (D.L. 142*; Ar. 99*, 100*);
138. *Эпическая поэма*, начало которой: «О меж богами священный, почтеннейший [Феб] дальновержец...» (D.L. 143; Ar. —);
139. *Элегия*, начало которой: «Матери дочь благодетной...» (D.L. 144; Ar. —);⁵⁴
140. *О таблицах Солона* 5 книг (D.L. —; Ar. —);⁵⁵
- 141–142. *О блаженстве, <или> Зачем Гомер придумал быков Гелиоса?* (D.L. —; Ar. —);⁵⁶
143. *Трудные места у Гесиода* в 1 книге (D.L. —; Ar. —);
144. *Трудные места у Архилоха, Еврипида и Херила* в 3 книгах (D.L. —; Ar. —);
145. *Затруднения относительно поэтического искусства* – 1 книга (D.L. —; Ar. —);
146. *Причины поэтического искусства* (D.L. —; Ar. —);
147. *Гомеровские проблемы* – 10 книг (D.L. —; Ar. 101?);
148. *Физика* – 18 книг (D.L. —; Ar. 39*);
149. *О возникновении и уничтожении* 2 книги (D.L. —; Ar. 41);
150. *О небесных явлениях* 4 книги, или *Метеороскопика* (D.L. —; Ar. 42*);⁵⁷

нашла поддержку у Моро (Moraux 1951, 199) и Жигона, который внес соответствующее исправление в запись Н. 127: Παροῦσιν α'. Но поскольку рукописи все же не дают для этого оснований, Дюринг, Гуле и Доранди сохраняют принятое в них чтение, признавая, однако, догадку Розе верной.

⁵⁴ Перевод полустииши принадлежит М. Л. Гаспарову.

⁵⁵ То есть о законах Солона, которые были записаны на деревянных таблицах: Plut., Sol., 25, 1.

⁵⁶ Если Розе рассматривает это заглавие как относящееся к двум отдельным сочинениям, то последующие издатели полагают, что речь идет об одном, сохраняя, впрочем, двоякую нумерацию. О быках Гелиоса: Od. XII, 127 sqq.

151. *О богатстве* 1 книга (D.L. —; Ar. —; ср. Н. 7);
152. *О душе* (D.L. —; Ar. 43*; ср. Н. 13);
153. *О риторике* (D.L. —; Ar. —);
154. *Метафизика* – 10 книг (D.L. —; Ar. 54*?; ср. Н. 11);
155. *Об истории животных* 10 книг (D.L. —; Ar. 47*?);
156. *О движении животных* 3 книги (D.L. —; Ar. 46*);
157. *О частях животных* 3 книги (D.L. —; Ar. 48*);
158. *О возникновении животных* 3 книги (D.L. —; Ar. 49*);
159. *О разливе Нила* (D.L. —; Ar. 26*);
160. *О сущности в математических науках* (D.L. —; Ar. —);
161. *Об общих трапезах или пирах* (D.L. —; Ar. —);
162. *О мнении* (D.L. —; Ar. —);
163. *О добродетели* (D.L. —; Ar. —);
164. *О звуке* (D.L. —; Ar. —);
165. *О совместной жизни мужчины и женщины* (D.L. —; Ar. —);
166. *Обязанности мужчины и супруга* (D.L. —; Ar. —);
167. *О врачебном искусстве* 7 книг (D.L. —; Ar. —; ср. Н. 98);
168. *Разнообразные исследования* – 72 книги, как сообщает его слушатель Евкер (D.L. —; Ar. —);
169. *Пеплос, содержащий разнообразные изыскания* (D.L. —; Ar. —; ср. Н 105);
170. *О времени* (D.L. —; Ar. 96*);
171. *О царской власти* (D.L. —; Ar. —; ср. Н. 16);
172. *О воспитании* (D.L. —; Ar. —; ср. Н. 18);
173. *О зрении* 2 книги (D.L. —; Ar. —);
174. *О Никомаховой этике* (D.L. —; Ar. —);
175. *Наставления* (D.L. —; Ar. —);
- 176–177. *К Александру, или Об ораторе или политике* (D.L. —; Ar. —);⁵⁸

⁵⁷ *Μετεωροσκοπικά* (букв. *Наблюдение небесных явлений*) у поздних авторов мыслится как часть астрономии. Ср., например, Procl., *Euccl.* 41–42: «Ее (астрономии) частями являются гномоника, измеряющая время с помощью гномона; наблюдение за небесными явлениями (*μετεωροσκοπική*), измеряющее высоту и долготу светил и обучающее превеликому множеству разных других вещей, рассматриваемых теоретической астрономией; и диоптрика, устанавливающая расстояния между Солнцем, Луной и 5 другими светилами с помощью соответствующих инструментов» (пер. А. И. Щетникова).

⁵⁸ Пункты 175, 176–177 все издатели трактуют по-разному: Розе и Жигон – как три самостоятельные сочинения, Гуле – как заголовки одного, Дюринг и Доранди – как заглавия, принадлежащие двум отдельным сочинениям.

178. *Искусство похвалы* (D.L. —; Ar. —);
 179. *О замечательных изречениях* (D.L. —; Ar. 20a*?);
 180. *Похвальные слова или Гимны* (D.L. —; Ar. —);
 181. *О различии* (D.L. —; Ar. 13*);
 182. *О любви* 6 книг (D.L. —; Ar. —);
 183. *О благородном происхождении* 1 книга (D.L. —; Ar. —; ср. Н. 11);
 184. *О природе человека* (D.L. —; Ar. —);
 185. *О возникновении космоса* (D.L. —; Ar. —);
 186. *Законы римлян* (D.L. —; Ar. —);
 187. *Сборник варварских законов* (D.L. —; Ar. —).

Сочинения, приписываемые [Аристотелю]:

188. *Анатомирование человека* (D.L. —; Ar. —);
 189. *Защитительная речь против Евримедонта по обвинению в нечестии* (D.L. —; Ar. —);
 190. *Земледелие* (D.L. —; Ar. 82*?);
 191. *Похвала разуму* (D.L. —; Ar. —);
 192. *К вопросу о магии* (D.L. —; Ar. —);
 193. *О благоразумии* (D.L. —; Ar. —);
 194. *Осуждение Александра* (D.L. —; Ar. —);
 195. *Похвала богатству* (D.L. —; Ar. —);
 196. *К Александру* (D.L. —; Ar. —);
 197. *О методе* (D.L. —; Ar. —).

СОКРАЩЕНИЯ

CAG = *Commentaria in Aristotelem Graeca*, I–XXIII. Berlin 1882–1909.

FGrHist = Jacoby, F. *Die Fragmente der griechischen Historiker*, I–III. Berlin, Leiden 1923–1958; *Die Fragmente der griechischen Historiker Continued*, IV A, 3; Hermippos of Smyrna, ed. by J. Bollansée. Leiden, Boston, Köln 1999.

PLRE = Jones, A. H. M., Martindale, J. R. & Morris, J. *The Prosopography of the Later Roman Empire*, I–III. Cambridge 1971–1992.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Adler, A., ed. (1928–1938) *Suida lexicon*, I–V. Leipzig (repr.: München, Leipzig 1994–2001).
 Biedl, A. (1955) *Zur Textgeschichte des Laertios Diogenes. Das grosse Exzerpt* Φ. Città del Vaticano.
 Buhle, J. G., ed. (1791–1804) *Aristotelis opera omnia*, I–V. Biponti.
 Costa, V. (2010) “Esichio di Mileto, Johannes Flach e le fonti biografiche della *Suda*,” *Il lessico Suda e gli storici greci in frammenti: Atti dell'incontro internazionale (Vercelli, 6-7 novembre 2008)*, a cura di G. Vanotti. Tivoli, 43–55.
 Dagron, G. (1984) *Constantinople imaginaire: Études sur le recueil des Patria*. Paris.

- Daub, A. (1880) *De Suidae biographicorum origine et fide*. Lipsiae.
- Daub, A. (1882) *Studien zu den Biographika des Suidas*. Freiburg i. B., Tübingen (repr.: Hildesheim 1972).
- Dietze-Mager, G. (2015) "Aristoteles-Viten und -Schriftenkataloge. Die Aristoteles-Schrift des Ptolemaios im Licht der Überlieferung," *Studi classici e orientali* 61, 97–166.
- Dorandi, T. (1991) *Ricerche sulla cronologia dei filosofi ellenistici*. Stuttgart.
- Dorandi, T. (2000) "Hésychius de Milet," *Dictionnaire des philosophes antiques*, publié sous la direction de R. Goulet, III. Paris, 678–680.
- Dorandi, T. (2005) "Hésychios de Milet," *Dictionnaire de l'Antiquité*, publié sous la direction de J. Leclant. Paris, 1058–1059.
- Dorandi, T., ed. (2006) "La Vita Hesyhii d'Aristote," *Studi classici e orientali* 52, 87–106.
- Dorandi, T. (2009) *Laertiana: Capitoli sulla tradizione manoscritta e sulla storia del testo delle Vite dei filosofi di Diogene Laerzio*. Berlin, New York.
- Dorandi, T., ed. (2013) *Diogenes Laertius, Lives of Eminent Philosophers*. Cambridge.
- Dorandi, T. (2016) "The Ancient Biographical Tradition on Aristotle," *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, ed. by A. Falcon. Leiden, Boston, 277–298.
- Dölger, F. (1936) *Der Titel des sogenannten Suidaslexikons*. München.
- Düring, I. (1957) *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*. Göteborg.
- Flach, J., ed. (1880) *Hesyhii Milesii qui fertur de uiris illustribus librum*. Lipsiae.
- Flach, J., ed. (1882) *Hesyhii Milesii Onomatologi quae supersunt*. Lipsiae.
- Flach, J., ed. (1883) *Biographi Graeci qui ab Hesychio pendent*. Berolini.
- Franchi de' Cavalieri, P. (1897) "Di un frammento di una vita di Constantino nel codice greco 22 della Biblioteca Angelica," *Studi e documenti di storia e diritto* XVIII, 89–131.
- Gigante, M. (1999) *Kepos e Peripatos: Contributo alla storia dell'aristotelismo antico*. Napoli.
- Gigon, O., ed. (1987) *Aristotelis opera*, III: *Librorum deperditorum fragmenta*. Berolini, Novi Eboraci.
- Goulet, R. et al. (1989) "Aristote de Stagire," *Dictionnaire des philosophes antiques* I. Paris, 413–590.
- Greene, W. Ch., ed. (1938) *Scholia platonica*. Haverfordiae (repr.: Hildesheim, New York 1988).
- Hein, Ch. (1985) *Definition und Einteilung der Philosophie. Von der spätantiken Einleitungsliteratur zur arabischen Enzyklopädie*. Frankfurt-am-Main, Bern, New York.
- Heitz, E., ed. (1859) *Fragmenta Aristotelis*. Parisiis (repr.: Parisiis 1869).
- Henry, R., ed. (1959–1991) *Photius, Bibliothèque*, I–VIII et IX: *Index*, établi par J. Schamp. Paris.
- Kaldellis, A. (2005) "The Works and Days of Hesyhios the Illoustrios of Miletos," *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 45, 381–403.
- Knoepfler, D. (1991) *La Vie de Ménédème d'Érétrie de Diogène Laërce. Contribution à l'histoire et à la critique du texte des Vies des philosophes*. Basel.
- Lehrs, K. (1862) "Hesyhios Milesius," *RhM* XVII, 453–457.
- Marcovich, M., ed. (1999) *Diogenis Laertii Vitae philosophorum*, I–II. Berolini, Novi Eboraci, Stutgardiae et Lipsiae.
- Martini, E.; Bassi, D. (1906) *Catalogus codicum Graecorum Bibliothecae Ambrosianae*, I–II. Milano.

- Matthaei, Ch. F., ed. (1780a) *Sancti Gregorii Nazianzeni binae orationes. Graece et Latine. Varias lectiones, commentarium duplicem et scholia nunquam antea edita, ex codicibus manuscriptis bibliothecarum SS. Synodi Mosquensis adiecit M. Accessit XXIV codd. MSS. Gregorii recensio, eiusque carmen di libris canonicis cum interpretatione duplici.* Mosquae.
- Matthaei, Ch. F. (1780b) *Index codicum manuscriptorum Graecorum bibliothecarum Mosquensium sanctissimae Synodi Ecclesiae Orthodoxae Graeco-Rossicae.* Petropoli.
- Matthaei, Ch. F. (1805) *Accurata codicum Graecorum MSS. bibliothecarum Mosquensium sanctissimae Synodi notitia et recensio.* Lipsiae.
- Ménage, J. (1692) *In Diogenem Laertium Ægidii Menagli observationes & emendationes.* Amstelædami.
- Mercati, S. G. (1960) *Intorno al titolo dei lessici di Suida-Suda e di Papia.* Roma.
- Morau, P. (1951) *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote.* Louvain.
- Opitz, H.-G. (1934) "Die Vita Constantini des codex Angelicus 22," *Byzantion* IX, 535–593.
- Pertusi, A., ed. (1952) Costantino Porfirogenito, *De thematibus.* Città del Vaticano.
- Pfeiffer, R., ed. (1949–1953) Callimachus, I–II. Oxonii.
- Preger, Th., ed. (1901–1907) *Scriptores originum Constantinopolitanarum, I–II.* Lipsiae (repr.: Leipzig 1989).
- Rose, V. (1854) *De Aristotelis librorum ordine et auctoritate commentatio.* Berolini.
- Rose, V., ed. (1863) *Aristoteles pseudepigraphus.* Lipsiae.
- Rose, V., ed. (1870) *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta.* Berolini (Aristotelis opera, ed. I. Bekker, vol. V).
- Rose, V., ed. (1886²) *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta.* Lipsiae.
- Schamp, J. (1987) *Photios historien des lettres. La Bibliothèque et ses notices biographiques.* Paris.
- Schultz, H. (1913) "Hesychios 10," *RE* VIII, 2, 1322–1327.
- Spoerri, W. (1975) "Hesychios 4," *KP* II, 1121–1122.
- Treadgold, W. T. (1980) *The Nature of the Bibliotheca of Photius.* Washington.
- Verde, F. (2016) "Aristotle and the Garden," *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, ed. by A. Falcon. Leiden, Boston, 35–55.
- Wentzel, G. (1895) *Die griechische Übersetzung der viri illustres des Hieronymus.* Leipzig (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur XIII, 3).
- Wentzel, G. (1898) "Hesychiana," *Hermes* 33, 275–312.
- Westermann, A., ed. (1845) *Βιογράφοι. Vitarum scriptores Graeci minores.* Brunsvigae.
- Ведешкин, М. А. (2016) «Правовой статус язычников и языческих культов в Римской империи в IV–VI вв.: законодательство и практика», Император Юлиан, *Полное собрание творений.* Санкт-Петербург, 749–791.
- Владимир, архим. (1894) *Систематическое описание рукописей Московской Синодальной (Патриаршей) библиотеки, I: Рукописи греческие.* Москва.
- Зайцев, Д. В. (2011) «Исихий Милетский», *Православная энциклопедия* XXVII. Москва, 276.

- Иванов, А. И. (1978) «Несколько замечаний к вопросу о лексиконе *Свида*», *Богословские труды* XVIII, 223–230.
- Тюрина, Г. А. (2012) *Из истории изучения греческих рукописей в Европе в XVIII – начале XIX в.: Христиан Фридрих Маттеи (1744–1811)*. Москва.
- Фонкич, Б. Л.; Поляков, Ф. Б. (1993) *Греческие рукописи Московской Синодальной библиотеки: Палеографические, кодикологические и библиографические дополнения к каталогу архимандрита Владимира (Филантропова)*. Москва.
- Щетников, А. И., пер. (2013) *Прокл Диадох, Комментарий к первой книге Начал Евклида*. Москва.

ГАЛЕН. О СОБСТВЕННЫХ КНИГАХ

И. В. ПРОЛЫГИНА

Московский государственный медико-стоматологический
университет им. А.И. Евдокимова
prolygina99@yandex.ru

IRINA PROLYGINA

Moscow State University of Medicine and Dentistry named after A.I. Evdokimov

GALEN. ON MY OWN BOOKS

ABSTRACT. In the treatise *On my own books* (*De libris propriis*) Galen explains why there have been circulating many forgeries, entitled by his name, in the book market of Roman Empire, and gives a list of his authentic works with a short description of each of them. In his notes to his books Galen discusses the content of each book, and describes historical circumstances of its appearance, specificity of its genre and its addressee. This work contains a unique historical information on Galen's childhood, on the two periods of his life in Rome, on the fire which took place in the Temple of Peace in Rome in 192 A.D., on the plague which burst out during the reign of Antonius Pius, and on the agonistic nature of the medical profession in Rome in the 2nd-3rd cent. C.E. Moreover this work is an important source for the history of ancient philosophy and medicine, because Galen mentions the titles and even summaries of many lost works of his own as well as of his famous predecessors and contemporaries – philosophers and physicians. In particular, he mentions two great anatomists of antiquity – Marinus and Lycus. The treatise «On my own books» is one of the most frequently cited works of Galen and may serve as an introduction to his thought. The first Russian translation of this work is provided with a short introduction and detailed commentary.

KEYWORDS: Ancient philosophy and medicine, Galen, bio-bibliography, medical training, epistemology, methodology.

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, в рамках проекта № 15-34-01266а2 «Биобиблиографические трактаты Галена Пергамского: медицинская профессия в социокультурном контексте II–III вв. н.э.» (2015–2017).

ПРЕДИСЛОВИЕ

Трактат «О собственных книгах» (*De libris propriis*) относится к библиографическим сочинениям Галена, написанным в конце его жизни. Подводя итог своей научной и литературной карьеры, Гален изложил в нем собственные сочинения по разным областям медицины, философии и грамматики. Благодаря этому тексту сохранились уникальные исторические сведения о детстве пергамского врача, двух периодах его жизни в Риме, медицинской карьере и обстоятельствах написания его сочинений, заголовки многих утраченных сочинений как самого Галена, так и других античных врачей и философов. О намерении написать отдельное сочинение, посвященное собственным книгам, Гален упоминал в «Медицинском искусстве» (*Ars medica* XXXVII, 15), где он привел краткий каталог своих сочинений. Приблизительно в то же время он написал книгу о правильном порядке прочтения своих книг (*De ordine librorum suorum*), а впоследствии в отдельной книге кратко изложил содержание собственного учения (*De propriis placitis*).

Поводом к написанию трактата послужил один случай, произошедший в римском квартале Сандалиарий, где были сосредоточены городские библиотеки и книжные лавки. Гален стал случайным свидетелем дискуссии об одной книге, озаглавленной его именем. Один из собеседников, получивший хорошее грамматическое и риторическое образование, с первых строк определил, что сочинение подложное. Однако большинство из приступающих к медицине или философии, пишет Гален, по легкомыслию пренебрегают изучением грамматики, а потому не способны отличить истинные сочинения от подложных. Эта история напоминает случай с поэтом Парфением, описанный в начале трактата «О моих воззрениях»: автор стихов был вынужден отстаивать их верное истолкование путем привлечения свидетелей. Проблема плагиата и побудила Галена написать трактат, в котором он сначала излагает «причины искажения» своих книг, а затем описывает «подлинные сочинения и содержание каждого из них» (*Введ.* 5). Он замечает, что большинство сочинений, написанных им в молодости, изначально предназначались для личного пользования или близких друзей, часто не имели никакого заголовка, не были отредактированы (*Введ.* 9–10) и не сохранились в виде копий (I, 1). Такие тексты Гален писал в Пергаме (XIV, 14–16), во время учебы в Смирне (II, 3–5) и в первый римский период (I, 12). Чаще всего, это были заметки по анатомии, физиологии, терапии, методике, философские комментарии к Аристотелю и Теофрасту или стенограммы его публичных выступлений (I, 12) и лекций (*Введ.* 6). Со временем сочинения, написанные по просьбе друзей, распространились среди более широкой аудитории. Иногда адресат сочинения по прибытии в родной город выступал с публичным чтением его текстов без ссылок на автора (*Введ.* 7), а иногда домашняя прислуга похищала и продавала некоторые из его заметок (XIV, 10). Гален сохранил даже названия жанров своих сочинений этого периода: очерки (*ὑποτύπῳσις*) и наброски (*ὑπογραφή*), означающие незавершенный и неотредактированный текст, введения (*εἰσαγωγή*), написанные для начинающих изучать медицину, обзоры (*σύνοψις*), руководства или справочники (*ὑφήγησις*).

Трактат состоит из двух частей. Первая часть носит автобиографический характер (I–III), а вторая содержит библиографическое описание сочинений (IV–XX). Медицинская карьера Галена была тесно связана с двумя периодами его жизни в Риме, поэтому в первой части трактата он старается следовать хронологическому порядку изложения своих сочинений, однако во второй части он переходит к тематическому порядку.

Первая глава трактата посвящена сочинениям, написанным во время первого римского периода, и конфликтам с коллегами по медицинскому искусству. Во второй главе Гален описывает свое возвращение в Пергам и перечисляет книги, написанные еще до поездки в Рим во время его учебы. В третьей главе он постепенно отказывается от хронологического описания, указывая в заголовке, что далее речь пойдет о книгах, написанных «после этого периода». В начале этой главы Гален излагает историю своего прибытия в Аквилею по приказу двух императоров, Марка Аврелия и Луция Вера, страшной эпидемии чумы и своего возвращения в Рим. Вся остальная глава посвящена его сочинениям, написанным во время второго римского периода. После описания трактата «О пользе частей» (*De usu partium*) и вызванной им полемики Гален переходит к тематическому изложению своих сочинений.

Порядок изложения тематических глав в целом совпадает с порядком их изложения в «Медицинском искусстве» и «О порядке собственных книг». Сначала Гален перечисляет сочинения по анатомии (IV). Среди них он выделяет необходимые книги, полезные (IV, 8) и дополнительные (IV, 38), начиная с необходимых сочинений, предназначенных «для начинающих» и главного труда по анатомии «Анатомические процедуры» (*De anatomicis administrationibus*). В этой главе Гален приводит важный отрывок, посвященный утраченному ныне обзору анатомических трудов Марина в четырех книгах (IV, 9–33) и обзору книг анатома Лика (IV, 34–37). В следующей главе (V) Гален излагает свои книги о функциях и назначении частей, то есть сочинения по физиологии, главные из которых – «Об учениях Гиппократов и Платона» (*De placitis Hippocratis et Platonis*) в десяти книгах и «О пользе частей» (*De usu partium*) в семнадцати книгах – завершают этот список. Далее он переходит к вводным (VI) и основным сочинениям по терапии (VII), начиная с своего фундаментального труда «О методе лечения» (*De methodo medendi*) в четырнадцати книгах. Отдельная глава посвящена сочинениям по прогностике (VIII), к которым Гален относит также сочинения по сфигмологии. Затем следуют его комментарии на книги Гиппократов (IX), среди которых он различает сочинения, написанные для личного использования или по просьбе друзей (1–6) и предназначенные для публичного распространения (7–12). К ним примыкают трактаты, написанные по тому или иному вопросу учения Гиппократов (13–14).

Начиная с X главы и до конца трактата Гален описывает серию сочинений, которые в «Медицинском искусстве» (XXXVII, 15) и «О порядке собственных книг» (IV, 1) назывались просто «другие сочинения». Эта серия включает в себя сочинения по медицине, философии (главным образом, по логике и этике) и грамматике, большинство из которых погибло еще при жизни Галена в пожаре 192 г. В этих главах античный врач переходит к простому перечислению названий сочинений без

каких-либо комментариев. Сначала он приводит свои полемические сочинения, направленные против медицинских взглядов Эрасистрата (X), Асклепиада (XI), врачей эмпирической (XII) и методической школы (XIII). Серия философских трудов открывается трактатами, «полезными для доказательств» (XIV) и сочинениями по этической философии (XV). Затем следуют сочинения, посвященные античным философам, представленным в хронологическом порядке: Платону (XVI), Аристотелю (XVII), стоикам (XVIII) и Эпикуру (XIX). Завершается трактат списком полностью утраченных ныне сочинений по грамматике и риторике, посвященных аттической лексике, лексике комедиографов и греческому языку.

Перевод выполнен по изданию Boudon-Millot 2007.

ГАЛЕН. О СОБСТВЕННЫХ КНИГАХ ΓΑΛΗΝΟΥ ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΙΔΙΩΝ ΒΙΒΛΙΩΝ

Введение

1. Твой совет составить список написанных мною книг, достопочтенный Басс¹, подтвердился на деле. Ибо в Сандалиарии², где располагается большинство книжных лавок Рима, я увидел, как некие люди спорят об одной книге, находящейся в продаже, принадлежит ли она мне или кому-то другому, поскольку она была озаглавлена *Врач, Галена*³. 2. И когда кто-то решил купить эту книгу, считая ее моей, один

¹ Имя Басса упоминается в некоторых других сочинениях Галена, см. Boudon-Millot 2007, 175. Возможно, речь идет об одном из друзей Галена или о римском префекте 193 г. в период правления Септимия Севера, см. Schlange-Schöninghen 2003, 218. О своем намерении написать тематический перечень собственных книг с их кратким содержанием Гален дважды упоминает в написанном незадолго до этого сочинении «О порядке собственных книг» (II, 23 и IV, 7).

² Сандаларий или Сандалиарий, расположенный на северо-востоке римского форума мира, был известным римским кварталом, в котором находились книжные лавки и часто собирались городские интеллектуалы, ср. *De pr. plac.* I. О предпочтительной орфографии этого слова см. Nutton, CMG V, 8, 1 (*De praec.*, 4–5), 1979, 88, 20 и 94, 8. О книжных лавках Рима и их роли в жизни римской интеллектуальной элиты см. White 2009, Tucci 2008.

³ Точный заголовок этой книги неясен. Все рукописи предлагают чтение «Врач Гален» (Γαληνός ἰατρός), однако уже первые издатели предложили корректуру «Врач, Галена» (Γαληνοῦ ἰατρός). Последний издатель текста В. Будон сохранила это чтение на том основании, что в античной книге имя автора обычно упоминается в заголовке в родительном падеже (см. Boudon 2007, 176–177; Mansfeld 1994, 110, 127). Среди подложных сочинений Галена сохранился еще один, по-видимому, отличный от этого трактат под названием «Введение или врач» (Εἰσαγωγή ἢ ἰατρός, см. Kühn XIV, 674–797).

муж из числа филологов, смущенный странностью заголовка⁴, захотел ознакомиться с ее содержанием. Прочитав первые две строчки, он тотчас отбросил это сочинение, произнеся только, что это не стиль Галена и эта книга носит ложный заголовок. 3. Сказавший это, несомненно, получил первоначальное образование⁵, которое дети эллинов получают сначала у грамматиков и риторов. 4. Однако многие из приступающих ныне к медицине или философии, не умея даже читать⁶ должным образом, посещают учителей, которые будут преподавать им самое возвышенное и самое прекрасное среди человеческих знаний, которым учат философия и медицина. Такое легкомыслие появилось много лет назад, когда я был еще юношей, однако в то время оно распространилась не настолько, насколько развилось ныне. 5. Именно поэтому и еще потому, что многие разнообразно исказили мои книги⁷, читая их – одни среди одних, другие среди других народов – как свои собственные и сопровождая сокращениями, добавлениями и изменениями, я полагаю, что сначала лучше объяснить причину самого этого искажения, а затем сказать о моих подлинных сочинениях и содержании каждого из них. 6. Что касается причины, по которой многие читают мои сочинения как свои собственные, то ты и сам знаешь ее, достопочтенный Басс. Ибо я давал их друзьям или ученикам без заголовка, подразумевая, что они предназначены вовсе не для публичного распространения (οὐδὲν πρὸς ἔκδοσιν)⁸, но только для тех, кто просил иметь заметки об услышанном. 7. И вот, после смерти некоторых из них последующие владельцы этих заметок, увлекшись ими, стали читать их как свои собственные, а другие еще при жизни <стали продавать к своему стыду копии, чтобы ввести людей в заблуждение, поскольку пребывали в нужде, прочие переписывали их, книга за книгой,

⁴ По всей видимости, филолог не знал сочинения под таким названием среди известных ему сочинений Галена, или, возможно, в медицинской литературе редко встречались заголовки, состоящие из одного слова.

⁵ Под первоначальным образованием (πρώτη παιδεία) имеется в виду базовое образование, которое состояло из чтения и комментирования классических авторов. Оно было необходимо для формирования личности интеллектуала и свидетельствовало о принадлежности к культурной элите, ср. *De animi aff. dign.* I, 9 (Kühn V, 52), II, 2 (V, 65), II, 3 (V, 76). Значительную часть этой интеллектуальной элиты составляли грамматика и риторы.

⁶ Под чтением Гален, здесь и далее в *Prol.* 5, 6 и II, 6, скорее всего, имеет в виду публичное чтение и комментирование классических авторов.

⁷ Гален уделял большое внимание вопросам аутентичности не только своих текстов. Известно, что он составил несколько утраченных ныне трактатов, посвященных, в частности, аутентичности текстов Гиппократов, см. Boudon-Millot 2007, 178; Jouanna 2000, 273–292.

⁸ О термине ἔκδοσις, который означает публичное распространение сочинения, прошедшего несколько этапов авторской обработки текста, см. подробнее Dorandi 2000, 103–126.

изменяли и выставляли напоказ ради хвастовства, и, наконец, еще одни⁹, получив их от прежних владельцев, по возвращении на свою родину каждый, по-своему исковеркав их, устраивал публичные выступления. 8. Когда же со временем все изоблилось, многие из новых владельцев надписали мое имя и, обнаружив разногласия с сочинениями, находящимися у других, доставили их ко мне с просьбой исправить. 9. Но поскольку эти заметки были написаны, как я уже сказал, не для публичного распространения, а для владения и использования просителями, совершенно естественно, что одни [из них] были расширены, другие сократились, а само объяснение и изложение положений приобрело законченный вид или осталось неполным. 10. Так, совершенно ясно, что написанное для начинающих не имеет ни законченного вида, ни точности учения, поскольку они не просили об этом, да и не могли бы в точности все изучить, пока не овладели необходимыми для этого [знаниями]. 11. И вот, некоторые из моих предшественников озаглавили такие книги *Очерками*, тогда как другие – *Набросками*, а иные – *Введениями*, или *Обзорами*, или *Руководствами*¹⁰. 12. Я же, просто отдав их ученикам, никак не озаглавил и потому позже, когда они разошлись среди людей, каждый дал им свой заголовок. И вот, те книги, которые доставили ко мне некоторые ради исправления, я решил назвать *Для начинающих*¹¹. О них и пойдет речь сначала.

⁹ Лакуна восстановлена издателем по арабскому переводу, русский перевод этого места выполнен с французского, см. Boudon-Millot 2007, 135.

¹⁰ Каждый из перечисленных типов сочинений обозначает конкретный жанр научной литературы или указывает на степень обработанности сочинения. Очерк, ὑποτύπωσις, означает незавершенный или фрагментарный текст по сравнению с законченным и отредактированным сочинением (ἔξεργασία), ср. Πυρρόωνειοι ὑποτύπωσις, «Пирроновы положения» Секста Эмпирика или не сохранившиеся «Ипотипосы» Климента Александрийского. Гален в I, 5 и XII, 2 пишет, что он был автором сочинения под названием *Очерк об эмпирическом направлении*. Набросок, ὑπογραφή, имеет схожий с предыдущим термином смысл и означает составленное в общих чертах описание или наскоро написанный текст. Εἰσαγωγή означает сочинение вводного характера, как, например, сочинения Галена, написанные для начинающих изучать медицину (οἱ εἰσαγόμενοι). Обзор, σύνοψις, представляет собой обобщенный свод знаний по какому-либо вопросу. Гален посвятил такой обзор своим сочинениям о пульсе, см. VIII, 5. Последний термин ὑφήγησις обычно употребляется в смысле руководства или справочника. О жанрах научной литературы у Галена см. von Staden 1998, 65–92.

¹¹ Выражение τοῖς εἰσαγόμενοις впервые встречается у Галена применительно к тем, кто начинает изучать медицину. О жанре исагогической литературы см. Oser-Grote 1998, 96–117, о дидактическом содержании этих текстов у Галена см. Boudon 1994, 1421–1467.

I. О заметках, составленных во время первого пребывания в Риме¹²

1. У меня не было копий всего того, что я продиктовал юношам, приступающим к обучению, или дал друзьям по их просьбе. Позже, когда я во второй раз приехал в Рим¹³, и они были доставлены ко мне, как я уже упомянул, для исправления, я стал их обладателем и <дал им название *Для начинающих*. 2. Среди того, что попало ко мне в руки, была одна книга, которую я посвятил медицинским школам¹⁴ для начинающих и которую следовало бы читать прежде всего остального тем, кто собирается изучать медицинское искусство. 3. Ибо в ней идет речь о школах, которые отличаются друг от друга по роду; я сказал по роду, потому что существуют некоторые различия и внутри школ, которые разъясняются позднее тем, кто прошел начальное обучение. 4. Названия этих трех школ почти всем уже известны: одна называется догматической и логической, вторая – эмпирической, третья – методической. Итак, в этой книге описываются особенности каждой школы и их отличия друг от друга. 5. Также для начинающих была продиктована книга *О костях* и *О пульсе*¹⁵; и во время этого пребывания я подарил одному другу платонику две вводные книги – одну, посвященную *Анатомии артерий и вен*, а вторую – *Анатомии нервов*¹⁶, а другому другу – *Очерк об эмпирическом направлении*¹⁷. Ни одной из этих книг у меня не было, я получил их от владельцев, когда во второй раз приехал в Рим. 6. Однако от некоторых других книг, которые я написал тогда для друзей, у меня остались копии, поскольку они были полностью закончены. К ним относятся две книги *О причинах дыхания* и четыре книги *О голосе*, посвященные одному из консулов по имени Боэт, философствующему в духе аристотелевской школы¹⁸.

¹² Первое пребывание Галена в Риме продолжалось с лета 162 г. по лето 166 г.

¹³ Осенью 166 г., в возрасте 37 лет Гален вернулся в Пергам, но почти через год, в начале зимы 168 г. он был вызван в лагерь императоров Марка Аврелия и Луция Вера, войска которых были расквартированы в Аквилее в ходе военной кампании против германцев. Всю зиму 168–169 г. Гален провел в этом лагере, занимаясь лечением разразившейся в войсках чумы. В Рим он возвратился весной 169 г., см. III, 3.

¹⁴ Лакуна восстановлена издателем по арабскому переводу, русский перевод этого места выполнен с французского, см. Boudon-Millot 2007, 137. Гален, скорее всего, имеет здесь в виду свое сочинение *De sectis* (Kühn I, 64–105; Helmreich, SM III, 1–32; рус. пер. Е.В. Афонасина 2015, 56–72).

¹⁵ См. *De ossibus* (Kühn II, 732–778; Garofalo 2005) и *De pulsibus* (Kühn VIII, 453–492).

¹⁶ Этот друг платоник, которому Гален посвятил трактаты *De venarum arteriarumque dissectione* (Kühn II, 779–830) и *De nervorum dissectione* (Kühn II, 831–856) упоминается под именем Антисфен в предисловии к первому трактату (II, 779 и 804).

¹⁷ Этот трактат утрачен на греческом, но сохранился в латинском переводе Николая Реджийского (XIV в.) под названием *Subfiguratio empirica* (Deichgräber 1930). Он представляет собой основной источник наших знаний об эмпирической медицинской школе. О друге Галена, которому он посвятил этот трактат, ничего неизвестно.

¹⁸ Флавий Боэт был уроженцем Птолемаиды Сирийской и входил в круг друзей философа-перипатетика Евдема Пергамского, у которого с ним познакомился Га-

7. Ему посвящены также книги *Об анатомии Гиппократ* и затем *Об анатомии Эрасистрата*¹⁹, написанные скорее из честолюбия вследствие [конфликта] с Марциалием²⁰, от которого сохранились распространенные еще и ныне среди многих две книги по анатомии, которые в то время пользовались большой популярностью. 8. Этот муж был завистлив и достаточно сварлив, хотя ему было за семьдесят. И вот, узнав, что мои публичные речи и учения по вопросу анатомии пользуются большой славой у всех слушателей, он спросил у одного из моих друзей, к какой школе я принадлежу. 9. Услышав, что я называю рабами тех, кто провозглашает себя последователями Гиппократ, <или Эрасистрата>, или Праксагора, или вообще какого-то мужа, и, скорее, выбираю лучшее у каждого, он второй раз спросил, кого из древних <врачей> я удостаиваю наибольших похвал. <Узнав, что я восхваляю Гиппократ, он заявил, что Гиппократ не был предметом его изучения в анатомии> вовсе, тогда как Эрасистрат представляется достойным восхищения и в прочих аспектах [медицинского] искусства и в этом. 10. Итак, вследствие [конфликта] с Марциалием я написал в значительной степени из честолюбия шесть книг *Об анатомии Гиппократ* и три *Об анатомии Эрасистрата*. 11. Однажды во время моего публичного рассуждения о книгах древних врачей мне предложили текст Эрасистрата *Об извержении крови*²¹, и в него по обычаю был воткнут грифель, указывающий на ту часть книги, в которой автор осуждает веносечение. Я высказал достаточно много доводов против Эрасистрата, чтобы позлить Марциалия, кото-

лен во время своего первого пребывания в Риме зимой 162–163 г. Боэт исполнял в это время должность римского консула и именовался наместником Сирии Палестины (см. *De praes.* 2: Kühn XIV, 612; Nutton, CMG V 8, 1; *De anat. adm.* I, 1: Kühn II, 215). Гален посвятил ему несколько сочинений, среди которых первый вариант сочинения «Об анатомических мероприятиях» в двух книгах, позже погибший в пожаре, а также трактаты «Об анатомии Гиппократ», «Об анатомии Эрасистрата», «О причинах дыхания», «О голосе», «Об анатомии живых», «Об анатомии мертвых», написанные в Риме (*De anat. adm.* I, 1). Все эти сочинения на греческом утрачены. От трактата «О причинах дыхания» сохранилось краткое изложение в одной книге (см. Kühn IV, 465–511). От трактата «О голосе» сохранилось краткое изложение в латинском переводе под названием *De voce et anhelitu*. Наконец, Боэту была посвящена первая книга трактата «О пользе частей человеческого тела».

¹⁹ См. прим. 18.

²⁰ Врач Марциалий (Μαρτιάλιος, видимо, лат. Martialis) или Марциан (Μαρτιανός, см. *De praes.* 3 и 4: Kühn XIV, 615–616 и 619; Nutton, CMG V 8, 1) был на 30 лет старше Галена. Он считал себя последователем Эрасистрата и написал несколько сочинений по анатомии, которые принесли ему известность.

²¹ От этого трактата Эрасистрата сохранилось достаточно много фрагментов, см. Garofalo 1988, 53. Кровохаркание рассматривалось Эрасистратом и другими врачами как один из симптомов плевоты или полнокровия, а потому для его лечения назначался строгий режим и кровопускание. Однако в отличие от Галена и других врачей Эрасистрат не признавал роли кровопускания при лечении этой патологии.

рый строил из себя его последователя. 12. Когда же моя речь приобрела большую популярность, один мой друг, не выносивший Марциалия, попросил меня продиктовать сказанное человеку, которого он пришлет ко мне и который обучен писать скорописными знаками²², чтобы по отъезде из Рима домой он мог произносить эту речь против Марциалия при посещении больных²³. 13. Затем, когда я во второй раз прибыл в Рим²⁴ по вызову императоров, получивший ее уже умер, но, не знаю как, эту книгу, составленную из честолюбия в то время, когда я выступал с публичными обличениями, имели многие. 14. И, действительно, это произошло еще в молодости, когда мне шел тридцать четвертый год²⁵. Но с того времени я решил больше не устраивать ни публичных лекций, ни демонстраций, поскольку достиг у пациентов успеха, превосходившего все мои ожидания. 15. Зная, что когда какой-нибудь врач удостоивается похвалы, его соперники по ремеслу из зависти обзывают его «врачом на словах» (λογίατρον)²⁶, я решил заткнуть их злобный рот, ни при пациентах не произнося ничего сверх необходимого, ни выступая с публичными лекциями, как прежде, ни устраивая демонстраций, но доказывая только делами искусства, насколько я компетентен в его положениях. 16. Проведя три другие года в Риме²⁷, как только началась великая чума, я тотчас уехал из города, спеша на родину, поскольку <не оказалось> ни одного <известного мне лекарства, достаточно сильного, чтобы побороть это бедствие, которое распространилось повсюду, прежде чем

²² О скорописцах или тахиграфах в Античности см. Dorandi 2000. Гален прибегал к помощи скорописцев не только для записи своих публичных выступлений, но и во время работы над своими сочинениями. Обучение слуг скорописи он считал выгодным вложением денег.

²³ О важности ведения бесед с больными для приобретения клиентуры и поддержания статуса практикующего врача см. Nutton 1972, 50–62.

²⁴ Второй раз Гален прибывает в Рим по приглашению императоров Марка Аврелия и Луция Вера весной 169 г. после того, как провел зиму в Аквилее, где разразилась эпидемия чумы во время военной кампании против германцев.

²⁵ Это замечание позволяет с большой долей вероятности установить дату рождения Галена. Поскольку описываемые события происходят в самом начале первого пребывания Галена в Риме, приблизительно в 162 г., то дата рождения Галена отнесется к 129 г. См. Boudon-Millot 2007, 188.

²⁶ О вражде и зависти своих конкурентов по медицинскому ремеслу, которые достигли такой степени, что Гален стал опасаться за свою жизнь и был вынужден покинуть Рим, см. его замечания в *De praec.* 4 (Kühn XIV, 619; Nutton, CMG V 8, 1).

²⁷ Первый римский период Галена продолжался с лета 162 г. по лето 166 г. По версии *De libr. pr.* Гален решил уехать из Рима из-за разразившейся эпидемии чумы. Однако в трактате *De praec.* 9 (Kühn XIV, 648; Nutton, CMG V 8, 1) он пишет о том, что причиной его поспешного отъезда стала ненависть со стороны некоторых из его коллег.

угаснуть²⁸>. 17. В это время²⁹ я составил первые шесть книг *Об учениях Гиппократа и Платона*³⁰ по увещанию Боэта и одну первую книгу *О пользе частей*³¹. Боэт взял эти книги с собой, когда еще прежде меня уехал из города, чтобы управлять Сирией Палестиной, в которой он и умер. 18. И поэтому я закончил каждое из этих сочинений только спустя долгое время, ибо после моего возвращения домой я столкнулся с препятствиями, о которых упомяну далее³².

II. Какие книги из написанных мною были мне переданы некоторыми людьми после моего возвращения из Рима домой

1. И вот, я вернулся из Рима на родину, когда мне исполнилось тридцать семь лет от роду³³. И некоторые люди передали мне три книги, написанные еще до того, как я переехал в Смирну из Пергама ради [лекций] врача Пелопса и платоника Альбина³⁴. 2. Одна была маленькая книжица *О вскрытии матки*, вторая, тоже малень-

²⁸ Лакуна восстановлена Будон-Мийо по арабскому переводу, см. Boudon-Millot 2007, 139, 190. Известно, что эта эпидемия т. наз. «антониновой чумы» (по всей видимости, оспы) была принесена в Рим войсками Луция Вера, вернувшимися из военной кампании в Месопотамии. Она началась на Востоке, распространилась по всей Европе и продолжалась более двадцати лет с 165 по 189 гг., резко снизив численность населения, см. Boudon 2001, 29–54; Littman and Littman 1973, 243–255.

²⁹ То есть в течение трех последних лет (с лета 163 г. по лето 166 г.), проведенных Галеном в Риме.

³⁰ Трактат *De placitis Hippocratis et Platonis* (Kühn V, 181–805; De Lacy, CMG V 4, 1, 2) состоял из десяти книг. Сохранилось только девять книг, последняя десятая книга утрачена как на греческом, так и в арабском переводе. Первые шесть книг Гален написал во время своего первого пребывания в Риме, а остальные четыре книги – во время второго римского периода, см. III, 8.

³¹ Одно из самых объемных сочинений Галена «О пользе частей человеческого тела» (*De usu partium*) состоит из семнадцати книг (Kühn III, 1–939; IV, 1–366; рус. пер. С. Кондратьева 1971). Все книги кроме первой Гален написал в период своего второго пребывания в Риме, см. III, 8.

³² Гален имеет в виду свой вызов в Аквилею императорами Марком Аврелием и Луцием Вером, см. далее III, 1.

³³ Известно, что Гален покинул Рим летом 166 г. и прибыл в Пергам в конце 166 г. или начале 167 г., по пути совершив несколько научных путешествий по материковой Греции, см. Nutton 1973, 160.

³⁴ Гален отправился в Смирну в возрасте 20 лет, в 149 г. сразу после смерти своего отца, чтобы слушать лекции врача догматической школы Пелопса и философа-платоника Альбина. О Пелопсе он дважды упоминает в *De ord. libr.* III, 6 и 9. Гален познакомился с ним в Пергаме во время его публичных дебатов с врачом эмпирической школы Филиппом (см. *De libr. pr.* II, 3). Альбин был представителем среднего платонизма, от которого сохранились небольшое сочинение под названием «Введение к диалогам Платона», см. Античная философия 2008, 101–102.

кая – *О диагностике глазных болезней*, а третья, более значительного размера – *О медицинском опыте*³⁵. 3. Первая упомянутая [книжица] была дана одной повитухе, вторая – юноше, который лечил глаза. А третья была написана по случаю длившейся два дня дискуссии между Пелопсом и эмпириком Филиппом, в которой Пелопс утверждал, что медицина не может основываться только на опыте, а Филипп доказывал, что может. 4. Упорядочив высказывания каждого, я написал для самого себя некоторое упражнение, и, не знаю каким образом, оно стало широко известным без моего ведома. 5. Во время моего пребывания в Смирне я написал еще три книги *О движении легкого и грудной клетки*³⁶, чтобы сделать одолжение своему однокласснику, который после своего пребывания за границей собирался отправиться на родину; изучив их, он хотел устроить какую-нибудь анатомическую демонстрацию. 6. А так как тот юноша умер за это время, книги оказались у некоторых людей, считаясь моими, и один человек был обличен в том, что он, добавив к ним какое-то вступление, затем зачитывал их как свои собственные. 7. Третью из этих книг я дополнил в конце некоторым материалом, касающимся моих новых открытий. Ибо в этих трех книгах были изложены учения моего учителя Пелопса, подле которого я проводил время в Смирне, когда писал их.

III. О книгах, написанных после этого периода

1. Обосновавшись на родине после возвращения из Рима, я стал заниматься своими обычными делами³⁷. Но вскоре из Аквилеи пришло письмо от императоров, которые вызывали меня к себе³⁸. Ибо они намеревались, перезимовав, выступить в поход против германцев. 2. Я был вынужден отправиться в путь, однако надеялся по-

³⁵ Эти три трактата были составлены Галеном еще в молодости, до 149 г. Сохранилось только первое сочинение *De uteri dissectione* (Kühn II, 887–908; Nickel, CMG V 2, 1). Второй трактат, посвященный глазным болезням, утрачен. От третьего сочинения сохранилось несколько фрагментов на греческом и сирийско-арабский перевод (Walzer 1944), однако его подлинность вызывает сомнение.

³⁶ Этот утраченный ныне трактат был составлен между 149 и 151 г. и дополнен после возвращения Галена в Пергам, между 167 и 168 г. Чуть ниже, в II, 7 Гален сообщает, что две первые книги и первая часть третьей книги были посвящены учению Пелопса, а конец третьей книги содержал собственные открытия Галена.

³⁷ Гален пробыл в Пергаме недолго, с зимы 167 г. по осень 168 г. Под обычными делами Гален, скорее всего, имеет в виду медицинскую практику. Кроме того, как следует из текста, он занимался редактированием своих юношеских сочинений.

³⁸ Речь идет об императорах Марке Аврелии и Луции Вере, которые во время своего германского похода провели часть зимы 168–169 г. в Аквилее, на севере Триестского залива. Об обстоятельствах этого вызова Гален сообщает в *De praec.* 9 (Kühn XIV, 649–650; Nutton, CMG V 8, 1).

лучить увольнение. Ибо я слышал, что один из императоров³⁹ – тот, который старше – благоразумен и умерен, кроток и сдержан⁴⁰. Сначала его звали Вером, но когда Антонин⁴¹, правивший после Адриана, назначил его преемником власти, тогда он⁴² сделал того, кто прежде назывался Луцием, своим коллегой и назвал его Вером, а самого себя переименовал в Антонина⁴³. 3. И вот, когда я вступил в Аквилею⁴⁴, разразилась прежде невиданная чума⁴⁵, так что императоры тотчас бежали в Рим вместе с несколькими солдатами, тогда как мы, более многочисленные, долгое время едва выживали, причем большинство погибало не только от чумы, но еще и потому, что все это происходило в разгар зимы. 4. По дороге Луций преставился из [мира] людей⁴⁶, и Антонин, доставив его тело в Рим, устроил апофеоз⁴⁷, а после этого начал заниматься походом против германцев, придавая большое значение тому, чтобы взять меня с собой. 5. Однако он поддался моему убеждению оставить меня, услышав из моих уст, что отчий бог Асклепий повелевает обратное⁴⁸. Ибо я объявил себя его служителем с того дня, когда он спас меня от смертельного состояния, [вызванного] одной язвой⁴⁹. 6. Совершив поклонение богу и повелев мне

³⁹ По всей видимости, Гален еще не был лично знаком с Марком Аврелием, о котором он здесь говорит. О личности и учении этого императора-философа см. Столяров 1995, 317–322.

⁴⁰ Эти характеристики встречаются в сочинении Марка Аврелия *Πρὸς ἑαυτὸν* (V, 32; VI, 14; I, 16; VII, 63; XI, 18).

⁴¹ Т.е. Антонин Пий.

⁴² Т.е. Марк Аврелий.

⁴³ Гален говорит здесь о двух Антонинах. Первый, император Антонин Пий (138–161) был преемником императора Адриана (117–138), по просьбе которого он усыновил будущего Марка Аврелия, носившего имя Марк Анний Вер. После усыновления он стал именоваться Марком Аврелием Антонином. Антонин усыновил также и Луция Коммода, сына Цейония Коммода. После смерти Антонина Пия в 161 г. Марк Аврелий решил разделить власть со своим названным братом Луцием Коммодом, которому он дал имя Луция Вера.

⁴⁴ Гален прибыл в Аквилею зимой 168–169 г., по пути совершив путешествие на о. Лемнос.

⁴⁵ См. прим. 27.

⁴⁶ Луций Вер умер, по всей видимости, от апоплексического удара во время своего возвращения из Аквилеи в Рим в самом конце 168 г, см. *Hist. Aug., Vita Marci* XIV, 8.

⁴⁷ Апофеоз (*ἀποθέωσις*) буквально означает «обожествление». Тело Луция Вера было положено в Мавзолею Адриана в Риме (совр. Замок ангела), и ему как умершему цезарю был присвоен эпитет *divus*, «божественный».

⁴⁸ Асклепий считался богом покровителем Пергама. Эту историю Гален также описывает в *De praec.* 9 (Kühn XIV, 650; Nutton, CMG V 8, 1). Беседа Галена с Марком Аврелием произошла осенью 169 г.

⁴⁹ Об этом эпизоде своей юности Гален рассказывает в *De suc.* 1 (Kühn VI, 755–757). Однажды, будучи еще юношей, Гален в конце лета съел какие-то незрелые

ждать его возвращения, – ибо он надеялся в скором времени завершить войну⁵⁰ – он уехал, оставив сына Коммода, который был еще совсем маленьким ребенком⁵¹. Воспитателям он приказал стараться хранить его в добром здравии, а в случае болезни звать для лечения меня⁵². 7. За это время я собрал и привел в строгий порядок то, чему научился от учителей и то, что открыл сам, и еще продолжая исследование некоторых вещей, я написал много [сочинений] относительно их открытия, упражняясь в [разрешении] многих медицинских и философских вопросов⁵³. Но большинство из них погибло во время большого пожара, в котором сторел Храм Мира вместе со многими другими [зданиями]⁵⁴. 8. И поскольку Антонин задержался в отъезде сверх всякого ожидания, все то время предоставило мне прекраснейшую возможность для занятий, так что я закончил сочинение *О назначении частей* в семнадцати книгах и добавил недостающие книги к трактату *Об учениях Гиппократов и Платона* <в десяти книгах>⁵⁵. 9. <И я написал вторую книгу *О назначении частей* в то время, когда составлял эти; и первую я отдал Боэту>. Исследуя еще не-

фрукты и тяжело заболел острой болезнью. Следуя строгой диете, он смог избавиться от недуга, но болезнь возвращалась каждый год в одно и то же время вплоть до его 28 лет. Гален описывает ее как «язву, возникающую в месте, где печень соприкасается с диафрагмой». Исцелиться от этого заболевания он смог только благодаря полному воздержанию от фруктов.

⁵⁰ Вопреки надеждам Марка Аврелия военная кампания против германцев продолжалась несколько лет, с осени 169 г. по 176 г.

⁵¹ Коммод был девятым из тринадцати детей Марка Аврелия. Он родился в августе 161 г., таким образом ему было восемь лет, когда Марк Аврелий отправился в германский поход.

⁵² Возможно, Гален занимал пост *magister iatroliptes puerorum eminentium Caesaris nostri* (см. Nutton 1979, 212). В его обязанности могла входить организация физических упражнений для членов императорской семьи и ее окружения. В *De praec.* 9 (Kühn XIV, 650; Nutton 1979, 118) Гален сообщает о том, что стремился избежать ненависти и вражды со стороны своих римских коллег, а потому старался как можно реже появляться в Риме, сопровождая Коммода преимущественно в его загородных поездках.

⁵³ В период между 169 и 176 гг. Гален написал не менее двадцати трех трактатов, среди которых были его первые комментарии на Гиппократов, см. Boudon-Millot 2007, 197–198.

⁵⁴ Этот пожар произошел в 192 г., в последние годы правления Коммода, и упоминается многими римскими историками (Dio Cass. *Hist.* LXXII, 24; Herod. I, 14, 2–6). В трактате *De indol.* Гален пишет о том, что в результате этого пожара он лишился не только большинства собственных сочинений, копии которых не сохранились, но также текстов других авторов с собственными пометками.

⁵⁵ См. *De usu partium* (Kühn III, 1–933; Helmreich, 1907–1909) и *De placitis Hippocratis et Platonis* (Kühn V, 181–805; De Lacy, CMG V 4, 1, 2). Уточнение о числе книг последнего трактата сделано издателем согласно арабскому переводу, ср. *De libr. pr.* V, 4.

которые трактаты по анатомическим наблюдениям, которые я отдал Боэту, <я не сделал никакого открытия>⁵⁶. 10. И во второй книге *О назначении частей* впервые показано мое недавнее открытие мышц, приводящих в движение сустав каждого пальца, которые были совершенно неизвестны мне, также как и всем моим предшественникам. 11. Но в том сочинении я не стал говорить еще и о движении верхних век, показав в нем только то, что описываемые некоторыми [движения] не соответствуют истине. Когда же я убедился сам, тогда убедил и других, для которых устроил демонстрацию, что я открыл это [движение] и другие вещи, которые во время анатомирования или плохо описаны моими предшественниками или вовсе оставлены в стороне; тогда-то я и написал *Анатомические мероприятия*⁵⁷. 12. Как только книги *О назначении частей* разошлись по рукам, и их стали изучать почти все врачи, которые занимались древней медициной, и философы из школы Аристотеля, поскольку у него было сочинение такого рода⁵⁸, некоторые злые языки из зависти распространили в городе дурной слух, будто я из стремления показаться намного превосходящим своих предшественников написал много такого, что вовсе не наблюдается во время анатомирования. В самом деле, была опасность, что об этих вещах никто не узнает. 13. Я, со своей стороны, относился к ним с насмешкой и презрением. Однако друзья в негодовании уговаривали меня публично доказать истину описанных мною анатомических положений в какой-нибудь из больших аудиторий. 14. Но поскольку я не позволял себя убедить – ибо уже был в состоянии не заботиться о мнении [других] – злые языки, решив, что я принимаю высокомерный вид из страха быть обличенным, а не из презрения к их болтовне, не сдерживались от насмешек, ежедневно приходя в Храм Мира, где до пожара⁵⁹ обычно собирались все занимающие логическими искусствами. 15. Тогда уступив настояниям друзей⁶⁰, я на протяжении многих дней публично демонстрировал, что ни в чем не солгал, но мои предшественники многих вещей не знали. По их просьбе я написал также заметки о том, что продемонстрировал и сказал, под названием

⁵⁶ Лакуна в греческом тексте восстановлена издателем по арабскому переводу, см. Boudon 2007, 143, 198–199.

⁵⁷ Гален говорит здесь о второй версии этого трактата. Первая версия, посвященная Боэту, погибла во время пожара в Храме Мира. Это сочинение состояло из пятнадцати книг, из которых на греческом сохранились только первые восемь и часть девятой. Остальные книги сохранились в арабском переводе. В IV, 3 Гален приводит план этого сочинения. Издание текста см. Kühn II, 214–731 (книги I–IX, 5), Garofalo, t. I, 1986 (книги I–IV), t. II 2000 (книги V–IX). Полный перевод всех пятнадцати книг с греческого и арабского на итальянский см. Garofalo 1991.

⁵⁸ Гален, видимо, имеет в виду трактат Аристотеля *О частях животных*.

⁵⁹ То есть, до 192 г. О пожаре см. выше III, 7.

⁶⁰ Решение больше не выступать с анатомическими демонстрациями Гален принял во время своего первого пребывания в Риме, см. I, 14.

О том, что не знал Лик в анатомии⁶¹. На то была вот такая причина: 16. когда я приступил к доказательству того, что ни в чем не солгал в своих анатомических сочинениях, я выложил на всеобщее обозрение книги всех авторов по анатомии, дав возможность каждому из присутствующих предложить вскрытие той части, какой он пожелает, и, пообещав продемонстрировать, что во всех случаях, когда мои книги находились в разногласии с предшественниками, истина содержалась в них. 17. Мне была предложена грудная клетка, и я начал с самых древних авторов и рассмотрения их книг. Однако некоторые из знаменитых врачей, сидевшие в первом ряду, попросили меня не тратить время: поскольку Лик македонец, который был учеником Квинта⁶², лучшего из анатомов, изложил в своих книгах все открытия, сделанные до его времени, я мог пропустить всех прочих и противопоставить только его сочинениям свои. Приняв их просьбу, я поступал так ежедневно со всеми предложенными вопросами. 18. Все это я был вынужден сказать для того, чтобы намеревающиеся прочесть какую-то из моих книг, видели, в каком возрасте и по какой причине я написал каждую из них. Ибо, исходя из этих указаний, они смогут различать незаконченные сочинения от тщательно обработанных и написанные для обличения хвастунов от предназначенных для преподавания⁶³. 19. И я буду отмечать эти вещи и далее по мере необходимости. А теперь представлю свои сохранившиеся сочинения, начав с трудов по анатомии.

⁶¹ Этот трактат, состоявший из пяти книг, утрачен. О Лике из Македонии Гален упоминает также в *De ord. libr.* III, 8. Известно, что этот Лик был учеником Квинта и прославился своими лекциями по анатомии. Гален знал Лика только по его критическим комментариям Гиппократу и часто с ним полемизировал. Обычно он представляет его как неблагодарного ученика Квинта, который не понял ни учения своего учителя, ни учения Гиппократу (*In Hipp. Epid. III. I*, 40; Wenkebach, CMG V 10, 2, 1). Поскольку учение Лика было весьма популярным, Гален написал в 182 г. трактат «Против Лика» (*Contra Lycum*, Kühn XVIII A, 196–245; Wenkebach, CMG V 10, 3), посвященный критике его учения. См. Manetti, Roselli 1994, 1582; Grmek, Gourévitch 1994, 1522.

⁶² Квинт был, скорее всего, уроженцем Пергама, но преподавал в Риме незадолго до Галена. Он не оставил письменного наследия, но у него было много учеников, в том числе вышеупомянутый Лик. В своих комментариях Гален часто ссылается на толкования Квинта, которые обычно он критикует. О Квинте и его школе см. Manetti, Roselli 1994, 1580–9; Grmek, Gourévitch 1994, 1503.

⁶³ Это двухчастное разделение Гален унаследовал, скорее всего, от своего учителя Альбина, который проводит такое же различие между диалогами Платона в своем «Введении к диалогам Платона», 3, выделяя наставительный и исследовательский виды. См. Учебники плат. философии 1995, 8.

IV. О сочинениях по анатомической теории

1. Первым среди них написано сочинение *О костях для начинающих*⁶⁴, а затем другие книги для начинающих, одно из которых посвящено *Анатомии вен и артерий*, а другое – *Анатомии нервов*⁶⁵. Кроме того, есть еще одна книга, в которой кратко изложено с точностью все то, что написано о мышцах в *Анатомических процедурах*⁶⁶. 2. Если же кто-нибудь пожелает после анатомии костей сразу приступить к *Анатомическим процедурам*, то ему можно пропустить анатомию сосудов⁶⁷ и нервов, впрочем, также как и мышц. Ибо все эти анатомические темы описаны в *Процедурах*. 3. Первая книга этого произведения посвящена мышцам и связкам рук; вторая – мышцам и связкам ног; третья – нервам и сосудам, расположенным в конечностях; четвертая – мышцам, двигающим челюсти и губы, а также подбородок, голову, шею и лопатки; 4. пятая – мышцам грудной клетки и надчревя, поясницы и позвоночного столба; шестая – органам питания, то есть кишкам, желудку, печени и селезенке, а также почкам, мочевому пузырю и всем другим, связанным с ними; 5. седьмая и восьмая включают в себя анатомию частей, относящихся к дыханию: седьмая – частей сердца, легкого и артерий мертвого или еще живого животного, а восьмая – частей грудной клетки в своей совокупности; 6. девятая книга посвящена анатомии головного и спинного мозга; десятая – анатомии глаз, языка, пищевода и прилегающих к ним частей; одиннадцатая – анатомии частей гортани⁶⁸, так называемой Υ-видной⁶⁹ кости и прилегающих к ним частей, а также проходящих по ним нервов; 7. двенадцатая книга – анатомии артерий и вен; тринадцатая – анатомии нервов, исходящих из мозга; четырнадцатая – анатомии нервов, исходящих из спинного мозга, а пятнадцатая – анатомии детородных частей. 8. Итак, вот необходимые книги по анатомической теории. Однако помимо необходимых существуют и другие полезные книги, которые я также написал. 9. Из двадцати анатомических книг Марина⁷⁰ я составил краткое изложение в четырех книгах, также как из всех сочинений Лика⁷¹ – в двух книгах. И я отмечу краткое со-

⁶⁴ См. *De ossibus ad tirones* (Kühn II, 732–778; Garofalo 2005).

⁶⁵ Об этих трактатах Гален уже упоминал в I, 5. См. прим. 16.

⁶⁶ Гален имеет в виду свое сочинение *De musculorum dissectione* (Kühn XVIIIВ, 926–1026; Garofalo 2005).

⁶⁷ То есть, вен и артерий, о которых он только что сказал.

⁶⁸ Термин *λάρυγξ* во времена Галена мог означать и «гортань» (анат. *larynx*) и «глотку» (анат. *pharynx*). Об этом органе Гален подробно рассуждает в *De anat. adm.* XI, 4 и XIV, 6.

⁶⁹ τὸ ὑοειδὲς ὄστον – букв. «кость, похожая на букву Υ», совр. анатом. «подъязычная кость» (лат. *os hyoideum*).

⁷⁰ Марин был известным александрийским анатомом и учителем Квинта, о котором Гален упоминал в III, 17. Об этом авторе и его анатомическом труде в двадцати книгах известно только из текстов Галена. Сочинение Квинта и его краткое изложение Галеном утрачены.

⁷¹ О Лике из Македонии см. III, 15 и прим. 61.

держание каждой из них. 10. Первая часть моего изложения анатомических книг Марина содержит его первые шесть книг. 11. В первой из шести книг он приводит введение ко всей [анатомической] теории, затем пишет о коже, следом о волосах, ногтях, плоти, жире и сале⁷²; 12. во второй книге он пишет о железах, перепонках и перепончатых оболочках, <как например, перикард, оболочка желудка, почек и печени⁷³,> о брюшине, плевре и диафрагме; 13. в третьей – о сосудах, доступных только теоретическому умозрению, о вскрытии вен и артерий и о том, естественным ли образом содержится кровь в артериях⁷⁴; 14. в четвертой он пишет о том, какова функция, назначение и происхождение артерий и о других связанных с ними вопросах, следом затем – о мочеточниках, о мочеиспускательном канале, урахусе⁷⁵, семенных сосудах, желчных сосудах, каналах и железах и о сосудах, которые исходят из желез, о трахее, о сосудах груди, в которых содержится молоко, о соках, которые разлиты по телу и содержатся в сосудах, и о том, в каких местах какие жидкости и соки содержатся; 15. в пятой книге – о частях головы и среди прочего о швах, и, конечно, о швах и симфизах⁷⁶ лица, и всех костях головы, и об отверстиях головы и лица, и о нижней челюсти и ее отверстиях и о том, есть ли в ней симфиз⁷⁷, и о зубах, и о кости, примыкающей к головке трахеи⁷⁸, и смежных с ней частях, затрагивающих миндалины. 16. В шестой книге он пишет о позвоночнике, крестцовой кости, седалище, ребрах, груди, лопатках, акромионах, и о ключицах, плечевой, локтевой и лучевой кости, костях запястья и пальцев, и о бедре и хрящевидных костях по обе стороны от колена⁷⁹, и о надколеннике, голени и костях стопы. 17. Во второй книге наших заметок, в которых дано изложение анатомической теории Марина, содержатся седьмая, восьмая, девятая и десятая книги Марина. 18. Главные темы седьмой книги касаются соотношения черепа с мозговыми и другими оболочками, нервов лица в своей совокупности, височных и жевательных мышц, мышц, примыкающих к челюстям и губам, начиная с зубных аль-

⁷² О разнице между жиром (πικελή) и салом (στέαρ) упоминает Аристотель в *De part. anim.* II, 5.

⁷³ Лакуна в греческом тексте восстановлена издателем по арабскому переводу, см. Boudon-Millot 2007, 147.

⁷⁴ Этому вопросу Гален посвятил отдельное сочинение *An in arteriis natura sanguis contineatur* (Kühn IV, 730–736), которое он относит к полемическим сочинениям против Эразистрата, см. X. 3.

⁷⁵ Под урахусом подразумевается мочевой проток у эмбриона, по которому моча плода выводится в околоплодные воды. К моменту рождения ребенка он облитерируется и превращается в срединную пупочную связку. Гален описывает его в *De foet. form.* 2, 4 (Kühn V, 657; Nickel, CMG V 3, 63).

⁷⁶ Симфиз (σύμφυσις) – устойчивый анатомический термин, означающий «сращение».

⁷⁷ Эта проблема обсуждается Галеном в *De usu part.* XI, 20 (Kühn III, 177).

⁷⁸ Речь идет о подъязычной кости, о которой Гален упоминал выше, см. IV, 6.

⁷⁹ Видимо, речь идет о менисках.

веол, и мышц челюстей, затем внутренних мышц нижней челюсти и окружающих ее мышц за исключением жевательных; мышц, окружающих шиловидные отростки, и мышц языка, затем языка и его мышц и еще мышц глаза. 19. В восьмой книге Марина речь идет, главным образом, о следующих темах: о рте, о губах, зубах, деснах, небном язычке, глотке, надгортаннике, миндалинах, железах горла⁸⁰, носе, ноздрях, ушах, шее и ее мышцах, о реберных и подключичных мышцах и о природе шеи. 20. В девятой книге говорится о мышцах диафрагмы, позвоночника, межреберья, надчревя и еще о мышцах плеча и лопатки, локтя и кисти. 21. В десятой книге – о седалищной кости и окружающих ее мышцах, о голених и ее мышцах, и о коленном суставе. 22. Третья книга моего изложения включает одиннадцатую, двенадцатую, тринадцатую, четырнадцатую и пятнадцатую книгу Марина. 23. В одиннадцатой книге Марин написал первую главу о том, попадает ли при питье какая-то жидкость в легкие, и воздух в желудок при вдыхании и выдыхании⁸¹, а вторую – о пищеводе и после него о трахее⁸², легком, сердце и оболочке перикарда. 24. В двенадцатой книге своего сочинения Марин написал о печени и содержащейся в ней желчи⁸³, о селезенке, желудке⁸⁴ и брыжейке. 25. В тринадцатой книге сна-

⁸⁰ Марин различал миндалины (παρίσθμια) и железы горла (ἀντιάδεις).

⁸¹ Гален полагал, что в некоторых случаях потребляемая жидкость может проникать в легкие. Этот вопрос он рассматривал в *De plac. Hipp. et Plat.* VIII, 9 (Kühn V, 721; De Lacy, CMG V 4, 1, 2), где защищает Платона, который, по мнению некоторых, ошибочно полагал в *Тимее*, что вся потребляемая жидкость проникает в легкие. Гален доказывает, что лишь незначительная часть жидкости проникает в легкие, упоминая следующий опыт: если лишить какое-нибудь животное воды, а затем напоить его большим количеством окрашенной воды, то после его вскрытия можно заметить следы краски в его легких, что наглядно свидетельствует о том, что жидкость проникает в легкие. Эта теория была, по-видимому, книдского происхождения и широко обсуждалась античными врачами, в частности Эрасистратом, см. также Plutarchus, *Quaest. conviv.* VII, 1, 697F–700B, Aulus Gellius, *Noct. att.* XVII, 11. Об анализе проблемы см. Boudon-Millot 2007, 205. Вторая проблема о том, попадает ли воздух в желудок при вдыхании и выдыхании, касалась учения Эрасистрата, который исключал возможность проникновения воздуха в желудок, также как жидкости в легкие, см. *De fac. nat.* II, 9 (Kühn II, 120).

⁸² Греческие термины στόμαχος и βρόγχου означают у Марина «пищевод» и «трахею». Термин στόμαχος в греческом имеет более широкое значение по сравнению с совр. «желудок», подразумевая пищевод и первую часть желудка. См. Grmek, Gourevitch 1994, 1496.

⁸³ Термин χολή может означать как желчь, так и желчный пузырь. Таким образом, возможен другой перевод: «О печени и находящемся в ней желчном пузыре», поскольку желчный пузырь при вскрытии может казаться скрытым печенью, см. Boudon-Millot 2007, 151.

чала речь идет о кишках, а затем о почках, мочеточнике, мочевом пузыре, урахусе, мочеиспускательном канале⁸⁵, а после них о мужском члене и женском половом органе, о матке и плодах, о яичках, которые он называет близнецами, и после них о железистых телах⁸⁶. 26. В четырнадцатой книге он изложил анатомию всех вен, расположенных над печенью. 27. В пятнадцатой книге речь идет о вене, идущей от сердца к печени⁸⁷, и всех венах, которые находятся под диафрагмой, а затем об артериях живого существа в целом. 28. Четвертая часть моего изложения содержит пять оставшихся книг Марина после пятнадцатой до двадцатой. 29. В шестнадцатой книге описаны проблемы и явления, касающиеся головного мозга, как например, пульсирующее ли в нем движение и проникает ли в него вдыхаемый воздух⁸⁸, а следом затем речь идет о спинном мозге и мозговых оболочках. 30. В семнадцатой книге он привел рассуждение о главенстве головного мозга. 31. В восемнадцатой книге – о произвольных действиях, о различии нервов согласно той или иной части и о том, откуда каждый из них происходит. 32. В девятнадцатой речь идет о нервах, происходящих от мозга, об обонянии и месте возникновения органа этого чувства, о нервах, достигающих глаз, которые Герофил и Евдем⁸⁹ называют каналами, затем о самих глазах и еще о подходящих к ним нервах, которые их двигают; и после этого о мягких нервах, часть из которых, по его словам, составляют нервы, окружающие небо; и после этого об их отростках, примыкающих к ушам, и органе слуха. 33. В двадцатой книге он ведет рассуждение о нервах, зарождающихся у основания мозга, об отростке спинного мозга и о нервах, исходящих из головного и спинного мозга. 34. А что касается тех двух книг, в которых я кратко изложил анатомическое сочинение Лика, то первая содержит изложение девяти его книг: 35. первой книги о мозге, второй – о нервах, исходящих от него и мозговых оболочек, третьей – о нервах, исходящих от спинного мозга, четвертой – о нервах глаза, пя-

⁸⁴ В отличие от *στόμαχος*, который означал пищевод и первую часть желудка (см. IV. 23), термин *κοιλία* означает здесь желудок и продолжение пищеварительного тракта, см. Grmek, Gourevitch 1994, 1496.

⁸⁵ Об этих органах Марин уже рассуждал в IV книге, см. выше IV, 14.

⁸⁶ Под термином *ἀδενοειδῶν*, который Гален унаследовал от Герофила Александрийского (см. von Staden 1989, 102, 167), вероятно, следует понимать предстательную железу и семенные каналы.

⁸⁷ Речь идет о нижней полой вене, которая согласно Марину исходила от сердца к печени, а не от печени к сердцу, как полагал Гален.

⁸⁸ Гален разделял теорию т. наз. «мозгового дыхания», которая встречалась в Гиппократовом корпусе, но отвергалась Эрасистратом.

⁸⁹ Герофил был известным александрийским анатомом III в. до н.э., см. von Staden 1989. Евдем также был анатомом и часто упоминался вместе с Герофилом, см. von Staden 1989, 62–63. Под каналами (*πόροι*) Герофил, скорее всего, подразумевал зрительные нервы.

той – о головке трахеи⁹⁰; затем шестой – о легком у мертвого и после того о легком у живого; о сердце в восьмой книге и о диафрагме в девятой. 36. Вторая книга моего изложения анатомических книг Лика содержит изложение десяти приписываемых ему книг: 37. первой книги о печени, второй книги, в которой он описал анатомию сальника и селезенки, третьей книги о почке, четвертой – о мочевом пузыре и половом органе, пятой – о матке, шестой – о плодоносящей матке на трупе; затем седьмой – о живом плоде, потом восьмой – о мертвом плоде, после того – о яичках и затем – о мышцах. 38. В этих книгах содержится необходимая и полезная часть анатомической теории. Но я написал сверх того и другие книги по этой самой теории, две из которых *О разногласии в анатомии*, одна *Об анатомии мертвых* и две другие *Об анатомии живых*⁹¹; к этому же жанру принадлежит и книга *О различии гомеомерных тел*⁹². 39. А что касается анатомии Гиппократов и Эразистрата, то об этом я сказал выше⁹³. 40. Позже к ним были добавлены сверх того четыре книги *О том, что не знал Лик в анатомии*⁹⁴. А после них позже были написаны еще две книги о моих разногласиях с Ликом в анатомических сочинениях⁹⁵ и о функции и назначении частей тела⁹⁶. Вот таковы книги по анатомической теории, которые объясняют, каково строение каждой из этих частей тела. 41. А за ними следует рассуждение о функциях и назначении каждой из частей, которое содержится в нижеизложенных книгах.

V. В каких книгах изложены функции и назначение частей, наблюдаемых во время анатомирования

1. Как я уже сказал выше, существуют три книги *О движении грудной клетки и легкого*⁹⁷, еще две *О причинах дыхания*, за которыми следуют четыре книги *О голосе*⁹⁸.

⁹⁰ О головке трахеи, к которой примыкает подъязычная кость, Гален уже упоминал в IV.15. Согласно Галену она располагается у основания языка в области гортани около миндалин.

⁹¹ Первый и последний трактаты утрачены, второй (*De anatomia mortuorum*) сохранился только в арабском переводе.

⁹² Трактат *De partium homeomerium differentia* сохранился только в арабском переводе, см. Strohmaier, CMG Suppl. Or. III.

⁹³ Гален имеет в виду утраченные ныне трактаты «Об анатомии Гиппократов» в шести книгах и «Об анатомии Эразистрата» в трех книгах, о которых он уже упоминал в I, 7–10, см. прим. 18.

⁹⁴ Об этом трактате в четырех книгах см. выше III, 15 и прим. 61.

⁹⁵ Об этих сочинениях ничего неизвестно.

⁹⁶ Гален имеет в виду свой трактат *De usu partium*, о котором он уже неоднократно упоминал – см. I, 17, прим. 31 и III, 8, прим. 55.

⁹⁷ См. II, 5 и прим. 36.

⁹⁸ Об этом и предыдущем трактате см. I, 6 и прим. 18.

К этому научному жанру принадлежат также две книги *О движении мышц*⁹⁹; ибо, быть может, в них содержатся так называемые душевные функции. 2. А о естественных функциях я написал три книги под названием *О естественных способностях*¹⁰⁰, а также *Против нового мнения о мочевыделении*¹⁰¹. 3. К этому теоретическому знанию принадлежит также книга *О пользе пульсов*¹⁰², книга *О пользе дыхания*¹⁰³, книга *О том, естественным ли образом содержится кровь в артериях*¹⁰⁴ и *О свойстве очистительных лекарств*¹⁰⁵. 4. А то, что касается владычествующей части души и управляющих нами начал¹⁰⁶ <...> в сочинении в десяти книгах *Об учениях Гиппократа и Платона*¹⁰⁷. И за всем вышеупомянутым следуют семнадцать книг *О назначении частей*¹⁰⁸.

VI. О сочинениях, с которыми необходимо ознакомиться перед [изучением] терапевтического метода

1. К этой теоретической области относится прежде всего сочинение *О первоэлементах согласно Гиппократу*¹⁰⁹, в котором показано, что горячее и холодное, влажное и сухое суть общие первоэлементы тел, обладающих рождением и тлением. 2. И если мы назовем их согласно их сущности, то это земля и огонь, воздух и вода, тогда как первоэлементы человеческих тел, также как всех наполненных кровью

⁹⁹ Трактат *De motu musculorum* (Kühn IV, 367–464) состоял из двух книг и был написан во время второго римского периода Галена, около 169 г.

¹⁰⁰ Сочинение *De naturalibus facultatibus* в трех книгах (Kühn II, 1–214; Helmreich, SM III) было написано между 169 и 180 гг.

¹⁰¹ Это сочинение утрачено. По всей видимости, оно было направлено против Асклепиада и его последователей (ср. *De nat. fac.* I, 13).

¹⁰² Трактат *De usu pulsuum* (Kühn V, 149–180) в одной книге написан в начале второго римского периода Галена незадолго до смерти Марка Аврелия (169–180), см. Boudon-Millot 2012, 366.

¹⁰³ Сочинение *De utilitate respirationis* (Kühn IV, 470–511) было написано после смерти Марка Аврелия между 169 и 180 гг.

¹⁰⁴ Трактат *An in arteriis natura sanguis contineatur* (Kühn IV, 703–736) снова упоминается в X, 3 среди сочинений, направленных против Эрасистрата. Об этой проблеме Гален говорил уже при описании анатомического трактата Марина, см. IV, 13. Эрасистрат полагал, что естественным образом артерии содержат только пневму, а кровь содержится в них только патологически. Гален же, напротив, считал, что в артериях кровь содержится физиологически.

¹⁰⁵ См. *De purgantium medicamentorum facultate* (Kühn XI, 323–342).

¹⁰⁶ В лакуне, по всей видимости, речь шла о трактатах *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur* (Kühn IV, 767–822; Müller, SM II).

¹⁰⁷ О трактате *De placitis Hippocratis et Platonis* см. I, 17 и прим. 31 и III, 8 и прим. 55.

¹⁰⁸ О трактате *De usu partium* см. I, 17, прим. 31 и III, 8, прим. 55.

¹⁰⁹ Трактат *De elementis ex Hippocrate* (Kühn I, 413–508; De Lacy, CMG V 1, 2) был написан в начале второго римского периода Галена, в 169 г. или немного позже.

живых существ, суть кровь, слизь и две желчи. 3. За сочинением *О первоэлементах согласно Гипократу* следуют три книги *О темпераментах*¹¹⁰, причем третья книга о темпераментах содержит рассуждение о темпераментах лекарств; и к ним необходимо присовокупить одиннадцать книг *О свойстве простых лекарств*¹¹¹. 4. Если же кто-нибудь захочет, прочитав первые две книги *О темпераментах*, отложить и прочесть позднее третью книгу и сочинение *О простых лекарствах*, то это вполне возможно. 5. После первых двух книг *О темпераментах* можно прочесть еще книгу *О наилучшем строении тела*, книгу *О хорошем состоянии [тела]* и книгу *О неравномерном нарушении темперамента*¹¹². 6. После прочтения вышеперечисленных книг идет книга *О различии болезней* и книга *О различии симптомов*¹¹³. 7. За книгой *О различии болезней* следует одна книга, излагающая их причины¹¹⁴, а за книгой *О различии симптомов* – три книги *О причинах симптомов*¹¹⁵ и за ними – *О пораженных местах*¹¹⁶. 8. И книга *Об удобных моментах в болезнях* относится к сочинениям, предворяющим труды по терапии¹¹⁷, также как книги *О различии лихорадок*, *О полнокровии* и *О противоестественных опухолях*¹¹⁸ и еще *О предшествующих причинах*, к которым следует добавить *О связующих причинах*¹¹⁹, *О судороге, ознобе, дрожи и спазме*¹²⁰ и трактат под названием *Медицинское искусство*¹²¹.

¹¹⁰ Трактат *De temperamentis* в трех книгах (Kühn I, 509–694) был написан во второй римский период Галена около 169 г.

¹¹¹ Сочинение *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus* (Kühn XI, 379–XII, 377) состояло из 11 книг и было написано в два этапа: книги I–VIII – между 169–180 г., книги IX–XI – после 193 г.

¹¹² Эти три трактата состояли каждый из одной книги, см. *De inaequali intemperie* (Kühn VII, 733–752), *De bono habitu* (Kühn IV, 750–756), *De optima corporis nostri constitutione* (Kühn IV, 737–749).

¹¹³ См. *De morborum differentiis* (Kühn VI, 836–880; рус. пер. З. Барзах 2015, 578–617) и *De symptomatum differentiis* (Kühn VII, 42–84; рус. пер. З. Барзах 2015, 700–738).

¹¹⁴ Речь идет о сочинении *De morborum causis* (Kühn VII, 1–41; рус. пер. З. Барзах 2015, 639–663).

¹¹⁵ См. *De symptomatum causis* (Kühn VII, 85–272).

¹¹⁶ См. *De locis affectis* (Kühn VIII, 1–452).

¹¹⁷ Гален имеет в виду сочинения *De morborum temporibus* (Kühn VII, 440–462) и *De methodo medendi* (Kühn X, 1–1021).

¹¹⁸ См. *De febrium differentiis* (Kühn VII, 273–405), *De plenitude* (Kühn VII, 513–583), *De tumoribus praeter naturam* (Kühn VII, 705–732).

¹¹⁹ Трактаты *De causis procatarteticis* (Bardong, CMG Suppl. II) и *De causis continentibus* (Kollesch, Nickel, Strohmaier, CMG Suppl. Or. II) утрачены на греческом, но сохранились в латинском переводе. Второе сочинение сохранилось также в арабском переводе. Гален, следуя терминологии стоической теории причинности, различает «привходящие» или «предшествующие» причины (προκαταρτῆτικὰ αἰτίαι) и «основные» или «связующие» причины (συνεχτικὰ αἰτίαι). Под предшествующими причинами понимаются внешние по отношению к объекту причины (напр., укусы

VII. Сочинения по терапии

1. Существует четырнадцать книг о *Методe лечения*, две книги терапевтических сочинений к *Главкону* и три книги *О веносечении*: первая *Против Эрасистрата*, вторая *Против эрасистраторов Рима* и вдобавок к ним еще третье сочинение по терапии, посвященное изложению нашего мнения¹²². 2. К терапевтическим сочинениям относится и книга *О маразме*¹²³. Затем, одному из друзей была отдана разошедшаяся в настоящее время по рукам маленькая книжечка, копию которой я получил под заголовком *Совет ребенку эпилептику*¹²⁴, она тоже принадлежит к терапевтическим произведениям. 3. Сюда можно было бы поместить и три книги *О свойстве пищи*¹²⁵, книга *О диете для похудения*¹²⁶ и книга *О хороших и плохих соках*¹²⁷. 4. Ничуть не менее вышеперечисленных к терапевтическим произведениям можно было бы отнести книги *О терапевтических умозаключениях Эрасистрата*¹²⁸. 5. Среди них можно было бы поместить и сочинение *О режиме Гиппократа во время острых болезней*¹²⁹, хотя, с другой стороны, его можно отнести и к комментариям на книги Гиппократа, в которых содержатся многочисленные наблюдения в области терапии, диагностики и прогностики.

бешеной собаки по отношению к ране), а под связующими – внутренние (напр., состояние больного тела). О стоической теории см. SVF II, 351, Столяров 1995, 128–129; Frede 1980, 217–49. Об этой теории у Галена см. Hankinson 2003, 31–66.

¹²⁰ См. *De tremore, palpitatione, convulsione et rigore* (Kühn VII, 584–642).

¹²¹ См. *Ars medica* (Kühn I, 305–412; рус. пер. И. Пролыгиной 2014, 2016).

¹²² Гален последовательно перечисляет свои основные сочинения по терапии: *De methodo medendi* (Kühn X, 1–1021) в четырнадцати книгах, *Ad Glauconem de methodo medendi* (Kühn XI, 1–146; рус. пер. З. Барзах 2015, 427–543) в двух книгах, три книги о кровопускании – *De venae sectione adversus Erasistratum* (Kühn XI, 147–186), *De venae sectione adversus Erasistrateos Romae digentes* (Kühn XI, 187–249) и *De curandi ratione per venae sectionem* (Kühn XI, 250–316), где Гален излагает свое личное мнение о кровопускании.

¹²³ См. *De marcore* (Kühn VII, 666–704).

¹²⁴ См. *Pro puero epileptico consilium* (Kühn XI, 357–378).

¹²⁵ См. *De alimentorum facultatibus* (Kühn VI, 453–748; Helmreich, CMG V 4, 2).

¹²⁶ См. *De victu attenuante* (Kalbfleisch, CMG V, 4, 2).

¹²⁷ См. *De bonis et malis alimentorum sucis* (Kühn VI, 749–815; Helmreich, CMG V, 4, 2).

¹²⁸ Трактат Τὰ περὶ τῶν Ἐραιστράτου θεραπευτικῶν λογισμῶν утрачен.

¹²⁹ См. *In Hippocratis De acutorum morborum victu* (Kühn XV, 418–919; Helmreich, CMG V 9, 1).

VIII. Какие книги посвящены изучению прогностики

1. Во-первых, существуют три книги *О критических днях*, во-вторых, к ним примыкают три книги *О кризисах*¹³⁰, затем сочинение *О пульсах*, первая часть которого состоит из четырех книг *О различии пульсов*, вторая – из такого же числа книг *О диагностике*, следующая третья часть – из книг *О причинах пульсов* такого же объема и четвертая часть – из четырех книг *О прогнозе посредством пульсов*; всего – шестнадцать книг¹³¹. Кроме них написано сочинение *О пользе пульсов* и *О пульсах для начинающих*¹³². 2. По поводу этой книги некоторые спросили, почему в ней ничего не сказано о пульсе, свойственном для страдающих от лихорадки. Мы им ответили, что эта тема слишком трудна для начинающих, поскольку требует обширного исследования. Но в начале этой книги сказано лишь, что среди врачей сложилось два мнения, одного из которых придерживаются те, которые считают необходимым распознавать систолу артерий, а другого – те, которые говорят, что она неощутима. И мы считаем правильным, чтобы начинающий изучил сперва более простое мнение, согласно которому систола представляется неощутимой. 3. Согласно этому учению мы убеждены, что у лихорадки нет никакого отличительного признака пульса, а согласно другому учению, которое я описал в большом сочинении из шестнадцати книг, такой признак назван. 4. Но о таких вещах спрашивают те, кто не учился у учителей и похож на корчмич, которые согласно пословице плывут по книге¹³³. Но я еще в самом начале сказал, что обучение начинающих это одно, а тех, кто уже всему обучен, совершенно другое¹³⁴. 5. Поэтому у меня появилась еще одна книга, в которой я представил *Обзор* своих шестнадцати книг¹³⁵. 6. Помимо всех этих сочинений существуют восемь книг, которые посвя-

¹³⁰ См. *De diebus decretoriis* (Kühn IX, 769–941) и *De crisibus* (Kühn IX, 550–768), каждое сочинение состоит из трех книг.

¹³¹ Речь идет о сочинениях *De differentiis pulsuum* (Kühn VIII 493–765), *De dignoscentibus pulsibus* (Kühn VIII 766–961), *De causis pulsuum* (Kühn IX 1–204), *De praesagitione ex pulsibus* (Kühn IX 205–430). Каждый из этих четырех трактатов состоит из четырех книг, образуя совокупность учения о пульсе в 16 книгах. Учение о диагностике и прогностике по пульсу восходит к Герофилу и представляет собой одно из важнейших новых направлений в пост-гиппократовской медицине (см. Афонасин, Афонасина 2015, 93–104). Значительный вклад в сфигмологию внес и Гален, в частности, он разработал диагностику висцеральных опухолей на основании пульса (*De opt. med. cogn.* 6: Iskandar, CMG, Suppl. orient. IV). О сфигмологии Галена см. Hankinson 2008, 1–33.

¹³² См. *De usu pulsuum* (Kühn V, 149–180) и *De pulsibus ad tirones* (Kühn VIII, 453–492).

¹³³ Эта пословица восходит к Платону (*Polit.* 298a и далее) см. Roselli 2002, 35–50; Boudon-Millot 2004, 199–218.

¹³⁴ См. Введение 10.

¹³⁵ См. *Synopsis de pulsibus* (Kühn IX, 431–549).

щены истолкованию и критике сочинения Архигена *О пульсах*¹³⁶. К этой части искусства можно было бы отнести и три книги *Об одышке*¹³⁷.

IX. О комментариях на Гиппократ¹³⁸

1. Я не ожидал, что какая-то из книг, которые я передал друзьям, разойдется по рукам и, в частности, экзегетические сочинения трактатов Гиппократ¹³⁸. Ибо в начале я писал эти комментарии для собственного упражнения, как поступал с каждой частью медицинской теории в целом, составляя для себя заметки, в которых содержатся все рассуждения Гиппократ¹³⁸ о медицинском искусстве, представляющие ясное и вместе с тем полностью разработанное изложение материала. 2. Так, именно для частного использования я написал *О критических днях согласно мнению Гиппократ¹³⁸*, для частного использования – *О кризисах*¹³⁹, для частного использования – *Об одышке*¹⁴⁰ и каждой другой теме; и точно так же я составил весь *Метод лечения*¹⁴¹ в четырнадцати книгах и, кроме того, все книги по терапии, написанные в соответствии с мнением Гиппократ¹³⁸. 3. Неплохо зная истолкования каждого его слова, уже написанные многими моими предшественниками¹⁴², я считал излишним опровергать то, что, по моему мнению, было сказано неверно. 4. Такое отношение я показал в комментариях, которые прежде отдал тем, кто просил их у меня, изредка высказываясь в них против их комментаторов. Ибо сначала в Риме у меня не было их комментариев, поскольку все книги, которыми я обладал, остались в Азии. 5. Поэтому, если я помнил, что в каком-то месте кто-то из них сказал что-то совершенно ошибочное, так что оно сильно вредило доверившимся им в практике искусства, тогда я отмечал это, а все остальное излагал согласно собственному мнению без упоминания тех, кто комментировал иначе. 6. Таким вот образом были

¹³⁶ Это сочинение Галена в восьми книгах, посвященное критике учения о пульсе Архигена Апамейского (53/54–116/117 гг. н.э.), утрачено. Архиген Апамейский был известен как основатель школы пневматистов.

¹³⁷ См. *De difficultate respirationis* (Kühn VII, 753–960).

¹³⁸ О технике комментирования Галеном текстов Гиппократ¹³⁸ см. Manetti, Roselli 1994, 1529–1635. О хронологии составления комментариев см. Peterson 1977, 493 sqq. и Mansfeld 1994, 131 sqq. Гален составлял два типа комментариев: одни для личного использования или для друзей, которые были написаны во время его первого римского периода, а вторые для публикации, которые содержали большое число ценных ссылок на различные трактаты Гиппократ¹³⁸.

¹³⁹ О сочинениях в трех книгах *De diebus decretoriis* и *De crisibus* Гален уже упоминал в VIII. 1, см. прим. 130.

¹⁴⁰ Об этом сочинении см. VIII, 6, прим. 137.

¹⁴¹ См. VII, 1 и прим. 122.

¹⁴² В *De ord. libr.* III, 2 Гален называет своих предшественников, составивших комментарии на сочинения Гиппократ¹³⁸: Пелопса, Нумизиана, Сабина и Руфа Эфесского. Также он замечает, что такие комментаторы, как Квинт, Сатир и Лик не поняли, по его мнению, учение Гиппократ¹³⁸, см. *De ord. libr.* III, 2.

написаны комментарии на *Афоризмы*¹⁴³, на сочинение *О переломах* и *О суставах*¹⁴⁴ и еще на *Прогностику*¹⁴⁵, на сочинение *О диете при острых болезнях*¹⁴⁶, и *О язвах*, и *О ранах головы*¹⁴⁷ и на первую книгу *Эпидемий*¹⁴⁸. 7. После этого мне случилось услышать, как кто-то восхвалял ошибочное толкование одного афоризма¹⁴⁹; тогда все комментарии, которые я отдавал кому-то, я стал составлять, имея в виду публичное распространение, а не личное использование только тех, кто их получил. 8. Таковы комментарии, написанные на вторую, третью и шестую книгу *Эпидемий*¹⁵⁰, а кроме того, комментарии на книги *О соках*¹⁵¹, *О пище*¹⁵², на *Предсказания*¹⁵³ и на книгу *О природе человека*¹⁵⁴ и *О врачебном кабинете*¹⁵⁵, также как на сочинение *О местностях, воздухах и водах*, которое по моему убеждению должно называться *О местах жительства, водах, временах года и странах*¹⁵⁶. 9. Комментарий на *Афо-*

¹⁴³ См. *In Hippocratis De Aphorismis commentaria* в семи книгах (Kühn XVIIIB, 345–887 и XVIIIА, 1–195).

¹⁴⁴ См. *In Hippocratis De fracturis* в трех книгах (Kühn XVIIIВ, 318–628) и *In Hippocratis De articulis* в четырех книгах (Kühn XVIIIА, 300–767).

¹⁴⁵ См. *In Hippocratis Prognosticum* в трех книгах (Kühn XVIIIВ, 1–317; Heeg, CMG V 9, 2).

¹⁴⁶ См. *In Hippocratis De acutorum morborum regimine* в трех книгах (Kühn XV, 418–919). Ниже в IX. 9 Гален говорит, что он посвятил еще две книги «Приложению» к этому сочинению (Helmreich, CMG V 9, 1).

¹⁴⁷ Эти два комментария, состоявшие каждый из одной книги (см. IX, 10), утрачены.

¹⁴⁸ См. *In Hippocratis Epidemiarum librum I comm.* в трех книгах (Kühn XVIIА, 1–302; Wenkebach, CMG V 10, 1).

¹⁴⁹ Гален имеет в виду толкование Лика на *Афоризм* I, 14 Гиппократата; критике этого толкования он посвятил отдельное сочинение *Против Лика*, см. далее IX, 13.

¹⁵⁰ См. *In Hippocratis Epidemiarum librum II comm.* в шести книгах (Pfaff, CMG V 10, 1, нем. перевод с арабского; греческий текст, опубликованный в издании Кюна XVIIА, 303–479, подложный); *In Hippocratis Epidemiarum librum III comm.* в трех книгах (Kühn XVIIА, 480–791; Wenkebach, CMG V 10, 2, 1); *In Hippocratis Epidemiarum librum VI comm.* в восьми книгах (первые шесть книг – Kühn XVIIА, 793–1009 и XVIIIВ, 1–344; Wenkebach, CMG V 10, 2, 2; последние две книги сохранились только в арабском переводе, см. Pfaff, *ibid.*).

¹⁵¹ Комментарий Галена на трактат *О соках* в трех книгах утрачен. Греческий текст под этим названием в издании Кюна XVI, 1–488 был составлен в эпоху Возрождения. См. Boudon-Millot 2007, 211, п. 10.

¹⁵² Этот комментарий Галена в четырех книгах также утрачен на греческом. Текст, опубликованный в Kühn XV, 224–417, подложный.

¹⁵³ См. *In Hippocratis Prorrheticum comm.* (Kühn XVI, 489–840; Diels, CMG V 9, 2).

¹⁵⁴ См. *In Hippocratis De natura hominis comm.* (Kühn XV, 1–173; Mewaldt, CMG V 9, 1; рус. пер. З. Барзах 2014, 555–640). О числе книг этого сочинения см. IX, 12.

¹⁵⁵ См. *In Hippocratis De officina medici comm.* в трех книгах (Kühn XVIIIВ, 629–925).

¹⁵⁶ Это сочинение Гиппократата имело в римскую эпоху разные заголовки. Гален в своих сочинениях приводит несколько разных названий, см. Юанна 1997, 62–66.

ризмы содержит семь книг, на сочинение *О переломах* – три книги, на сочинение *О суставах* – четыре книги, на *Прогностику* – три книги, на сочинение *О диете при острых болезнях* – три книги на подлинную часть и две книги на *Приложение*. 10. Что касается сочинений *О язвах* и *О ранах головы*, то толкование каждого из них я изложил в одной книге, толкование на первую, также как на третью книгу *Эпидемий* – в трех книгах на каждую, на вторую книгу – в шести, а на шестую – в восьми. 11. На сочинение *О соках* я составил комментарий в трех книгах, также как на *Предсказания*, на книгу *О врачебном кабинете* и *О местностях, воздухах и водах*, которое, как я сказал, должно называться *О местах жительства, водах, временах года и странах*. 12. На сочинение *О пище* я составил комментарий в четырех книгах, а на сочинение *О природе человека* – в двух. Когда они были уже закончены, я услышал, что некоторые люди оспаривают подлинность этой книги, тогда я написал три книги под названием *О том, что Гиппократ и в других сочинениях имеет, по видимому, то же самое мнение, что и в трактате О природе человека*¹⁵⁷. 13. К Гиппократу также имеют отношение следующие сочинения: *О диете согласно Гиппократу при острых болезнях*¹⁵⁸, также как *Истолкование его редких терминов*¹⁵⁹, *Против Лика* об афоризме, который начинается словами: «То, что растет, имеет больше всего врожденного тепла»¹⁶⁰, и еще *Против Юлиана методиста в защиту того, что он порицал в гиппократовских афоризмах*¹⁶¹. 14. К Гиппократу относится еще одна маленькая книга, в которой я показываю, что наилучший врач непременно также и философ, и эта книга озаглавлена ради краткости заголовка так: *Гиппократ*, Галена¹⁶².

Комментарий Галена в трех книгах к этому тексту утрачен, но сохранился его арабский перевод, см. Ullmann 1977, 353–365.

¹⁵⁷ Это сочинение утрачено.

¹⁵⁸ Трактат *De diaeta Hippocratis in morbis acutis*, состоящий из одной книги, сохранился только в арабском переводе (см. Lyons, CMG Suppl. Or. II). Его не следует путать с трактатом *In Hippocratis De acutorum morborum regimine* в трех книгах, о котором Гален упоминал в IX. 6.

¹⁵⁹ Гален имеет в виду сочинение *Linguarum seu dictionem exoletarum Hippocratis explicatio* (Kühn XIX, 62–157).

¹⁶⁰ В сочинении *Adversus Lycum* (Kühn XIX, 62–157; Wenkebach, CMG V 10, 3) Гален критикует толкование Лика на *Афоризм* I, 14 (Littre IV, 466).

¹⁶¹ См. *Adversus ea quae Juliano in Hippocratis Aphorismos enuntiata sunt* (Kühn XVIII, 246–299; Wenkebach, CMG V, 10, 3). Известно, что этот Юлиан принадлежал к методической школе, был учеником Аполлония Кипрского и преподавал в Александрии, где его лекции слушал Гален.

¹⁶² Речь идет о трактате *Quod optimus medicus sit quoque philosophus*, в котором Гален изображает Гиппократа как идеального врача и философа (Kühn I, 53–63; Vouillon-Millot 2007; рус. пер. И.В. Пролыгиной 2013).

X. О разногласиях с Эрасистратом¹⁶³

1. На первую книгу *О лихорадках* написан комментарий в трех книгах¹⁶⁴, а к третьей книге *О лихорадках* относится первая часть комментария на терапевтическое сочинение Эрасистрата. Само это терапевтическое сочинение называется *О терапевтических умозаключениях Эрасистрата* и представляет собой комментарий в пяти книгах¹⁶⁵. 2. Также существует три книги *Об анатомии Эрасистрата*¹⁶⁶ и две *О веносечении*: одна написана *Против* самого Эрасистрата, а другая – *Против эрасистраторов Рима*¹⁶⁷. 3. К Эрасистрату относится и та книга, в которой мы исследуем, *Естественным ли образом содержится кровь в артериях*, также как сочинение *О пользе дыхания*¹⁶⁸ и три книги *О естественных способностях*, которые содержат критику всего, что написал Эрасистрат в своих *Общих речах* о естественных функциях¹⁶⁹.

XI. О книгах, относящихся к Асклепиаду

1. Восемь книг под названием *Об учениях Асклепиада* и еще одна маленькая книга, озаглавленная *О сущности души согласно Асклепиаду*¹⁷⁰.

XII. О разногласиях с врачами эмпириками¹⁷¹

1. Пять книг комментария на *Введение Феода*¹⁷²; одиннадцать – *О книгах Менодота Севера*¹⁷³; две – *О книгах Серациона против школ*¹⁷⁴. 2. *Эмпирические очерки*¹⁷⁵; *О ме-*

¹⁶³ О сочинениях Эрасистрата см. Garofalo 1988, 22 sqq.

¹⁶⁴ Этот комментарий Галена, также как и само сочинение «О лихорадках» Эрасистрата утрачены.

¹⁶⁵ Об этом трактате см. VII, 4 и прим. 128.

¹⁶⁶ Об этом трактате см. I, 7 и прим. 18.

¹⁶⁷ Эти два трактата о кровопускании – *De venae sectione adversus Erasistratum* (Kühn XI, 147–186) и *De venae sectione adversus Erasistrateos Romae* (Kühn XI, 187–249) Гален уже упоминал в VII. 1.

¹⁶⁸ Об этих двух трактатах см. V, 3 и прим. 103, 104.

¹⁶⁹ В своем сочинении «О естественных способностях» (см. V, 2) Гален критикует физиологию Эрасистрата, изложенную в его «Общих речах» (Καθόλου λόγοι).

¹⁷⁰ Оба эти сочинения утрачены. О враче Асклепиаде Вифинском (кон. II в. – нач. I в. до н.э.) и его материалистической теории первоэлементов см. Трохачев 1989, 126–135.

¹⁷¹ О свидетельствах Галена об эмпирической медицинской школе см. Perilli 2004.

¹⁷² Феод Лаодикейский (сер. II в. н.э.) был врачом-эмпириком и учеником философа-скептика Антиоха. Он написал два трактата – «Введение в эмпирическую медицину» и «Главы», см. Deichgräber 1930, 214–215.

¹⁷³ О враче-эмпирике Менодоте Никомедийском (сер. II в. н.э.) см. Deichgräber 1930, 212–214; Perilli 2004, 78. Об адресате его сочинения Севере ничего неизвестно

дицинском опыте¹⁷⁶; три книги *О разногласии эмпириков*¹⁷⁷; три книги комментария *Против возражений на книги О разногласии эмпириков* и три книги *На “Главы” Феода*¹⁷⁸; 3. *О книге Менодота Северу “Увещание к занятию медициной”*¹⁷⁹; *Обзор сочинений Гераклида* <и> семь книг *Об эмпирической школе*¹⁸⁰.

XIII. О разногласиях с методистами

1. Шесть книг *О методической школе*¹⁸¹; <две книги *Против возражений Юлиана на мою книгу о школах*¹⁸²>, *Против возражений Юлиана на Афоризмы Гиппократа*¹⁸³.

XIV. О книгах полезных для доказательств

1. Видя, что все люди в спорных вопросах утверждают, что именно они предлагают верное доказательство и пытаются обличить ближних, я ничто не старался изучить прежде всего прочего так, как доказательную теорию, и стал настоятельно просить у философов – ибо слышал, что они ее преподают – чтобы они отложили на будущее другие аспекты преподавания логической части философии 2. и положили конец моим мукам, вызванным влечением к доказательствам, научив меня, какой метод

из других источников. Возможно, речь идет о Клавдии Севере Арабиане, консуле 146 г., см. Perilli 2004, 78–79. Этот комментарий Галена утрачен.

¹⁷⁴ О Серапионе Александрийском (сер. III в. до н.э.), основателе эмпирической школы (см. Celsus, *De med.*, praef. 10) см. Deichgräber 1930, 164 sqq.

¹⁷⁵ Об этом сочинении см. I, 5 и прим. 17.

¹⁷⁶ Об этом трактате см. II, 2 и прим. 35.

¹⁷⁷ Это сочинение Галена утрачено.

¹⁷⁸ Эти два комментария Галена не сохранились. О втором сочинении см. XII, 1 и прим. 172. «Главы» (*kephalaia*) были распространенным в Античности и Средневековье научным литературным жанром (ср. «Главы» Евагрия Понтийского, Симеона Богослова, Максима Исповедника), который представлял собой собрание основных положений философского, медицинского или богословского учения.

¹⁷⁹ По предположению В. Будон-Мийо (2007, 217) во второй части своего сочинения *Adhortatio ad artes addiscendas* (Kühn I, 315–412; Boudon-Millot 2000; рус. пер. И. Прольгиной 2014), которая не сохранилась, Гален увещал молодых людей, избравших медицинскую карьеру, к изучению анатомии и физиологии, знание которых, по мнению эмпириков, совершенно бесполезно при выборе лечения. Таким образом, это сочинение могло быть ответом и возражением на сочинения Менодота.

¹⁸⁰ Эти сочинения Галена утрачены. О Гераклиде Тарентском (I в. до н.э.) см. Guadagnolo 1997.

¹⁸¹ Этот трактат Галена утрачен.

¹⁸² Заголовок этого сочинения восстановлен Будон-Мийо по арабскому переводу. См. Boudon-Millot 2007, 218 n. 16. Это сочинение Галена утрачено. О своем сочинении «О школах» Гален упоминал в I, 2, см. прим. 14.

¹⁸³ Об этом сочинении см. выше IX, 13, прим. 161.

позволит изучившему его распознать с точностью в речи другого доказательный довод, действительно ли он таков или подобно некой фальшивой монете¹⁸⁴ только похож на подлинный, а на самом деле ложный, и с другой стороны, позволит самому в каждой проблеме с помощью некоторого способа [исследования] достичь ее разрешения. 3. И вот, препоручив себя всем знаменитым стоикам и перипатетикам того времени¹⁸⁵, я узнал множество иных логических теорем, которые при дальнейшем рассмотрении нашел бесполезными для доказательств. Лишь их незначительное число исследовалось с пользой и позволяло достичь поставленной цели. Уже у них самих эти теоремы содержали разногласия, а некоторые даже противоречили понятиям физики. 4. И, клянусь богами, насколько это зависело от учителей, я и сам впал бы в пирроново сомнение¹⁸⁶, если бы не придерживался принципов геометрии, арифметики и счета, в которых изначально преуспел благодаря образованию, полученному главным образом от отца, унаследовавшего эти теоретические знания от деда и прадеда¹⁸⁷. 5. И вот, видя, что мне представляются отчетливо истинными не только все те вещи, которые относятся к предсказаниям затмений и устройствам солнечных и водяных часов, но и все иное, изобретенное согласно [законам] архитектуры, я решил, что лучше пользоваться способом геометрических доказательств¹⁸⁸. Ибо я обнаружил, что даже величайшие знатоки диалектики и философы расходятся во мнениях не только друг с другом, но и сами с собой, однако все единодушно восхваляют геометрические доказательства. 6. Таким образом, я еще больше осознал, что надо воздерживаться от рассуждений философов, но следовать своеобразию линейных доказательств. 7. Говоря о том, что философы расходятся во мнении друг с другом в логической теории, я имею в виду перипатетиков, стоиков и платоников, а говоря об их разногласии с самими собой, я имею в виду философов каждой отдельной школы (у перипатетиков разногласие достаточно незначительное, а у стоиков и платоников большое). 8. И вот, тем, кто желает поупражняться в линейных доказательствах, я советую выучиться им самим, а затем прочитать наше сочи-

¹⁸⁴ О метафоре фальшивых монет, которая восходит к Пиндару (fr. 70b, 1–3), см. Lamagna 2004, 83–97, ср. также *Protr.* VII. 1 (Boudon 2000, 93, 6–7).

¹⁸⁵ В *De animi aff. dign.* 8 (Kühn V, 41 sqq.; De Voer, CMG V 4, 1, 1) Гален называет среди своих учителей стоика, ученика Филопатора, и перипатетика, ученика Аспасия, о котором он упоминает чуть ниже в XIV. 15. Личности этих двух философов неизвестны.

¹⁸⁶ Пиррон из Элиды (360 – 270 до н.э.) был основателем скептической школы. Гален неоднократно порицал скептиков за их отрицание очевидного, см. *De praec.* 5 (Kühn XIV, 628; Nutton, CMG V 8, 1, p. 98).

¹⁸⁷ О своем отце и его влиянии на начальное образование Гален упоминает в *De animi aff. dign.* 8 (Kühn V, 4, 1 sqq.; De Voer, CMG V 4, 1, 1, p. 28). Он рассказывает о том, что отец дал ему прекрасное образование в области геометрии, арифметики, архитектуры и астрономии. О семье Галена см. Schlange-Schöningh 2003, 40 sqq.

¹⁸⁸ О сложной модели геометрического анализа у Галена см. Lloyd 1990, 60 sqq.

нение *О доказательстве*, которое я составил в пятнадцати книгах¹⁸⁹. 9. И я написал ради собственной тренировки много других книг, некоторые из которых погибли во время пожара, когда сгорел храм Мира¹⁹⁰, а некоторые, переданные друзьям, сохранились и находятся ныне у многих людей, впрочем, как и другие наши книги. 10. А что касается написанных мною комментариев, одни из которых я передал друзьям, а другие были распространены укравшими их у меня рабами, то я их позже получил от других людей. 11. Среди них – три книги комментариев на *Об истолковании* Аристотеля¹⁹¹, четыре – на первую книгу *О силлогизмах*¹⁹², и такое же число книг – на вторую. 12. Почти все мои современники называют этот трактат *Первой аналитикой*, также как *Второй аналитикой* – трактат о доказательстве. Но сам Аристотель упоминает первый трактат как сочинение о силлогизме, а второй – как сочинение о доказательстве. 13. На этот второй трактат также сохранились мои комментарии – шесть книг на первую книгу и пять – на вторую¹⁹³. 14. Ни один из всех этих комментариев не был написан для публикации, также как шесть книг комментариев на книгу Теофраста, которую он написал *Об утверждении и отрицании*¹⁹⁴ (комментарий на сочинение Евдема *О стиле*¹⁹⁵ я составил прежде по просьбе друзей). 15. А на трактат

¹⁸⁹ От трактата *De demonstratione*, который был написан еще до первой поездки Галена в Рим, сохранилось только несколько фрагментов на греческом и несколько цитат на арабском. Синописис этого сочинения в одной книге, о котором упоминается далее в XIV. 23, также утрачен. Гален считал это сочинение крайне важным для логического образования будущего врача и важным инструментом для овладения любым правильным методом. О попытке реконструкции этого текста см. Chiara-donna 2009, 43–77; Navrda 2015, 265–287.

¹⁹⁰ Об этом пожаре Гален уже упоминал в III. 7, см. прим. 54.

¹⁹¹ Трактат «Об истолковании» (*Hermeneia* или *De interpretatione*) принадлежит к логическим трактатам Аристотеля (наряду с «Категориями», «Первой аналитикой», «Второй аналитикой», «Топикой» и «О софистических опровержениях»). Этот комментарий Галена утрачен.

¹⁹² Как объясняет далее Гален трактат Аристотеля «О силлогизмах» больше известен под названием «Первая аналитика». Комментарий Галена в восьми книгах утрачен.

¹⁹³ Этот комментарий Галена в одиннадцати книгах на «Вторую аналитику» Аристотеля также утрачен.

¹⁹⁴ О Теофрасте (ок. 370 – 288/285 до н. э.), ученике Аристотеля, см. Античная философия 2008, 727–731. Трактат «Об утверждении и отрицании» принадлежит к логическим сочинениям Теофраста. Комментарий Галена утрачен.

¹⁹⁵ Об Евдеме Родосском (ок. 360 – ок. 300 до н. э.), ученике Аристотеля, см. Античная философия 2008, 359–361. Комментарий Галена к его сочинению «О стиле», состоявший из трех книг (см. XVII, 3), утрачен.

*Десять категорий*¹⁹⁶ я не составил прежде такого комментария ни для себя, ни для передачи другим, поэтому позже для одного из друзей, попросившего у меня комментарии, которые он услышал относительно разрешения существующих в этой книге проблем, я составил их и попросил делиться этими комментариями только с теми, кто прочел эту книгу с преподавателем или хотя бы получил обязательное предварительное введение в нее благодаря другим толкованиям, таким, например, как толкования Адраста и Аспасия¹⁹⁷. 16. Когда я был еще юношей и отец впервые вверил меня одному преподавателю, который преподавал мне логическую теорию Хрисиппа и знаменитых стоиков¹⁹⁸, я составил для себя самого комментарии на силлогистические книги Хрисиппа¹⁹⁹. Позже оказалось, что они есть у некоторых людей в Пергаме: я оставил их вместе со многими комментариями, которые написал еще в юношеском возрасте, а один слуга отдал их кому-то из просителей. 17. После сочинения *О доказательстве* я написал следующие трактаты, в которых более подробно разработано то, о чем в нем сказано кратко: книга *О том, что необходимо для доказательств*; книга *Об опущенных посылках при формулировании доказательств*; книга *О равнозначных посылках*; 18. книга *О доказательствах согласно «почему»*; книга *О числе силлогизмов*; две книги *О примере*; книга *Об индукции*; книга *О вероятном*; три книги *О подобии*; книга *О гипотетических принципах*; 19. книга *О выражениях «согласно роду», «согласно виду» и связанными с ними значениями в нашей спонтанной речи*²⁰⁰; книга *О возможном*²⁰¹; три книги *О том, что говорится во многих смыс-*

¹⁹⁶ У Аристотеля нет сочинения под таким названием. Гален, скорее всего, имеет в виду первые десять глав «Категорий», которым он посвятил свой комментарий. Этот текст, состоявший из четырех книг (см. XVII, 1), утрачен.

¹⁹⁷ Об Адрасте и Аспасии, философах-перипатетиках II в. н.э., см. Античная философия 2008, 80–81, 192–194. Адраст Афродисийский был автором комментария к «Категориям» Аристотеля. Аспасий был известен своим комментарием к «Никомаховой этике», большая часть которого сохранилась. Гален в юности учился у одного из его учеников в Пергаме, см. *De animi aff. dign.* 8 (Kühn V, 41 sqq.; W. De Boer, SMG V 4, 1, 1, p. 28).

¹⁹⁸ Гален имеет в виду своего преподавателя философии, ученика Филопатора, у которого он учился в Пергаме в возрасте четырнадцати лет, см. *De animi aff. dign.* 8 (Kühn V, 41 sqq.; W. De Boer, SMG V 4, 1, 1, p. 28).

¹⁹⁹ О Хрисиппе из Сол (ок. 278 – ок. 205 до н. э.), третьем схолархе Стои и преемнике Клеанфа см. Античная философия 2008, 785–789. Какие именно сочинения Хрисиппа Гален подразумевает под названием «силлогистические книги» (συλλογιστικῶν βιβλίων) до конца не ясно. Ниже в XVIII. 1 он говорит, что составил комментарий в трех книгах к «Первой силлогистике» Хрисиппа и комментарий в одной книге ко «Второй силлогистике». Возможно, речь идет о сочинении Хрисиппа «Введение о силлогизмах». Эти комментарии Галена утрачены.

²⁰⁰ Этот и десять вышеперечисленных трактатов Галена утрачены.

лах; книга *Об общем и частном в искусствах*; книга *О рассуждениях, противоречащих самим себе*; 20. книга *О допустимых посылках*²⁰²; книга *О смешанных посылках и силлогизмах*²⁰³; книга *Как следует отличать исследование о вещи от исследования относительно имени и значения*; *О Клитомахе и его разрешениях доказательства*²⁰⁴; две книги *Об общем суждении*; 21. *О наилучшем преподавании против Фаворина*²⁰⁵; книга *В защиту Эпиктета против Фаворина*²⁰⁶ <и еще одна книга *О преподавании за деньги*²⁰⁷>; *О пользе силлогизмов*; две книги *О пользе умозрений относительно силлогизмов*; книга *О наилучшем нахождении*; три книги *О правильности имен*; *О том, что каждое из существе есть одно и многое*; книга *О том, что невозможно, чтобы одно и то же следствие непременно вытекало из противоположных вещей*; 22. книга *О нахождении посредством доказательства*; девять книг *О разумной способности и умозрении*²⁰⁸ <и книга *О дискуссии относительно постижения вещей*²⁰⁹>; *Беседы <с человеком, который не считает науку философа наукой*²¹⁰; ...>; в частности, *О том, что касается общих понятий <...>*; книга *Против тех, кто придирается к словам*²¹¹; три книги *О составе искусств*²¹². 23. *Обзор доказательной теории* в одной книге²¹³; *Об*

²⁰¹ Этот трактат утрачен. Известно, что Александр Афродисийский был автором не сохранившегося сочинения «Опровержение Галенова понимания возможного», см. *Античная философия* 2008, 84.

²⁰² Полное название этого сочинения Гален будет упоминать в XVII. 3. Это сочинение, также как три предыдущих, утрачено.

²⁰³ Гален повторно упоминает это утраченное сочинение в XVII. 3.

²⁰⁴ Клитомах Карфагенский (сер. II в. до н.э.) был философом-платоником и учеником Карнеада, после которого он стал главой Академии. Это сочинение Галена, также как предыдущее и последующее, утрачено.

²⁰⁵ О Фаворине Арелатском (ок. 85–155 н. э.) см. *Античная философия* 2008, 741–743. Рассуждения Галена, направленные против Фаворина и его способа преподавания, см. в трактате *De optima doctrina* (Kühn I, 40–52; Varigazzi, CMG V 1, 1).

²⁰⁶ Возможно, это утраченное сочинение Галена было направлено против сочинения Фаворина «Против Эпиктета», в котором Фаворин изображал диалог философа стоика с Онесимом, рабом Плутарха, чтобы показать различия между академиками и стоиками в вопросах критерия истины, см. *De opt. doctr.* 1 (Kühn I, 40; Varigazzi, CMG V 1, 1, p. 92, 12–14), Boudon-Millot 2007, 223, прим. 11.

²⁰⁷ Название этого трактата приведено Будон-Мийо по арабскому переводу, см. Boudon-Millot 2007, 168, 223.

²⁰⁸ Эти восемь трактатов утрачены.

²⁰⁹ Название этого трактата восстановлено Будон-Мийо по арабскому переводу, см. Boudon-Millot 2007, 168–169.

²¹⁰ Полное название этого трактата восстановлено В. Будон-Мийо по арабскому переводу, см. Boudon-Millot 2007, 169, прим. 2.

²¹¹ Эти два трактата Галена утрачены.

²¹² Из трех книг этого трактата, посвященного составу искусств, сохранилась только книга, посвященная составу медицины – см. *De constitutione artis medicae ad*

оценке разногласий в учениях; книга *О том, что количество неотделимо от первой субстанции*²¹⁴; книга *О предшествующем*²¹⁵; книга *О доказательстве посредством невозможного*; книга *О вещах, происходящих ради чего-то*; *Об исследовании относительно слова и его значения*²¹⁶.

XV. Сочинения по этической философии

1. Свои взгляды в области этической философии я изложил в нижеследующих книгах. Существуют две книги *О распознавании свойственных каждому страстей и заблуждений*²¹⁷; четыре *О нравах*²¹⁸; *Против Фаворина о Сократе*²¹⁹; книга *О том, что не стоит печалиться*²²⁰; книга *О конце в философии*; 2. книга *Об общении лекторов со слушателями*²²¹; книга *Об устраивающих тайные чтения*²²²; книга *О равенстве преступлений и наказания*²²³; <книга *О лени*²²⁴>, книга *Об утешении*²²⁵; 3. книга *О беседе против Вакхиды и Кира во дворе Менарха*²²⁶; книга *Об общении в диалогах*; книга *Про-*

Patrophilum (Kühn I, 224–304; Fortuna, CMG V 1, 3, рус. пер. З. Барзах 2015, 292–334).
Две другие книги, посвященные составу искусств в целом, утрачены.

²¹³ Гален имеет в виду «Обзор» или «Синописис» своего сочинения «О доказательстве» в пятнадцати книгах, которое он уже упоминал выше в XIV. 8, см. прим. 189.

²¹⁴ Это и предыдущее сочинение утрачены.

²¹⁵ Трактат «О предшествующем» (Περὶ τοῦ προτέρου) утрачен. О разных философских значениях термина τὸ πρότερον см. Аристотель, *Met.* V. 11, *Phys.* VIII 260b18.

²¹⁶ Последние три трактата также утрачены.

²¹⁷ См. *De animi cuiuslibet affectuum et peccatorum dignotione et curatione* (Kühn VI, 1–57; 58–103; De Boer, CMG V 4, 1, 1, p. 3–37, 41–68).

²¹⁸ Этот трактат утрачен. Сохранилось только его краткое изложение на арабском, см. Mattock 1972, 235–260.

²¹⁹ Это сочинение утрачено. Скорее всего, оно было направлено против также не сохранившегося сочинения Фаворина «О Сократе и его мнении об искусстве любви», название которого сохранилось в Суде.

²²⁰ Трактат *De indolentia* считался утраченным вплоть до начала этого века, когда он был случайно обнаружен А. Пьетробелли в монастыре Влададон в Салониках, см. Boudon-Millot, Jouanna 2010.

²²¹ Эти два трактата утрачены.

²²² Перевод заголовка этого утраченного сочинения (Περὶ τῶν ἀναγιγνωσκόντων λάθρα) вызывает затруднения. Скорее всего, речь идет о плагиаторах, о которых Гален упоминал во Введении, 5. О дискуссии по этому вопросу см. Boudon-Millot 2007, 226–228, n. 15 и Mansfeld 1994, 127.

²²³ Этот трактат утрачен.

²²⁴ Название этого трактата восстановлено Будон-Мийо по арабскому переводу, см. Boudon-Millot 2007, 170.

²²⁵ Этот трактат не сохранился.

²²⁶ Персонажи, указанные в названии трактата (Περὶ τῆς ἐν αὐλῇ Μενάρχου διατριβῆς πρὸς Βαχίδα καὶ Κύρον), неизвестны. В трактате *De indol.* 49 Гален упоминает

тив площадных ораторов; 4. книга *Об удовольствии и страдании*; книга *О жизнях, следующих за каждым концом*; <*Об эпикурейцах*>; книга *О единомыслии*; две книги *О стыде*; 5. две книги *О публично сказанном против льстецов*; *О клевете*²²⁷, где говорится и о моей жизни; *Семь безумцев в одном*²²⁸; <книга *О речах, произнесенных согласно одной книге*²²⁹>; <две книги> *Против приверженцев школ*; книга *О публично сказанном во время Пертинакса*²³⁰; книга *О том, до какой степени следует заботиться о чести и славе у множества людей*; *О составлении завещаний*²³¹.

XVI. Сочинения, относящиеся к философии Платона

1. Книга *О школе Платона*²³², четыре книги комментариев *О медицинских рассуждениях в "Тимее" Платона*²³³; три книги *Против тех, кто имеет отличное от Платона мнение о логической теории*; *О логической теории согласно Платону*²³⁴; 2. восемь книг *Обзора платоновских диалогов*²³⁵; книга *О переходах [рассуждения] в "Филебе"*;

об одной диатрибе, имевшей место при αὐτῆς μοναρχικῆς, то есть при «императорском дворе». Опираясь на это свидетельство, Вегетти предложил чтение μονάρχου вместо Μενάρχου. Таким образом, название этого трактата могло звучать как «О беседе при императорском дворе против Вакхида и Кира», см. Vegetti 2013, 162.

²²⁷ Этот и предыдущие восемь трактатов утрачены.

²²⁸ Заголовок этого трактата (Κρονίσκοι ἐπτά ἐν ἐνί) имеет неясный смысл. Форма Κρονίσκοι не встречается в словарях. Возможно, речь идет о диминутиве от Κρόνιος, который означает «сыновей или потомков Зевса». Будон-Мийо предлагает переводить это место как «*Семь Кронисков в одной книге*» (Boudon-Millot 2007, 170, 229). Гарофало и Вегетти (1978, 88; 2013, 162–163) предлагают понимать этот диминутив в смысле «старый глупец, безумец» и переводить название трактата как «*Семь безумцев в одном*».

²²⁹ Название этого утраченного сочинения восстановлено Будон-Мийо по арабскому переводу, см. Boudon-Millot 2007, 170, 229.

²³⁰ Император Пертинакс правил после смерти Коммода всего три месяца, с января 193 г. по март того же года. Этот и предыдущий трактат утрачены.

²³¹ Эти два трактата не сохранились.

²³² Этот трактат утрачен.

²³³ От этого комментария сохранилось несколько фрагментов на греческом из первой и второй книги (см. Larrain 1992) и большой отрывок на греческом и арабском из третьей книги (см. Schröder, Kahle, CMG Suppl. I).

²³⁴ Эти два трактата утрачены.

²³⁵ На основании свидетельств Хунайна Будон дает описание содержания этого утраченного обзора платоновских диалогов: первая книга – *Кратил, Софист, Политик, Парменид, Евтидем*; вторая – I–IV книги *Государства*; третья – V–X книги *Государства, Тимей*; четвертая – *Законы*. Содержание остальных четырех книг неизвестно, см. Boudon-Millot 2007, 230.

3. три книги *О частях и способностях души*²³⁶, книга *О том, что способности души следуют за темпераментами тела*²³⁷, <десять книг> *Об учениях Гиппократа и Платона*²³⁸.

XVII. О сочинениях, относящихся к философии Аристотеля

1. Три книги комментариев на трактат *Об истолковании*²³⁹; четыре книги комментариев на первую книгу *Первой аналитики* и четыре на вторую; шесть книг комментариев на первую книгу *Второй аналитики*²⁴⁰ и пять на вторую; четыре книги на *Десять категорий*²⁴¹; 2. шесть книг комментариев на труд Теофраста *Об утверждении и отрицании*²⁴²; три книги комментариев на трактат *О количестве*²⁴³ и комментарий на книгу *О том, что перводвигатель неподвижен*²⁴⁴; 3. три книги комментариев на *О стиле* Евдема²⁴⁵, книга *О доказательствах согласно [категории] "почему"*²⁴⁶; книга *О допустимых посылках и силлогизмах*; книга *О смешанных посылках и силлогизмах*²⁴⁷; *О софизмах в речи*²⁴⁸.

XVIII. Разногласия с философией стоиков²⁴⁹

1. Три книги *О логической теории согласно Хрисиппу*; три книги комментариев на *Первую силлогистику* Хрисиппа и один на *Вторую*; девять книг *О логической спо-*

²³⁶ Эти два трактата утрачены.

²³⁷ См. *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur* (Kühn IV, 767–822; Müller, SM II, 32–79).

²³⁸ Об этом трактате Гален уже упоминал в I, 17; III, 8; V, 4, см. прим. 30.

²³⁹ Этот комментарий Аристотеля уже цитировался выше в XIV, 11, см. прим. 191.

²⁴⁰ Об этих комментариях Галена к трактатам Аристотеля см. выше XIV, 11–13.

²⁴¹ Об этом трактате см. выше XIV, 15 и прим. 196.

²⁴² Этот трактат упоминался выше, см. XIV, 14 и прим. 194.

²⁴³ Эти комментарии не сохранились.

²⁴⁴ Этот комментарий утрачен. Согласно свидетельству Симпликия (*In Phys.* 1039), вероятно, он был посвящен VII книге «Физики» Аристотеля. Известно также, что против этого трактата Галена полемизировал Александр Афродисийский в одном из своих сочинений, сохранившихся только на арабском, см. Boudon-Millot 2007, 231; Fazzo 2002, 109–144.

²⁴⁵ Об этом трактате см. выше XIV, 14 и прим. 195.

²⁴⁶ Об этом утраченном трактате Гален уже упоминал выше в XIV, 18.

²⁴⁷ Об этих двух трактатах Гален уже упоминал в XIV, 20.

²⁴⁸ Сочинение Галена о софизмах, *De sophismatis in dictione* (= *De captionibus*; Kühn XIV, 582–598), представляет собой первый сохранившийся комментарий на «О софистических опровержениях» Аристотеля.

²⁴⁹ Все сочинения Галена о стоиках утрачены.

собности и теории²⁵⁰; 2. книга *О том, что геометрическая аналитика лучше стоической*²⁵¹; две книги *О пользе умозрений относительно силлогизмов*²⁵².

XIX. Сочинения, относящиеся к философии Эпикура²⁵³

1. Две книги *О счастливой и блаженной жизни согласно Эпикуру*; <книга *О лечении бредней согласно Эпикуру*; книга *О конце в философии согласно Эпикуру*²⁵⁴>; две книги *О горьком удовольствии согласно Эпикуру*; книга *О том, что производящие удовольствия причины описаны Эпикуром недостаточно*; 2. *О гедонистической школе*; книга *Полезна ли физиология для моральной философии*²⁵⁵; 3. *О девяти книгах Метродора "Против софистов"*²⁵⁶; *Письмо эпикурейцу Цельсу*²⁵⁷; *Письмо об эпикурейце Пуденциане*²⁵⁸.

²⁵⁰ Об этих двух трактатах Гален упоминал в XIV, 16 и 22.

²⁵¹ Заголовок имеет неясный смысл, поскольку в античности не существовало аналитической и, тем более, стоической геометрии. М. Вегетти, перефразируя заголовок, предполагает, что в этом сочинении речь шла о том, что с точки зрения доказательного метода геометрический анализ лучше, чем стоическая логика, см. Vegetti 2013, 164.

²⁵² Этот трактат уже упоминался в XIV, 21.

²⁵³ Все сочинения Галена против Эпикура и его школы утрачены.

²⁵⁴ Вероятно, Гален подразумевал сочинение Эпикура «О конце», которое известно по нескольким фрагментам (см. Usener 1887, 119–123). Лакуна в греческом тексте восстановлена Будон-Мийо по арабскому переводу, Boudon-Millot 2007, 172.

²⁵⁵ Под физиологией подразумевается наука о природе. Возможно, в этом трактате Гален полемизировал против эпикурейского и стоического убеждения, что физика непременно должна предшествовать этике.

²⁵⁶ О Метродоре Лампсакском, ученике Эпикура, упоминает Диоген Лаэртский (X, 22). Он сообщает, что Метродор был автором трактата «Против софистов» в девяти книгах (24), которому Гален, видимо, и посвятил этот утраченный комментарий.

²⁵⁷ Эпикурец Цельс, возможно, был современником Галена и адресатом трактата Лукиана «Александр или лжепророк». Его иногда отождествляют с автором «Правдивого слова», направленного против ранних христиан, с которым полемизировал Ориген в сочинении «Против Цельса». Однако сам Ориген замечает, что существовало два философа-эпикурейца с таким именем Цельс: один жил при Нероне, а второй был современником Адриана (*Contra Cels.* I, 8, 24).

²⁵⁸ О личности этого эпикурейца Пуденциана не известно из других источников.

XX. Сочинения общие для грамматиков и ораторов²⁵⁹

1. Сорок восемь книг *О лексике аттических писателей*²⁶⁰; три книги *Об общеупотребительной лексике Евполида*; пять книг *Об общеупотребительной лексике Аристофана*; две книги *Об общеупотребительной лексике Кратина*; книга *Примеров особой комедийной лексики*; *Полезно ли чтение древней комедии для учащихся*²⁶¹;
2. семь книг *Против тех, кто порицает допускающих солецизмы в речи*²⁶²; книга *О ложных аттицизмах*²⁶³; *О ясности и неясности*; книга «*Можно ли быть одновременно критиком и грамматиком*».

СОКРАЩЕНИЯ

ANRW – *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms in Spiegel der neueren Forschung*. Reiche II, hrsg. W. Haase, H. Temporini. B. –N.Y. 1972–.
CMG – *Corpus Medicorum Graecorum*, ed. Academia Berolinensis et Brandenburgensis cum Academiis Havniensi atque Lipsiensi (<http://cmg.bbaw.de/epubl/online/editionen.html>)
SM – *Claudii Galeni Pergameni scripta minora*. Recensuerunt I. Marquardt, I. Mueller, G. Helmreich. Bibliotheca Teubneriana.
SVF – *Stoicorum veterum fragmenta*, coll. I ab Arnim. vol. I–IV, Stuttgartiae, 1964.

Сочинения Галена

De anat. adm. – *De anatomicis administrationibus*
De animi aff. dign. – *De animi cuiuslibet affectuum dignotione et curatione*
De fac. nat. – *De facultatibus naturalibus*

²⁵⁹ Все эти сочинения утрачены. В сочинении *De indol.* 20 Гален упоминает о том, что большинство его трактатов по литературной критике погибли при пожаре в храме Мира в 192 г.

²⁶⁰ О содержании этого трактата Гален кратко упоминает в *De ord. libr.* V, 1–4.

²⁶¹ Гален интересовался словарем не только Аристофана, но и его современников Эвполида и Кратина. Эти три автора составляли часть канона комедиографов классического периода, см. *Ars poetica* Горация. Как показал фон Штаден и Наттон, Гален часто использовал словарь комедиографов V и IV вв. до н.э. для объяснения медицинского или иного термина, особенно, в комментариях на Гиппократ, см. Н. von Staden, 1998, 65–95; Nutton 2009, 30–31. Под «общеупотребительной лексикой» (πολιτικὰ ὀνόματα) Гален имеет в виду, скорее всего, лексику, отличную от диалектизмов (см. *De plac. Hipp. et Plat.* II, 3; Kühn V, 221, 15; De Lacy, CMG V 4, 1, 2) или от любой научной лексики, требующей комментария (см. *In Hipp. libr. de art.* I, 68; Kühn XVIII A, 415. 1), см. Boudon-Millot 2007, 234.

²⁶² Об этом трактате Гален упоминает также в *De ord. libr.* V, 3. Глагол «употреблять солецизмы», σολοικίζειν, происходит от названия г. Сола, афинской колонии в Киликии, жители которой со временем утратили чистоту аттического диалекта и стали допускать неправильные речевые обороты.

²⁶³ В заголовке этого трактата Гален использует метафору фальшивых монет (παράσημα), которую применяет к аттической лексике.

674 Гален. О собственных книгах

De foet. form. – *De foetuum formatione*
De indol. – *De indolentia*
De libr. pr. – *De libris propriis*
De nat. fac. – *De naturalibus facultatibus*
De opt. doctr. – *De optima doctrina*
De ord. libr. – *De ordine librorum suorum*
De plac. Hipp. et Plat. – *De placitis Hippocratis et Platonis*
De praec. – *De praecognitione*
De pr. plac. – *De propriis placitis*
De suc. – *De bonis malisque sucis*
De usu part. – *De usu partium*
In Hipp. libr. de art. – *In Hippocratis librum de articulis*
In Hipp. Epid. – *In Hippocratis Epidemiarum Libros*
Protr. – *Protrecticus*

Другие авторы и их сочинения

Aristoteles, *De part. anim.* – *De partibus animalium*
– *Phys.* – *Physica*
– *Met.* – *Metaphysica*
Aulus Gellius, *Noct. att.* – *Noctes atticae*
Celsus, *De med.* – *De medicina*
Dio Cassius, *Hist.* – *Historia Romana*
Origenes, *Contra Cels.* – *Contra Celsum*
Plato, *Polit.* – *Politicus*
Plutarchus, *Quaest. conviv.* – *Quaestiones convivales*

БИБЛИОГРАФИЯ

Издания и переводы трактата «О собственных книгах»

Boudon-Millot, V. éd., tr. (2007) *Galien. Introduction générale. Sur l'ordre de ses propres livres. Sur ses propres livres. Que l'excellent médecin est aussi philosophe*, t. 1. Paris.
Kühn, C.G. ed. (1830) *Claudii Galeni opera omnia*. T. XIX, Leipzig, 8–48.
Singer, N. (1993) *Galen Selected Works*. Oxford.
Vegetti, M. (2013) *Galeno. Nuovi scritti autobiografici*. Roma.

Издания и переводы других трактатов Галена

Boudon-Millot, V.; Jouanna, J., éds., tr. (2010) *Galien. Ne pas se chagriner*. Paris.
Garofalo, I.; Vegetti, M., ed. (1978) *Opere scelte di Galeno*. Torino.
Garofalo, I., ed. (1991) *Galeno. Procedimenti anatomici*, 3 vol. Milan.
Garofalo, I., ed. (2005) *Galien. Les os pour les débutants. L'anatomie des muscles*, t. VII. Paris.
Helmreich, G. ed. (1907-1909) *Galeni de usu partium libri XVII*. Vol. 1–2. Leipzig.
Kühn, C. G. ed. (1821-1833) *Claudii Galeni opera omnia*. Leipzig.
Larrain, C. J. (1992) *Galens Kommentar zu Platons Timaios*. Stuttgart.
Mattock, J. N. (1972) "A translation of the Arabic epitome of Galen's book Περὶ ἠθῶν," *Festschrift R. Walzer, coll. «Oriental Studies»* 5, Oxford, 235–260.
Nutton, V., ed. (1979) *Galeni De praecognitione*. CMG V 8, 1. Berlin.

- Schröder, H.; Kahle, P. (1934) *Galen in Platonis Timaeum commentarii fragmenta*. CMG Suppl. I. Leipzig–Berlin.
- Ullmann, M., ed. (1977) *Galen's Kommentar zu der Schrift De aere aquis et locis*, R. Joly, ed., *Corpus Hippocraticum*. Université de Mons, 353–365.
- Walzer, R. ed. (1944) *Galen, On medical experience*. London–New York–Toronto.
- Афонасин, Е. В., пер. и прим. (2015) «Гален. О толках, для начинающих», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 9 (1), 56–72.
- Балалыкин, Д. А., сост., Барзах, З. А. и др., пер. (2014–2016) *Гален. Сочинения*. Т. 1–3. Москва.
- Кондратьев, С. П., пер., Терновский, В. Н., комм. (1971). *Гален. О назначении частей человеческого тела*. Москва.
- Пролыгина, И. В., пер. и прим. (2013) «Гален Пергамский и его трактат «О том, что наилучший врач есть также философ», *Историко-философский ежегодник 2013*, 82–100.
- Пролыгина, И. В., пер. и прим. (2014) «Гален. Увещание к занятию медициной», *Вестник Древней Истории* 3, 283–299.
- Пролыгина, И. В., пер. и прим. (2014–2016) «Гален. Медицинское искусство», М. С. Петрова, ред. *Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем* 2, 65–86 и 3, 108–153.
- Пролыгина, И. В., пер. и прим. (2016) «Гален. О порядке собственных книг», *Историко-философский ежегодник 2016*, 50–68.

Издания и переводы других авторов

- Garofalo, I. (1988) *Erasistrati fragmenta*. Pisa.
- Guardasole, A. (1997) *Eraclide di Taranto, Frammenti*. Napoli.
- Littré, É. ed. (1839–1861) *Oeuvres complètes d'Hippocrate*. Paris.
- Usener, H. (1887) *Epicurea*. Leipzig, 1887.
- Доватур, А. И.; Афиногенов, Д. А., ред., Кондратьев, С. П., пер., Бонгард-Левин, Г. М., предисл., Гаспаров, М. Л., послесл., Никитинский, О. Д.; Любжин, А. И., коммент. (1992) *Властелины Рима: Биографии римских императоров от Адриана до Диоклетиана*. Москва: Наука.
- Лосев, А. Ф., ред., Гаспаров, М. Л., пер. (1979) *Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. Москва: Мысль.

Исследования

- Boudon, V. (1994) “Les œuvres de Galien pour les débutants (De sectis, De pulsibus ad tirones, De ossibus ad tirones, Ad Glauconem de methodo medendi et Ars medica): médecine et pédagogie au II^e siècle après J.-C.,” *ANRW II* 37, 2, 1421–1467.
- Boudon, V. (2001) “Galien face à la peste antonine ou comment penser l'invisible?” S. Bazin-Tacchella, D. Quéruelet et E. Samama, eds., *Air, miasmes et contagion. Les épidémies dans l'Antiquité et au Moyen Age*. Langres: D. Guéniot, 29–54.
- Boudon-Millot, V. (2004) “L'oral et l'écrit chez Galien,” J. Jouanna ; J. Leclant, eds., *La médecine grecque antique*, Cahiers de la Villa «Kérylos», n° 15, Paris: Académie des Inscriptions et Belles Lettres, 199–218.
- Boudon-Millot, V. ; Pietrobelli, A. (2005) “Galien ressuscité: édition princeps du texte grec du De propriis placitis”, *Revue des Études Grecques*, 118 (1), 168–171.
- Boudon-Millot, V. (2012) *Galien de Pergame. Un médecin grec à Rome*. Paris.
- Chiaradonna, R. (2009) “Le traité de Galien “Sur la démonstration” et sa postérité tardo-antique,” R. Chiaradonna ; F. Trabattoni, eds., *Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism*. Leiden–Boston, 43–77.

- Deichgräber, K. (1930) *Die griechische Empirikerschule*. Berlin.
- Dorandi, T. (2000) *Le stylet et la tablette. Dans le secret des auteurs antiques*. Paris.
- Fazzo, S. (2002) "Alexandre d'Aphrodise contre Galien: la naissance d'une légende", *Philosophie antique* 2, 109–144.
- Frede, M. (1980) "The Original Notion of Cause," J. Barnes; M. F. Burnyeat; M. Schofield, eds., *Doubt and Dogmatism*. Oxford, 217–249.
- Grmek, M. D.; Gourévitch, D. (1994) "Aux sources de la doctrine médicale de Galien: l'enseignement de Marinus, Quintus et Numisianus," *ANRW II* 37, 2, Berlin–New York, 1491–1528.
- Hankinson, R. J. (2003) "Causation in Galen," J. Barnes; J. Jouanna, eds., *Galien et la philosophie*. Fondation Hardt, Vandoeuvres-Genève, 31–66.
- Havrda, M. (2015) "The purpose of Galen's treatise *On demonstration*," *Early science and medicine* 20 (3), 265–287.
- Jouanna, J. (1997) "Les titres dans la Collection hippocratique", J.-C. Fredouille; M.-O. Goulet-Cazé; Ph. Hoffmann; P. Petitmengin, eds., *Titres et articulations du texte dans les œuvres antiques*. Paris, 62–66.
- Jouanna, J. (2000) "La lecture du traité hippocratique de la Nature de l'homme par Galien: les fondements de l'hippocratisme de Galien", M.-O. Goulet-Cazé, ed., *Le commentaire entre tradition et innovation*. Paris, 273–292.
- Lamagna, M. (2004) "Una metafora numismatica atticista: le parole 'falsificate'," U. Criscuolo, ed., *Societas studiorum per Salvatore d'Elia*. Napoli, 83–97.
- Littman, R. J.; Littman, M. L. (1973) "Galen and the Antonine Plague," *American Journal of Philology* 94, 243–255.
- Lloyd, G. E. R. (1990) *La science grecque après Aristote*. Paris.
- Manetti, D., Roselli, A. (1994) "Galeno commentatore di Ippocrate," *ANRW II* 37, 2, 1529–1635; 2071–2080.
- Mansfeld, J. (1994) *Prolegomena. Questions to be settled before the study of an author, or a text*. Leiden.
- Nutton, V. (1972) "Galen and medical autobiography," *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 18, 50–62.
- Nutton, V. (1973) "The chronology of Galen's early career," *Classical Quarterly* 23 (1), 158–171.
- Nutton, V. (2009) "Galen's Library," Ch. Gill; T. Whitmarsh; J. Wilkins, eds., *Galen and World of Knowledge*. Cambridge, 19–34.
- Oser-Grote, C. (1998) "Einführung in das Studium der Medizin. Eisagogische Schriften des Galen in ihrem Verhältnis zum Corpus Hippocraticum," W. Kullmann; J. Althoff; M. Asper, hrsg., *Gattungen wissenschaftlicher Literatur in der Antike*. Tübingen, 95–117.
- Perilli, L. (2004) *Menodoto di Nicomedia. Contributo a una storia galeniana della medicina empirica con una raccolta commentata delle testimonianze*. München–Leipzig, 2004.
- Peterson, D. W. (1977) "Observations on the chronology of the Galenic corpus," *Bulletin of the Institute of the History of Medicine* 51, 484–495.
- Roselli, A. (2003) "Εκ βιβλίου κυβερνήτης: I limiti dell'apprendimento dai libri nella formazione tecnica e filosofica (Galeno, Polibio, Filodemo)," *Vichiana* 4^a Serie, anno IV, 1/2002, 35–50.
- Schlange-Schöningh, H. (2003) *Die römische Gesellschaft bei Galen*. Berlin–New York.
- von Staden, H. (1998) "Gattung und Gedächtnis: Galen über Wahrheit und Lehrdichtung," W. Kullmann; J. Althoff; M. Asper, hrsg., *Gattungen wissenschaftlicher Literatur in der Antike*. Tübingen, 65–92.
- von Staden, H. (1989) *Herophilus. The art of medicine in early Alexandria*. Cambridge.

- Tucci, P. L. (2008) "Galen's Storeroom, Rome's Libraries, and the Fire of a.d. 192," *Journal of Roman Archaeology* 21, 133–149.
- White, P. (2009) "Bookshops in the Literary Culture of Rome", W. A. Johnson; H. N. Parker, eds., *Ancient Literacies: The Culture of Reading in Greece and Rome*. Oxford, 268–87.
- Afonasin, E. V.; Afonasina, A. S. (2015) "Herophilus on pulse," *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 9 (1), 93–104 (in Russian).
- Афонасин, Е. В., Афонасина, А. С. (2015) «Герофил о пульсе», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 9 (1), 93–104.
- Солопова, М. А., ред. (2008) *Античная философия: Энциклопедический словарь*. Москва.
- Столяров, А. А. (1995) *Стоя и стоицизм*. Москва.
- Трохачев, С. Ю. (1989) «Философские основания медицинской теории Асклепиада Вифинского», *Некоторые проблемы истории античной науки*. Ленинград, 126–135.
- Шичалин, Ю. А., сост. (1995) *Учебники платоновской философии*. Москва–Томск.

РЕЦЕНЗИИ И БИБЛИОГРАФИЯ REVIEWS AND BIBLIOGRAPHY

ОТ АПОФЕОЗА ВЛАСТИ К ИДЕЕ УНИВЕРСАЛИЗМА

Рецензия на книгу: «Боги среди людей»: культ правителей в эллинистическом, постэллинистическом и римском мире. Отв. ред. С. Ю. Сапрыкин, И. А. Ладынин. Москва; Санкт-Петербург: Изд-во РХГА, 2016. 733 с. (Труды исторического факультета МГУ. Вып. 82. Сер. 2. Исторические исследования, 39)

Е. Н. СОБОЛЬНИКОВА

Русская христианская гуманитарная академия (Санкт-Петербург),
Тюменский индустриальный университет

sobolnikova@list.ru

ELENA SOBOLNIKOVA

Russian Christian Academy of Humanities (St. Petersburg),
Tyumen Industrial University, Russia

FROM THE APOTHEOSIS OF POWER TO THE IDEA OF UNIVERSALITY

ABSTRACT. A review of: S. Yu. Saprykin, I. A. Ladov, eds. *Gods among men: the cult of rulers in the Hellenistic, Posthellenistic and Roman worlds*. Moscow; St. Petersburg: Russian Christian Academy of Humanities, 2016. 733 p.

KEYWORDS: apotheosis, sacred, profane, Hellenism, Rome, criticism, analysis.

Культ правителей характерен для большинства регионов древнего мира, как для государств древнего Востока, так и для эллинистических государств, возникших после завоеваний Александра Македонского. Безусловно, каждая эпоха имела свою специфику и историю развития культа правителей. Обожествление правителей и императоров на протяжении многих веков меняло свой смысл, менялось и его восприятие жителями различных областей огромного эллинистического мира, что представляло и представляет особый интерес для научного исследования. Новая книга – «Боги среди людей»: культ правителей в эллинистическом, постэллинистическом и римском мире» – подготовленная специалистами кафедры истории древнего

мира исторического факультета МГУ в сотрудничестве с коллегами из других вузов, впервые в отечественной историографии предлагает комплексный взгляд на явление культа правителей в государствах эллинизма, а также на его предпосылки в обществах Древнего Востока, в классической Греции и римское время. Книга привлекает внимание не только широтой охвата и разнообразием представленного в ней материала, но и возможностью воссоздать целостную картину зарождения и развития культа правителей на примере классической Греции и республиканского Рима.

В античной культуре ценность человеческой жизни всегда дополнялась этико-религиозной идеей благодати – *charis*, истоки которой можно обнаружить в первоначальном представлении о Харитах как «даровательниц» роста, цвета, плода, урожая. Этико-религиозная идея благодати стала символом роста общины, общества, героизации человека и наличие такого специфического элемента древнегреческой религии, как почитание героев – особой категории сверхъестественных существ, находившихся на грани божественного и человеческого миров – способствовало формированию процесса сакрализации личности правителя. Если обожествление человека для греков доэллинистического времени было делом практически немислимым, то героизация была не только вполне возможна, но и нередко практиковалась. Этой проблеме на примере Древнего Египта посвящены разделы, написанные И. А. Ладыниным, и прежде всего – очерк о древнеегипетских концепциях сакральности царской власти в I тысячелетии до н. э. (с. 265–312). И. А. Ладынин подробно освещает характерные черты сакрализации власти и персонального статуса фараонов в I тыс. до н. э.; это создает основу для дальнейшего обращения к обожествлению Александра Великого и царей династии Птолемеев. Он приходит к выводу, что для возвеличивания своей власти путем создания царского культа первые Птолемеи больше обращали внимание на греко-македонские традиции и своих новых подданных, нежели на местное жречество и запросы египетской элиты.

Истоки формирования культа властителя также уходят своими корнями в религиозную политику и в политику греческих тиранов архаической и классической эпох. В сознании элина преобладали надежды на могущество отдельного предводителя, наделенного сверхъестественной силой и находившегося под персональным божественным покровительством. Первую ступень апофеоза можно увидеть уже в период старшей тирании, когда в действиях Писистрата (560–527 гг. до н. э.) усматривается результат содействия божества. Период младшей тирании характеризуется усилением данной тенденции: постоянное содействие правителей росту своей популярности, показная щедрость и великолепие литургий, блеск выступлений и

побед на общегреческих празднествах (Олимпийских и Немейских) и т. д. Исследователи делают акцент на том, что в условиях кризиса полисной идеологии наблюдались попытки окружить ореолом божественности авторитарную власть. Дальнейшее развитие намеченной тенденции авторы видят в стремлении тиранов возвысить себя до сферы небожителей, утвердить особую близость с тем или иным божеством (так, Дионисий Старший претендовал на близость с Дионисом, Дионисий Младший – с Аполлоном, Клеарх Гераклеяский – с самим Зевсом и т. д.).

В этой связи интересны причины не только повлиявшие на процесс формирования апофеоза правителей, но и причины, сдерживающие процесс формирования культа правителей в античной истории. Такой причиной, по мнению Е. И. Сурикова, являлся полисный характер древнегреческой цивилизации, что нашло выражение в высшем суверенитете гражданского коллектива, в отсутствии бюрократического аппарата, в выборности должностных лиц. Автор отмечает несколько специфических черт, присущих греческому менталитету: первая черта – расплывчатая оппозиция «сакрального» и «профанного», что во многом определило тесную связь религиозных структур полиса с политическими и государственными институтами, поскольку полисная жизнь была сакрализована, а полис воспринимался как религиозный феномен; вторая черта – восприятие полиса, как мира «деперсонифицированной государственности», где существовавший режим личной власти обретал стабильность, только имея на это сакральную санкцию (с. 35).

Уделяя особое внимание особенностям зарождения культа властителей на примере классической Греции, можно выделить две основных тенденции в осмыслении исторического феномена апофеоза царской власти. К первой тенденции можно отнести стремление к личному прославлению правителя в сочетании с попыткой придать сакральность его власти. Данная тенденция берет свои истоки собственно в греческой традиции, связанной с почитанием героев и богов, покровителей властителей, поскольку в условиях кризиса полисных устоев возникало объективное стремление в сторону почитания единодержавной власти. Э. Д. Фролов отмечает, что обожествление культа властителя – явление древнее, корни которого можно найти как в ситуационных, так и политических и социопсихологических обстоятельствах. Главной причиной формирования апофеоза являлось, по мнению автора, соотношение инициативы правителя и реакции общества: «...исходным моментом здесь может служить представление об особом качестве авторитарных политических режимов, в природе которых заложены предпосылки обожествления их носителей» (с. 16).

Вторая тенденция, которая складывается в условиях подъема могущества Македонии, характеризуется стремлением к утверждению их власти не только в Македонии, но и над греческим миром. Это приводит к формированию особого идеологического обоснования «власти царей», рассчитанное не только на эллинов, а также и на македонян. Таким образом, власть царей перерастала традиционные патриархальные рамки и приобретала новое качество, что и привело к включению в пантеон полисных богов образа властителя, которого сначала приравнивали к богам, а позднее стали почитать как обожествленного правителя.

Необходимо отметить возрастающую роль стоицизма для формирования последней тенденции: именно философия стоицизма, позволяет выйти за рамки античного полиса, в том смысле, как его определил Аристотель в «Политике»: «Не следует, кроме того, думать, будто каждый гражданин сам по себе; нет, все граждане принадлежат государству» (1337a28–29). Согласно Сенеке, стоический мудрец рассматривает себя как гражданина города, общего для богов и людей, объединяемого строго установленными вечными законами, которые и есть Вселенная, ибо родина гражданина не ограничивается стенами города, она – весь мир («О счастливой жизни», 4.4). Вселенная стоиков – это космический полис, т. е. вообще все данное как таковое, части которого необходимо связаны друг с другом естественным и божественным законом, гармонией и солидарностью. Эта универсальная, космическая гармония существует независимо от воли человека, ибо единственное, что может философия – дать знание о том, что каждый человек является частью космического полиса. Если обратиться к свидетельствам Плутарха и Страбона, то Александр Великий мог усвоить и воплотить стоическую идею универсального государства, как Вселенной, что во многом объясняет специфику апофеоза правителя в период эллинизма и впоследствии, специфику культа правителя в Риме. Как пишет Плутарх, идеалом Александра Великого было единство всех людей как единого народа ради жизни в мире и согласии под верховенством одного Бога, Отца всех людей («О жизни Александра»). Поэтому не случайно Август, став императором, изобразил Александра на своей печати. Не случайно и то, что, подобно тому как Александр был богом в Египте, Август поставил свои алтари в Риме, Лигурии, Кельне. На этих примерах видно, как римская традиция охотно заимствует «идеологический опыт» эллинистических царств, что наблюдается уже в эпоху Римской империи, начиная с принципата Августа, когда эллинистические воззрения на верховную власть правителей были адаптированы к специфически римским условиям (разделы Я. Ю. Межеричко, В. Н. Парфенова, с. 629–721).

Восприятие Августа как бога отражало не просто апофеоз власти правителя, а нечто большее, и прежде всего ощущение эллинов как части общечеловеческой общности и универсализации представлений о божестве – едином, хотя и выступавшем под разными именами. Именно такое всеильное божество должно было обеспечить мир и благополучие народам, входившим в Римскую державу. В то же время космический аспект культа Августа отвечал политическим устремлениям эллинов – они как бы признавали себя зависимыми не от Рима, а от божества, и тем самым включали себя в ойкумену – «населенный мир». Представляется, что идея универсализма государственной власти, смягчала у греков ощущение «подданства», подчинения власти, чуждой их полисным – гражданским традициям (см. разделы Е. А. Леуса, Е. В. Смыкова и др., с. 553–581).

БИБЛИОГРАФИЯ

- De Angelis, F.; Garstad, B. (2006) "Euhemerus in Context", *Classical Antiquity* 25 (2), 211–242.
- Hawes, G. (2014) *Rationalizing Myth in Antiquity*. Oxford: Oxford University Press.
- Roubekas, N. (2014) "What is Euhemerism? A Brief History of Research and Some Persisting Questions," *Bulletin for the Study of Religion* 43(2), 30–37.
- Плутарх (1994) *Сравнительные жизнеописания*. В 2 т. Москва-Ленинград: Изд-во АН СССР. Т. 2.
- Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий* (1995) Москва: Республика.
- Сапрыкин, С. Ю.; Ладьнин, И. А., ред. (2016) «Боги среди людей»: культ правителей в эллинистическом, постэллинистическом и римском мире. Москва; Санкт-Петербург: Изд-во РХГА.
- Светлов, Р. В. (2015) "Платон и Эвгемер: «Египетский логос» и «Священная запись»," *Государство, религия, церковь в России и за рубежом* 3 (33), 382–396.

ANTISTHENES: CYNIC OR ARISTOCRAT?

Review of: Kennedy, William John, ed. (2017) *Antisthenes' Literary Fragments: Edited with Introduction, Translations, and Commentary*. A thesis submitted in fulfilment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy.
Faculty of Arts, University of Sydney.

IRINA PROTOPOPOVA

plotinus70@gmail.com

ALEXEI GARADJA

agaradja@yandex.ru

The Russian State University for the Humanities (Moscow)

Abstract. The review deals with a thesis by William John Kennedy devoted to Antisthenes. The authors of the review are chiefly interested in the first part of the work where Kennedy is attempting to substantiate his controversial view on Antisthenes' philosophical affiliation, asserting that he had nothing to do with the Cynics and in his ethical judgment abided by traditional tenets of Athenian aristocracy. The review is focusing on those hermeneutical devices, including rather biased translations that allow the author to come to a conclusion that breaks so starkly with the standard position in modern Classical studies.

Keywords: Antisthenes, the Cynics, Diogenes Laertius, Socrates, ethics, aristocracy, *demos*.

A doctoral thesis defended at the University of Sydney in 2017 “deals with a significant portion of the most important fragments of Antisthenes” (7), and does this in a rather controversial manner, to say the least.

On the one hand, the author's main intention is to edit a collection of Antisthenes' fragments complete with translation and commentary for scholarly uses. On the other hand (and this seems to be his substantial purpose), the author intends to exclude Antisthenes completely from the “Cynical context”, which clashes with conventional assumptions on the subject among scholars: “in so far as Antisthenes was a philosophical figure, he was a Socratic through and through, holding ethical values consistent with the elite class he kept company with, and undeserving of his reputation as a founder of Cynicism” (8).

Such a bold challenge to the well-established view obliges one to look closely at the grounds on which the author makes his main claim about Antisthenes as a philosopher who actually had nothing to do with the Cynics and in his ethics adhered instead to traditional values of Athenian nobility.

The thesis splits into two main parts: the Introduction, where the author explicates his vision of Antisthenes as philosopher and writer (12–119), and a selection of Antisthenes' texts with translations and commentaries (120–320); attached are three Appendices (322–335). We are going to discuss the first, 'ideological' part of the work (the Introduction).

Kennedy supplies a brief review of Antisthenes' editions (16–18) and scholarly literature on the subject (18–23), pointing out the standing consensus among the majority of modern scholars on the relationship of Antisthenes to the Cynics as their forerunner or the founder of the school. A number of scholars (Wilamowitz, Dudley, Sayre, Tsouna McKirahan) do not fit in with this mainstream, but their views remain uncommon (34, n. 72).

Kennedy himself believes that Antisthenes' relationship with Cynicism is highly overrated, his principal argument being that all the relevant testimonies derive from later sources, and that there is no direct evidence for this affiliation in earlier texts. "An examination of evidence," argues Kennedy, "reveals that throughout antiquity Antisthenes was *not* known as a Cynic, but was actually known as a Socratic. The notion that he was connected to Cynicism first emerged only centuries after his death." (35) Dionysius of Halicarnassus, Plutarch, the emperor Julian all refer to him as 'the Socratic'; by the middle of the fourth century A.D., Epiphanius states that "He was first Socratic, then Cynic"; "even Diogenes Laertius (who caused centuries of confusion by going on to discuss Antisthenes 'among the Cynics') states: 'Of those who succeeded him (Socrates) and were called Socratics the most important leaders were Plato, Xenophon, and Antisthenes' (2.47)." (ibid.) In the following discussion, the author intends to investigate how this 'curious transformation' came about.

At this point already, quite a natural question arises: why should it astound us if one of the Socratics is considered a precursor of the Cynics? Believing that such an association is impossible, the author implies that there exists the only one 'correct' image of Socrates, which has nothing in common with the ideology of the Cynics, but rather, as we'll see further on, is aligned with ways of living and thinking typical for a highborn aristocrat.

As Kennedy points out, the earliest usage of the term *κυνικός* to designate the meaning of 'Cynic' is attested in Strabo and Philo of Alexandria (1 c. B.C. – 1 c. A.D.), in both cases when referring to Diogenes of Sinope, and the earliest surviving association of Antisthenes with the term 'Cynic' is made by Clement of

Alexandria and Diogenes Laertius (beginning of the 3 c. A.D.). Kennedy finds a succinct explanation for this connection in Cicero (De or. 3. 61–62):

“For, because of the many schools that had virtually originated from Socrates, since, from his various and diverse discussions, ranging in all directions, with one student seizing on one aspect, and another on another, there were generated, just like families dissenting among themselves, schools greatly separated and unlike, and yet all philosophers desired to be called ‘Socratic’ and thought of themselves as such. And firstly, from Plato himself, came Aristotle and Xenocrates, of whom the former acquired the name of ‘Peripatetic’ school, the latter acquired the name of ‘Academy’, then from Antisthenes, who especially admired the persistence and rigour in Socrates’ discussion, came first the Cynics, then the Stoics.” (38)

“Here,” infers Kennedy, “Cicero clearly identifies the desire of all philosophers to be able to trace their philosophical lineage back to Socrates and thus to be called ‘Socratic’. Because Antisthenes admired the persistence and rigour of Socrates, the Cynics and then the Stoics found him to be a natural link allowing them to connect back to Socrates.” (ibid.)

However, why exactly might have Antisthenes been seen as a fitting forerunner or even forefather of the Cynics? Kennedy aptly refers here to Diogenes Laertius’ report on the Cynics as “living frugally, eating food only for nourishment, and wearing a single garment. Wealth and high birth they despise,” they “do away with Logic and Physics and devote their whole attention to Ethics,” deeming the most important aspiration to live according to ἀρετή (6.103–105). It is understandable, then, why the Cynics felt that Antisthenes was the most suitable of the Socratics to provide them with a link back to Socrates, since Antisthenes himself was heavily preoccupied with ἀρετή, and despised superfluous luxury, as well as wantonness and greed (39).

At the same time, Kennedy refers to Antisthenes’ speech in Xenophon’s *Symposium* (4.34–35), pointing out that his easy acceptance of the physical side of life contravenes the austere ascetic aspirations of the Cynics (39). However, what Antisthenes says here is that, feeling a natural desire, he is well satisfied even with those women, who no one else wants to consort with (4.38). This is hardly evidence of his licentiousness or hedonism: on the contrary, such an approach is fully in accordance with the ideal of simple life cherished by the Cynics, and conforms, e.g., to Diogenes’ of Sinope attitude towards τὰ Ἀφροδίτης, ‘affairs of Aphrodite’, performed by him in public (D.L. 6.69). It is worth noting that such an attitude towards sexual needs would hardly be acceptable for a noble Athenian aristocrat, even though Kennedy attempts to present Antisthenes as one.

His next argument against the connection between Antisthenes and the Cynics derives from Aristotle: the latter uses the term ὁ Κύων to describe

Diogenes of Sinope (Rh. 3.10.7), but when discussing Antisthenes' followers in the *Metaphysics* he refers to them simply as 'Antisthenians' (Metaph. 1043b) (41). It would seem the argument *ex silentio* could hardly be considered relevant in this case.

Kennedy proceeds with a discussion on how well the image of a dog is compatible with Antisthenes. "It seems well stated by Liddell, Scott and Jones, that from Homeric times calling someone 'dog' was a reproach 'to denote shamelessness or audacity' (s.v. II)" (42). Kennedy agrees that this fits extremely well with the image we have of Diogenes of Sinope, but believes it outright inapplicable to Antisthenes since the latter lacked shamelessness.

If we look into the quoted article from LSJ, we find that the term *κύων* as a word of reproach implying 'shamelessness' was mainly applicable to females, and when referring to men it implied 'recklessness'. Therefore, the inference to the inapplicability of the term *κύων* to Antisthenes based on the LSJ data is unreliable.

The Diogenes Laertius' testimony that Antisthenes called himself 'simple-dog' (αὐτός τ' ἐπεκαλεῖτο Ἄπλοκύνων, 6.13), Kennedy discards as "a very late comment". "Antisthenes also habitually associated with Socrates and his aristocrat circle of friends, and praised noble birth on many occasions", this supposedly being incompatible with shamelessness (42).

The next subsection (II.ii) is a graphic demonstration of Kennedy's method of working with texts. Speaking of "ideological values" to describe his hero, he states that Antisthenes "frequently praised nobility and high-birth and, as often, castigated baseness and, by implication, democracy" (47). This opinion appears to be the cornerstone of his whole interpretation. How does he support it?

After making his principal statement about Antisthenes' fondness of aristocracy and disdain for democracy at the beginning of the subsection, Kennedy goes on to mention Antisthenes' insistent remarks that contrast "noble men and deeds with base men and deeds. For example, he stated: 'Noble deeds are good, base deeds are shameful' (τὰγαθὰ καλά, τὰ κακὰ αἰσχρά)" (47). Kennedy's translation of this key apophthegm related by Diogenes Laertius (6.12) is definitely biased. Compare how R.D. Hicks translates it: "Good actions are fair and evil actions foul," or M.L. Gasparov's Russian translation, "Добро прекрасно, зло безобразно ('Good is beautiful, evil is ugly')," arguably the most adequate of the three. The Greek text definitely does not contain sociological connotations that Kennedy is trying to graft on its purely ethical meaning by his choice of words, 'noble' and 'base'.

A similar crafty substitution is also discernible in the author's translation of other fragments, e.g. D.L. 6.5: "city-states will come to destruction, when the men

who hold sway are unable to distinguish the base men (φάυλοι) from the noble men (σπουδαίοι) (47), cf. 'good men from bad' (Hicks). To translate φάυλοι ('cheap, paltry') as 'base men' and σπουδαίοι ('serious, earnest') as 'noble men' is to juggle with words.

Still, Kennedy persists: "In a couple of other fragments Antisthenes is found directly praising noble men: 'a noble man deserves to be loved (ἀξιέραστος ὁ ἀγαθός)' and 'noble/excellent men (σπουδαίοι) are loved.'" (6.12) (48) The same trick here: the good (ὁ ἀγαθός) and the earnest (σπουδαίοι) are blithely turned into aristocrats.

And another one: "The following comment sums up his views on class particularly well: 'It is better to be one of a few noble men (ἀγαθοί) fighting against all the base men (κακοί), than one of many base men (κακοί) fighting against a few noble men (ἀγαθοί).'" (ibid.)

As we can see, in all these cases a bold, to put it mildly, substitution of the meaning of various Greek words with a single opposition of 'high-' and 'lowborn' is performed. This decontextualizes the fragments discussed that treat exclusively of ethics. Nevertheless, Kennedy misrepresents numerous ethical and philosophical maxims ascribed to Antisthenes as referring to conflicting social strata. Cf. the following passage from Philo: εἰς ταῦτα δ' ἀπιδὼν Ἀντισθένης δυσβάστακτον εἶπεν εἶναι τὸν ἀστείον· ὡς γὰρ ἡ ἀφροσύνη κοῦφον καὶ φερόμενον, οὕτως ἡ φρόνησις ἐρηρισμένον καὶ ἀκλινὲς καὶ βάρως ἔχον ἀσάλευτον; (Prob. 28). A plain contrast between foolishness (ἀφροσύνη) as instability and good sense (φρόνησις) as stability Kennedy turns into "a key component in the ideology of the old aristocracy, which held that flightiness and changeability are qualities of base men (and so the *demos*), while steadiness and intransigence are inherent qualities of the nobly born" (51).

In the section dealing with the development of *ethopoia* in Antisthenes (67–74), Kennedy continues to interpret the extant fragments of his works in the same vein: thus, in *Ajax and Odysseus* the former is represented as an old-style aristocrat never fawning upon the mob, and resembling, as Kennedy would have it, Socrates; while Odysseus, on the contrary, "adopts the pragmatically opportunistic ethics that traditional Athenian aristocrats ascribed to the *demos*" (73).

Overall, Kennedy concludes that Antisthenes had never been a Cynic and had nothing to do with Cynicism as a philosophical persuasion or a life-style. He was a noble by birth and always praised the aristocratic way of life, at the same time despising the *demos* and everything that might be associated with 'commoners'.

Paradoxically, Kennedy draws even Socrates into the same pattern, and we cannot help but be baffled with this overture, given the well-known descriptions of Socrates in Plato and Xenophon. These barefaced gimmicks the extant testi-

monies and distort the meanings of Greek words in proposed translations to favor a monochromatic 'class' implication makes one wonder: for what, and impelled by what ideology, is such a shenanigan disguising itself with all the trappings of academic research?

REFERENCE

Kennedy, William John, ed. (2017) *Antisthenes' Literary Fragments: Edited with Introduction, Translations, and Commentary*. A thesis submitted in fulfilment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy. Faculty of Arts, University of Sydney: https://ses.library.usyd.edu.au/bitstream/2123/16595/1/-Kennedy_WJ_Thesis%20Final.pdf).

АННОТАЦИИ

Журнал индексируется The Philosopher's Index, SCOPUS, DOAJ, ERIH и бесплатно доступен в электронном виде на собственной странице www.nsu.ru/classics/schole/, а также в составе следующих электронных библиотек: www.elibrary.ru (Научная электронная библиотека), в базе Web of Sciences (в составе русскоязычной коллекции РИНЦ) и www.cceol.com (Central and Eastern European Online Library). Русскоязычные аннотации к статьям, переводам и рецензиям этого выпуска журнала бесплатно доступны по следующему адресу: <http://www.nsu.ru/classics/schole/11/11-2-ru.pdf>.

Джон Диллон

Тринити колледж (Дублин), jmdillon@eircom.net

Paideia Platonikê: сохраняет ли позднеплатоническая программа образования свою ценность в современном мире?

Язык: английский

Выпуск: СХОЛН 11.2 (2017) 321–332

Ключевые слова: диалоги Платона, история образования, Платон, Ямвлих, Прокл.
Аннотация. В данной статье я хотел бы рассмотреть вопрос о том, может ли тот способ обучения, который был характерен для античных платонических школ, представлять какой-либо интерес для современного образования? Мой вывод состоит в том, что, на самом деле, может, хотя и не повсеместно. В конечном итоге, образовательная программа, которая, после начального освоения правил рационального мышления и аргументации, сначала касается проблемы бытия как целого, а затем переход к таким более частным дисциплинам, как этика, политика, физика и метафизика, вполне подходит для воспитания широко образованного и рационально мыслящего человека. Мне кажется, что подлинным наследием платонической модели образования, от которой современная цивилизация постепенно отворачивается, является мысль о том, что подобающим образом структурированное изучение весьма абстрактных вещей – это лучшая тренировка для ума, даже если затем ему придется обратиться к решению полностью практических вопросов.

Люк Бриссон

CRNS – Париж, lbrisson@agalma.net

Семья, политическая власть и деньги в Афинской школе неоплатонизма

Язык: английский

Выпуск: СХОЛН 11.2 (2017) 333–340

Ключевые слова: поздняя античность, неоплатонизм, Плутарх Афинский, Прокл, Дамаский.

Аннотация. Как Афинской неоплатонической школе удалось более столетия сохранять свои позиции во враждебном окружении, в оппозиции к христианству, которое не только поддерживалось большинством населения, но и стало государственной идеологией? В данной статье делается попытка ответить на этот вопрос, обрисовав ясный и точный портрет неоплатонической школы в Афинах и изучив ее функционирование на семейном, политическом и экономическом уровнях.

Мигель Лопез-Асторга

Институт гуманитарных исследований им. Хуана Игнасио Молины,

Университет Талька (Чили), milopez@utalca.cl

Ошибка Цицерона и отрицание конъюнкции: содержалось ли в стоической логике шесть «недемонстрируемых» силлогизмов?

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 11.2 (2017) 341–353

Ключевые слова: Цицерон, ошибка конъюнкции, недемонстрируемые силлогизмы, ментальная логика, логика стоиков.

Аннотация. Цицерон приводит схему вывода, неверную в рамках стоической логики. Это обстоятельство обычно истолковывается как ошибка самого Цицерона. В данной статье я высказываю предположение, что на самом деле Цицерон не ошибался и, при посредстве этой схемы, засвидетельствовал для нас интересный аспект стоицизма, неясный из других источников. С привлечением теории ментальных моделей в качестве методологического инструмента я показываю, что это предполагаемая ошибка Цицерона может означать, что в стоической логике было шесть «недемонстрируемых силлогизмов», а не пять, как это обычно считается.

Хосе Мария Замора Кальво

Автономный университет Мадрида, jm.zamora@uam.es

Истина и модусы познания у Боэция: неоплатонический подход

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 11.2 (2017) 354–371

Ключевые слова: Боэций, истина, модусы познания, утешение, неоплатонизм.

Аннотация. Боэций не принял принципа реализма, согласно которому истина – это адаптация, или адекватность, субъекта познаваемому объекту. Вместо этого он доказывал, что знание должно быть соотнесено с субъективной познавательной способностью. Значит, истина соотносится со способностью или уровнем знания, которым мы обладаем, так как каждая способность и каждый уровень знания соотносится со своим объектом: материальные формы соотносятся с ощущением, нематериальные формы – с воображением, общие понятия – с разумом, а простые формы – с умом. Этот эпистемологический релятивизм довольно умерен, благодаря своему иерархичному характеру. Значит, хотя в некотором смысле истина многогранна, совершенная истина, присущая божественному знанию, включает в себя все остальные истины и во всем превосходит их. Для того, чтобы скрепить свою стройную систему познавательного релятивизма, Боэций начинает с толкования

образа линии из *Государства* (VI.510a-b) и *Тимея* Платона, однако не удовлетворяется им в полной мере. Бытие, наполненное знанием, упорядочено у него при посредстве неоплатонической иерархии космических сущностей.

Кочеров Сергей Николаевич

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»

(Нижний Новгород), kocherov@yandex.ru

Хилон как моральный законодатель Спарты

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 11.2 (2017) 372–382

Ключевые слова: семь мудрецов, законы Ликурга, община равных, моральные назидания, спартанский этос.

Аннотация. Статья посвящена оценке роли одного из «семи мудрецов» – Хилона, который соединил в своем лице законодателя и наставника древней Спарты. Анализ его изречений показывает, что они представляют собой не столько сумму житейских правил, сколько свод моральных наставлений, ставших неотъемлемой частью спартанской системы воспитания. Особое внимание уделяется выявлению первоначального смысла максимы «Познай себя», авторство которой, вероятно, принадлежит Хилону. Высказывается предположение, что в спартанском полисе, в котором было принято обходиться минимумом писаных законов, нравственные назидания Хилона могли выступать как неписанные правила, обязательные для исполнения.

Куликов Сергей Борисович, Лобанов Виктор Викторович

Томский государственный педагогический университет

kulikovsb@tspu.edu.ru, danvelur@rambler.ru

Аристофан и Платон о подлинной мудрости

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 11.2 (2017) 383–392

Ключевые слова: театр, комедия, мимесис, античная философия, рецепция античных идеалов в современной культуре.

Аннотация. В исследовании представлена модель, актуализирующая диалог между представителями драматургии (Аристофан) и философии (Платон) в Древней Греции. Экстраполяция полученных результатов на современную ситуацию открывает перспективы диалогических способов взаимодействий между представителями различных сфер культурной жизни. Ценности, которыми руководствуются такие представители, могут быть различны, но всегда должна сохраняться общность суждений о том, что противоборствующая сторона исходит из иных философских принципов, а не только заблуждается. Экспликация принципов требует усилий всех участников диалога, общие возможности для чего предлагает античная мысль. Это показывает непреходящее значение античных идей и идеалов в истории человеческой культуры.

Петров Валерий Валентинович

Институт философии РАН (Москва), Russia, campas.iph@gmail.com

Arist. Nicom. Ethic. III 4, 111b4–7, 113b22 как источник концептуального аппарата в учении Максима Исповедника о волении и волевом акте

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 11.2 (2017) 393–406

Ключевые слова: Аристотель, Никомахова этика, Максим Исповедник, естественная воля, избирательная воля, выбор.

Аннотация. В статье исследуется учение византийского философа и богослова Максима Исповедника (с. 580–662) о воле и волевом акте. Анализируется группа понятий, содержание которых Максим обсуждает применительно к этапам и составляющим процесса воления. Показано, что сердцевину понятийного аппарата, на основе которого Максим, вовлеченный в христологическую полемику с монофелитами, строит свое учение о воле, составляют термины, обсуждаемые Аристотелем в «Никомаховой этике» III, 4, 111b 4 – 7, 113b 22. Также реконструируется учение Максима о естественной и избирательной волях человека.

Светлов Роман Викторович, Алымова Елена Валентиновна

Санкт-Петербургский государственный университет, spatha@mail.ru,

Длинная рука воспитания

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 11.2 (2017) 407–414

Ключевые слова: Политическая философия Платона, история либеральных идей, «экономическое сословие» в «Государстве» Платона

Аннотация. Многие современные ученые используют термины «либерализм» и «либеральные идеи» некритично с исторической точки зрения. Так, можно предположить, что суждения Платона из «Государства» об отсутствии в Каллиполисе внешних регламентаций для деятельности «экономического сословия» (425 d–e) напоминают идеи политэкономии Адама Смита. Однако данные суждения вызваны не либеральным настроем Платона, а тем, что в Каллиполисе сфера политического отчуждена от экономики. Этот пример подсказывает насколько важно учитывать реальный исторический контекст любого из суждений античных авторов, насколько это возможно.

Целищев Виталий Валентинович

Новосибирский государственный университет

Институт философии и права СО РАН, leitval@gmail.com

Парадокс Лжеца и Первая теорема Геделя о неполноте

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 11.2 (2017) 415–427

Ключевые слова: Парадокс Лжеца, теорема Геделя, экспликация, предикат истины, самореференция

Аннотация. В статье критически анализируется некорректное использование метаматематических результатов, в частности, Первой теоремы Геделя о неполноте для экспликации Дж. Баркером Парадокса Лжеца. Показано, что такая экспликация, подвергающаяся сомнению известное определение истины в самом языке, основан на ошибочном использовании ключевых конструкций Геделя- идеи подстановки и диагональной леммы. Критика предлагаемой Баркером экспликации Парадокса Лжеца показывает определенные ограничения в демонстрации эвристической аналогии между Преложением Лжеца и геделевым предложением.

Жмудь Леонид Яковлевич

Санкт-Петербургский филиал Института истории естествознания и техники им.

С. И. Вавилова РАН, l.zhmud@spbu.ru

Греческая арифмология: Пифагор или Платон?

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 11.2 (2017) 428–459

Ключевые слова: арифмология, числовой символизм, пифагореизм, неопифагореизм, платонизм, ранняя Академия.

Аннотация. В статье рассматриваются истоки популярного в поздней античности жанра арифмологии, первым образцом которого стал анонимный неопифагорейский трактат I в. до н.э. Арифмологию как особый жанр философских сочинений, посвященных свойствам первых десяти чисел, следует отличать от числового символизма, который является универсальным культурным феноменом, связанным с отдельными значимыми числами (три, семь и т.д.). Как показывает наш анализ, философская основа арифмологии была заложена трактатом преемника Платона Спевсиппа *О пифагорейских числах*, который опирался на платоновское учение о десяти идеальных числах, в то время как у древних пифагорейцев арифмологические представления не засвидетельствованы, в отличие от числового символизма. В I в. до н.э., эпоху возрождения платонизма и аристотелеизма, идеи Спевсиппа получили второе рождение, что и положило начало арифмологии как литературному жанру.

Тантлевский Игорь Романович

Санкт-Петербургский государственный университет, tantigor@mail.wplus.net

Что есть человек? Абрис ответа в *Протрептике* Аристотеля и его обоснование и развитие в последующих работах Стагирита

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 11.2 (2017) 460–465

Ключевые слова: Аристотель, «Протрептик», «Никомахова этика», «Метафизика», «О душе», разумная «часть» души, бессмертие, блаженство, добродетели.

Аннотация. Автор статьи стремится продемонстрировать, как Аристотель, выдвинув в «Протрептике» идею о том, что самость человека, по сути, тождественна разумной «части» его души и что именно в ней заключено его «блаженство», «божественность» и «бессмертие», обосновывает и развивает эту доктрину в

последующих своих работах, прежде всего в сочинениях «Метафизика», «О душе» и «Никомахова этика».

Варламова Мария Николаевна

Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического приборостроения, boat.mary@gmail.com

Трехмерность вместо первой материи: сравнение представлений о материи у Аристотеля и Филопона

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 11.2 (2017) 466–481

Ключевые слова: Аристотель, Прокл, Филопон, материя, творение из ничто

Аннотация. В статье рассмотрен ряд аргументов Иоанна Филопона в защиту представления о тварности материи, которые он приводит в трактате "De aeternitate mundi contra Proclum". Задача статьи – проанализировать понятие материи у Филопона и проследить то, как изменяется понятие материи в сравнении с аристотелевской физикой. В статье проясняется, как новое определение материи в качестве трехмерности, которое вводит Филопон, позволяет помыслить сотворение материи из ничто.

Волкова Надежда Павловна

Института философии РАН, goznadya@gmail.com

О делении философских дисциплин и единстве философского знания у Аристотеля

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 11.2 (2017) 482–492

Ключевые слова: Аристотель, аподиктическое знание, логика, метафизика, парадокс *Менона*, сущее, сущность.

Аннотация. В статье рассмотрен круг проблем, связанных с делением теоретических наук у Аристотеля. Согласно Аристотелю, все науки делятся на три части, согласно тем целям, которые они себе ставят, а именно: на теоретические, практические и теоретические. Первыми среди них выступают науки теоретические, цель которых знание ради знания. Сам Аристотель называет их теоретическими философиями (φιλοσοφία θεωρητική), среди которых физика, математика и теология. Каждая из них имеет дело с сущностью или частью сущего, используя для его познания аподиктический метод доказательства. В своей статье автор ставит вопрос, каким образом возможно такое деление теоретических наук и что может гарантировать единство философского знания как такового. Автор приходит к выводу, что помимо указанных форм теоретического знания существует еще одна форма знания, которую Аристотель в «Метафизике» называет просто мудростью и которая занимается первыми принципами бытия и мышления. Именно она лежит в основании всего корпуса теоретических дисциплин.

Вольф Марина Николаевна

Институт философии и права СО РАН,

Новосибирский государственный университет, rina.volf@gmail.com

Софистический релятивизм: миф или реальность?

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 11.2 (2017) 493–504

Ключевые слова: релятивизм, теория восприятий, *homo mensura*, Платон, Аристотель, Протагор, Горгий.

Аннотация. В традиционных интерпретациях античная софистика маркируется как релятивизм. Согласно им, Платон и Аристотель относят учение Протагора к философски несостоятельному перцептуальному релятивизму. Платон предлагает две интерпретации релятивизма, причем одну из них – «тайное учение» Протагора – часто называют собственной платоновской теорией восприятий. Несмотря на то, что экзотерическая и эзотерическая версии учения Протагора содержат вполне проработанные эпистемические и онтологические представления, философскую несостоятельность им приписывают в силу содержащегося в них самоопровержения, а также, по версии Аристотеля, субъективизма. Субъективизм можно приписать и Горгию в отношении его *категориального различения* способностей и объектов восприятия. Однако, критикуя субъективизм, сам Аристотель делает это с позиций того же самого категориального аргумента. Обе интерпретации подорвали доверие к софистике, сделав релятивизм одним из негативных маркеров софистики. Современные реабилитирующие интерпретации софистики либо ищут способы элиминировать субъективизм и скептицизм из софистических учений, либо избегают использовать современную терминологию, либо должны учитывать, что в современной философии «просто релятивизма» не существует, а имеются различные, порой противоречивые, интерпретации этого философского направления, и в таком случае, делать поправку на современный контекст, в котором негативные трактовки релятивизма давно не популярны.

Берестов Игорь Владимирович

Институт философии и права СО РАН,

Новосибирский государственный университет, berestoviv@yandex.ru

Почему Парадокс Менона более упорен, чем это предполагает решение Аристотеля?

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 11.2 (2017) 505–514

Ключевые слова: Парадокс Менона, *Вторая Аналитика*, возможность поиска, поиск знания, приписывание установок, *de re, de dicto*.

Аннотация. В настоящей статье мы анализируем решение Аристотелем во «Второй Аналитике» Парадокса Менона из диалога «Менон» Платона. Решение Аристотеля основывается на обосновании ложности утверждения Платона, что неизвестный объект невозможно искать. Мы показываем, что такая интерпретация решения Аристотеля является весьма доброжелательной по отношению к нему. Кроме того, мы демонстрируем, что аристотелевский поиск весьма естественно трактовать как

поиск объекта, удовлетворяющего поисковому условию. Последнее понимание поиска допускает формально корректную запись с использованием эпистемических операторов. Но, несмотря на все свои достоинства, это решение Парадокса Менона оказывается бессильным перед альтернативой, напоминающей исходный парадокс: если объект поиска фиксирован, то его бессмысленно искать; если же он не фиксирован, то даже сбывшееся желание найти такой объект не приведёт к фиксации объекта, удовлетворяющего поисковому условию.

Диев Владимир Серафимович

Новосибирский государственный университет, Институт философии и права СО РАН, diev@smile.nsu.ru

Сорина Галина Вениаминовна

Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова, gsorina@mail.ru

Грифцова Ирина Николаевна

Московский педагогический государственный университет, grif81ul@yandex.ru

Античная интеллектуальная практика как предтеча современной теории принятия решений

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 11.2 (2017) 515–523

Ключевые слова: Сократ, Платон, Горгий, Теэтет, Аристотель, решение, сознательный выбор, теория принятия решений, интеллектуальная деятельность, концептуализация, вопрос, ответ, коммуникация.

Аннотация. В статье на основе анализа античных текстов показано, что в античной философской мысли рассматриваются не только практические варианты, связанные с принятием решений, но и ведется разработка теории принятия решений.

Авторы статьи предлагают реконструкцию элементов этой теории с точки зрения трактовки принятия решений как интеллектуальной деятельности, что позволяет решать данную задачу даже в случае, когда концептуальной аппарат теории принятия решений в явном виде еще не сформирован (как, например, в диалогах Платона «Горгий», «Теэтет», «Государство»). Вопросно-ответные процедуры, используемые Сократом, предлагается трактовать как один из видов интеллектуальной деятельности, направленной на принятие решения. В то же время анализ текстов Аристотеля позволяет утверждать, что он обсуждает вопросы принятия решений уже на теоретическом уровне, как специальную задачу. В своей работе «Никомахова этика» Аристотель в явном виде использует понятие принятия решений и рассматривает его в контексте таких понятий, как произвольный поступок и сознательный выбор. Показывается, что как в современности, так и в античности, можно обнаружить самые разные представления о том, что такое принятие решений. В частности, его трактовка Аристотелем отличается от реконструированной трактовки его учителя.

Афонасина Анна Сергеевна

Томский государственный педагогический университет,

Новосибирский государственный университет, afonasina@gmail.com

Письма пифагорейских женщин в историческом и философском контексте

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 11.2 (2017) 524–535

Ключевые слова: Пифагор, пифагореизм, Дикеарх, эпистолярный жанр, женские письма, Теано, Плутарх, киники, Кратет, Гиппархия.

Аннотация. Письма пифагорейских женщин, считавшиеся до начала XIX в. достоверными, рассматриваются в данной статье в контексте существования риторических школ начала I в. н. э., а также как средство поддержания пифагорейского идеала воспитания в рамках возрождения интереса к пифагореизму в тот же период. Кроме того, помещая их в контекст пасторальных писем, можно предположить, что пифагорейские письма написаны также и с идеологической целью, а именно для создания некоего противовеса набирающему силу христианству. Свидетельства о Теано рассматриваются в порядке их появления, осуществляется их краткий анализ. Подвергается сомнению одна из датировок создания этих писем. Выдержка из письма Теано приводится в переводе автора статьи и звучит на русском языке впервые. Данная статья является введением к готовящемуся комментированному переводу писем пифагорейских женщин.

Хлебалин Александр Валерьевич

Новосибирский государственный университет

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

Парадокс лжеца в традиционной и современной логике

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 11.2 (2017) 536–544

Ключевые слова: парадокс Лжеца, теория истины, диагональный аргумент, логическая теория истины.

Аннотация. Хорошо известно, что математическая логика позволила выявить универсальную схему формулировки самореференциальных предложений, лежащую в основе парадоксов, адекватный анализ которых предполагает обращение к концепциям выразимости и доказуемости. Этот современный подход, по крайней мере отчасти, был развит на основе классических решений парадокса Лжеца, которые до сих пор востребованы философской логикой. На основе сопоставления формулировок парадокса Лжеца и его решений в традиционной и современной логике осуществлена попытка представить различие в той роли, которую парадокс играет в традиционных и современных теориях истины.

Коновалова Ирина Геннадьевна

Институт всеобщей истории РАН (Москва), irina_konovalova@mail.ru

Античный этнопоним на карте ал-Идриси.

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 11.2 (2017) 545–557

Ключевые слова: география, картография, традиция, топонимика, ал-Идриси.

Аннотация. Статья посвящена рецепции античных топонимов и географических образов в средневековой арабской географии. Этот вопрос рассматривается на примере географического сочинения ал-Идриси (середина XII в.), который использовал античные мифопоэтические и географические образы для описания окраинных областей ойкумены. В статье проанализировано сообщение ал-Идриси о «Русской реке», горе *Кукайя* и народе *ан-н.бариййа*, идентификация которого до сих пор является дискуссионной проблемой. Рассмотрение состава сообщения ал-Идриси о горе *Кукайя* позволило сопоставить его с распространенным в античной и раннесредневековой географии образом Рипейских гор, с которым было неразрывно связано представление об обитающем за ними народе гипербореев, а также о текущей с них и впадающей в Черное море реке Танаис (Дон). Было обнаружено соответствие между античным образом Рипейских гор и берущего в них начало Танаиса, с одной стороны, и описанием горы *Кукайя* и стекающей с нее «Русской реки» — с другой, что привело к заключению о том, что этнотопоним *ан-н.бариййа* был также связан с античной географией и представлял собой искаженную арабскую передачу имени «гиперборей». При этом имевшаяся в распоряжении ал-Идриси информация о северных городах Восточной Европы позволила насытить современной арабскому автору топонимией древние географические образы.

Бутаков Павел Анатольевич

Институт философии и права СО РАН, pavelbutakov@academ.org

Был ли бог стойков личностью?

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 11.2 (2017) 558–569

Ключевые слова: пантеизм, стоицизм, персона, персональность, персонализм, антропоцентризм.

Аннотация. Питер Форрест утверждает, что его концепция «личностного пантеизма» совпадает с учением древних стойков. При этом традиционная интерпретация стоического пантеизма рассматривает Бога как безличный всеобщий закон. Утверждается, что предложенные аргументы в защиту личностной интерпретации, как правило, подразумевают наличие либо персоналистских, либо антропоцентристских оснований. При этом показано, что стойки не были ни персоналистами, ни антропоцентристами. Следовательно, указанные аргументы в защиту личностной трактовки стоического Бога должны быть отвергнуты.

Афонасин Евгений Васильевич

Институт всеобщей истории РАН (Москва)

Новосибирский государственный университет, afonasin@post.nsu.ru

«Следы» прошлого. Аристотель – историк философии

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 11.2 (2017) 570–607

Ключевые слова: школа Аристотеля, античная биография, доксография, семь мудрецов, Пифагор, Платон, античные поэты.

Аннотация. Согласно позднейшим сообщениям (Синесий, *Calvit. Enc.* 22.85c, Аристотель, *О философии*, фр. 8), Аристотель считал, что мудрые изречения представляют собой «следы» (*enkataleimmata*) былого искусства (*tekhne*), сохранившиеся, благодаря своей краткости и меткости, даже после того, как породившие это искусство древние цивилизации погибли в мировом катаклизме. В этом отношении они представляют собой важные указатели, позволяющие ретроспективно реконструировать интеллектуальную историю Греции. Нам представляется, что с уникальным для его времени историческим чутьем, Аристотель предпринимает подобную реконструкцию, хотя некоторые современные исследователи не согласились бы с подобным утверждением. Статья дополнена переводом избранных фрагментов и свидетельств об утраченных сочинениях Аристотеля, прежде всего, из его *О философии*, *О поэтах* и *О пифагорейцах*. Во вступительной статье и комментариях я предлагаю ряд наблюдений, позволяющих судить о том, как Аристотель использовал свои исторические наблюдения в философских сочинениях, тем самым проложив путь к систематическим историографическим исследованиям, впоследствии предпринятых его преемниками в заданном им институциональном контексте.

Егорочкин Михаил Владимирович

Институт всеобщей истории РАН, Институт философии РАН (Москва)

egorochkin@torba.com

Гесихий Милетский и его биография Аристотеля

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 11.2 (2017) 608–635

Ключевые слова: античная биография, биографическая традиция об Аристотеле, Гесихий Милетский.

Аннотация. Данная работа состоит из двух частей. Первая часть является вводной. В ней рассматриваются все имеющиеся свидетельства о жизни и сочинениях Гесихия Милетского, историка и энциклопедиста VI века. Здесь же дается краткий обзор посвященной ему научной литературы. В ходе обсуждения высказываются новые соображения о назначении и датировке *Истории римской и всеобщей*, одного из сочинений, приписываемых Гесихию. В частности, выдвигается предположение, что оно было написано в первые годы правления императора Юстиниана I и, возможно, предназначалась для воспитания и образования Иоанна, сына Гесихия. Вторая часть работы представляет собой перевод биографии Аристотеля, которая со времен Валентина Розе приписывается Гесихию и, как считается, входила в его *Именослов*, или *Указатель именитых писателей*. Главная ценность этой биографии – обширный список аристотелевских сочинений. Перевод оснащен индексом соответствий между списком Гесихия и двумя другими дошедшими до нас списками – Диогена Лаэртия и Птолемея ал-Гариба, а также краткими примечаниями.

Прольгина Ирина Викторовна

Московский государственный медико-стоматологический университет

им. А.И. Евдокимова, prolygina99@yandex.ru

Гален. О собственных книгах

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 11.2 (2017) 636–677

Ключевые слова: Античная философия и медицина, Гален, био-

библиографический жанр, медицинское образование, эпистемология.

Аннотация. В сочинении «О собственных книгах» (*De libris propriis*) Гален объясняет причины появления на книжном рынке подложных книг, озаглавленных его именем, и приводит каталог своих подлинных сочинений с описанием каждого из них. Замечания Галена касаются не только содержания книг, но и исторических обстоятельств их появления на свет, жанровой специфики и личности адресатов. Благодаря этому тексту сохранились уникальные исторические данные о детстве античного врача-философа, двух периодах его жизни в Риме, пожаре 192 г. в храме Мира, антониновой чуме и агонистическом характере медицинской профессии в Риме II–III вв. н. э. С другой стороны, это сочинение представляет собой важный источник по истории античной философии и медицины, поскольку Гален упоминает в нем заголовки, а иногда и краткое содержание многих утраченных сочинений, как собственных, так и своих выдающихся предшественников и современников, философов и врачей, в частности, крупнейших анатомов Античности – Марина и Лика. Трактат «О собственных книгах» относится к одним из самых цитируемых текстов Галена и служит своего рода введением в его богатый интеллектуальный мир. Первый русский перевод этого сочинения снабжен подробным комментарием.

Собольникова Елена Николаевна

Русская христианская гуманитарная академия (Санкт-Петербург),

Тюменский индустриальный университет, sobolnikova@list.ru

От апофеоза власти к идее универсализма.

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 11.2 (2017) 678–682

Ключевые слова: политическая власть, история управления, фигура правителя.

Аннотация. Рецензия на книгу: «Боги среди людей»: культ правителей в эллинистическом, постэллинистическом и римском мире. Отв. ред. С. Ю. Сапрыкин, И. А. Ладынин. Москва; Санкт-Петербург: Изд-во РХГА, 2016.

Протопопова Ирина, Гараджа Алексей

Российский государственный гуманитарный университет (Москва),

plotinus70@gmail.com, agaradja@yandex.ru

Антисфен: киник или аристократ?

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 11.2 (2017) 683–688

Ключевые слова: Антисфен, киники, Диоген Лаэртский, Сократ, этика, аристократия, демос.

Аннотация. Рецензия на диссертацию: Kennedy, William John, ed. (2017) *Antisthenes' Literary Fragments: Edited with Introduction, Translations, and Commentary*. A thesis submitted in fulfilment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy. Faculty of Arts, University of Sydney. (https://ses.library.usyd.edu.au/bitstream/2123/-16595/1/Kennedy_WJ_Thesis%20Final.pdf). В рецензии рассматривается диссертация William John Kennedy, посвященная Антисфену. Авторы рецензии уделяют особое внимание первой части работы, в которой Кеннеди пытается обосновать свой новаторский взгляд на философскую принадлежность Антисфена: по мнению Кеннеди, он не имел никакого отношения к киникам и в этике исповедовал традиционные взгляды афинских аристократов. В рецензии рассматриваются прежде всего те интерпретаторские приемы, в т.ч. переводческие, с помощью которых Кеннеди приходит к такому нетривиальному для современного антиковедения выводу.

ABSTRACTS

The journal is abstracted / indexed in The Philosopher's Index, SCOPUS, DOAJ, ERIH, and available on-line free of charge at the following addresses: www.nsu.ru/classics/schole/ (journal's home page) and www.ceeol.com (Central and Eastern European Online Library). Abstracts of this issue are available free of charge at: <http://www.nsu.ru/classics/schole/11/11-2-en.pdf>.

John Dillon

Trinity College (Dublin), jmdillon@eircom.net

Paideia Platonikê: Does the later Platonist programme of education retain any validity today?

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 11.2 (2017) 321–332

Keywords: Platonic dialogues, the history of education, Plato, Iamblichus, Proclus.

Abstract. The question I wish to address on this occasion is whether the Platonic course of study retains any validity in the modern world. I shall argue that some version of it indeed might, though by no means for everybody. A course of education, after all, which begins with the rules for rational thought and argumentation, then turns to the question of the true nature of the self, followed by a consideration of the nature of ethics, politics, physics and metaphysics, should serve very well for developing well-rounded and rational persons. I believe that the true legacy of the Platonist model of education, on which modern civilisation is progressively turning its back, is that the properly structured study of quite abstract subjects is the best training for the mind, even when the mind is turned to the solution of entirely practical problems.

Luc Brisson

CRNS – Paris, lbrisson@agalma.net

Family, political power and money in the Neoplatonic School of Athens

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 11.2 (2017) 333–340

Keywords: Late antiquity, Neoplatonism, Plutarch of Athens, Proclus, Damascius.

Abstract. How was the Neoplatonic School of Athens able to maintain itself for more than a century at Athens, in a hostile environment, while being the target of the opposition of the Christians who were not only in the majority, but also held political power? These are the questions this text seeks to answer. Although it does not promise any earth-shaking discovery, it will try to sketch a clear and precise portrait of the Neoplatonic School of Athens on the family, political and economic level.

Miguel López-Astorga

Institute of Humanistic Studies "Juan Ignacio Molina",

University of Talca (Chile), milopez@utalca.cl

Cicero's mistake and denied conjunctions: did Stoic logic include six *indemonstrables*?

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 11.2 (2017) 341–353

Keywords. Cicero; denied conjunction; *indemonstrable*; mental models; Stoic logic.

Abstract. Cicero attributes an inference schema that is not logically valid to Stoic logic. This fact has been deemed as a Cicero's mistake. However, in this paper, I assume the thesis that Cicero was not actually wrong and that, by means of his schema, he could be showing us interesting aspects of Stoicism that are not clear in the ancient sources. In this way, I use the mental models theory as a methodological tool and argue that the case of Cicero's mistake allows us to suppose that there were six *indemonstrables* in Stoic logic, and not five.

José María Zamora Calvo

Universidad Autónoma de Madrid, jm.zamora@uam.es

Truth and modes of cognition in Boethius: a Neoplatonic approach

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 11.2 (2017) 354–371

Keywords: Boethius, truth, modes of cognition, consolation, Neoplatonism

Abstract. Boethius does not accept the principle of realism that considers truth as the adaptation – or adequation – of the subject to the knowable object, and instead defends that knowledge should be studied by relating it to the capacity of the cognoscente subject. Thus, truth is relative to the faculty or level of knowledge in which we stand, since each faculty -each level of knowledge- has its own object: the material figure for the senses, the figure without matter for the Imagination, the universal for reason and the simple form for intelligence. But this epistemological relativism is moderate, precisely because of its hierarchical character. Therefore, although in a sense truth is manifold, the perfect truth, proper to divine knowledge, includes and surpasses all others. In order to cement the architecture of this system of relativisation of knowledge, Boethius starts from a Neoplatonic interpretation of the simile of the line of the *Republic* (VI.510a-b) and Plato's *Timaeus*, but not completely tied to it. The beings endowed with knowledge are ordered according to the Neoplatonic hierarchy of cosmic realities.

Sergey Kocherov

National Research University «Higher School of Economics» (Nizhny Novgorod)

kocherov@yandex.ru

Chilon as a moral lawgiver of Sparta

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 11.2 (2017) 372–382

Keywords: the seven sages, the laws of Lycurgus, the community equal, edification, the Spartan ethos.

Abstract. The article assesses the role of one of the Seven Sages, Chilon, a lawgiver and a mentor of the ancient Sparta. The analysis of Chilon's aphorisms displays that they are not just a sum of worldly wisdoms. More appropriately they may be perceived as a compendium of moral instructions that have become an integral part of the Spartan educational system. A special attention is given to deciphering the original meaning of the maxim "Know thyself" that is attributed to Chilon. The author hypothesizes that in a Spartan polis, whose citizens were used to a minimum of written laws, Chilon's edification could serve as binding unwritten rules.

Sergey Kulikov, Viktor Lobanov

Tomsk State Pedagogical University

kulikovsb@tspu.edu.ru, danvelur@rambler.ru

Aristophanes and Plato on the original wisdom

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 11.2 (2017) 383–392

Keywords: theater, comedy, mimesis, ancient philosophy, reception of the ancient ideals in contemporary culture.

Abstract. In the article, we offer a model for actualization of the dialogue between the representatives of dramatic art and philosophy in Ancient Greece, having compared the notion of wisdom in Aristophanes and in Plato. In addition to his literary virtues, Aristophanes can be perceived as a philosopher of education. Extrapolation of these results on the modern situation opens prospective of dialogical ways of interactions between the representatives of different spheres of cultural life. Values on which such representatives are based can differ, but the common idea to guide the analysis remains true regardless of these differences in their viewpoints: our opponents could well proceed from opposite philosophical principles but their position cannot be treated as necessarily mistaken. It demands efforts of all the participants of the dialogue, and ancient thought seems to offer general opportunities for this, which serves as a good example of the enduring value of the ancient ideals in the history of human culture.

Valery V. Petroff

RAS Institute of Philosophy (Moscow), campas.iph@gmail.com

Arist. *Nicom. Ethic.* III 4, 1111b4–7, 1113b22 as the source of the conceptual apparatus in Maximus the Confessor's teaching about will and volitional act

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 11.2 (2017) 393–406

Keywords: Aristotle, Nicomachean Ethics, Maximus the Confessor, natural will, selective will, choice.

Abstract. The article treats the teaching on the will and volitional act developed by a Byzantine philosopher and theologian Maximus the Confessor (c. 580–662). The concepts discussed by Maximus in relation to the stages and constituent parts of volitional act are analyzed. In the article, I show that the core of the conceptual apparatus on which Maximus, involved in the Christological polemics with the Monothelites, builds

his doctrine of will, is made of the terms discussed by Aristotle in his “Nicomachean Ethics” III, 4, 1111b 4 - 7, 1113b 22, and reconstruct Maximus’ teaching concerning the natural and selective will of man.

Roman Svetlov, Elena Alymova,
St. Petersburg State University, Russia, spatha@mail.ru

A long hand of education

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 11.2 (2017) 407–414

Keywords: Plato's political philosophy, history of liberal ideas, economic estate in the *Republic* of Plato

Abstract. Many modern scholars use the terms ‘liberalism’ and ‘liberal ideas’ uncritically from a historical point of view. For example, we can assume that Plato's judgments from the *Republic* about the absence in Callipolis external regulations for the activities of the ‘economic class’ (425 d-e) resemble the ideas of Adam Smith's political economy. However, these judgments should not be taken as indications of the liberal spirit on the part of Plato; in fact, they are caused by the mere fact that political sphere in Callipolis was alienated from the economy. This and other examples show that one must try to take into account the real historical context of any of the judgments made by the ancients, as far as possible.

Vitaly Tselishcev

Novosibirsk State University

Institute of Philosophy and Law SB RAS (Novosibirsk), Russia, leitval@gmail.com

The Liar Paradox and Gödel's First Incompleteness Theorem

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 11.2 (2017) 415–427

Keywords: Liar paradox, Gödel's theorem, explication, truth predicate, self-reference.

Abstract. The article critically analyzes the example of the incorrect application of metamathematics, in particular, Gödel's First incompleteness theorem, to the explication of the Liar Paradox by J. Barker. It is shown that an explication of this kind, doubting well known Tarki's definition of truth, is based on the erroneous use of key Gödel constructions - substitution idea and the diagonal lemma. The criticism of the proclamation by Barker of the explication of the Liar as a mathematical theorem shows certain limitations in demonstrating the heuristic analogy between the Liar's sentence and the Godelian sentence.

Leonid Zhmud

Saint Petersburg Branch of the Institute for the History of Science and Technology RAS

lzhmud@spbu.ru

Greek arithmology: Pythagoras or Plato?

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 11.2 (2017) 428–459

Keywords: Arithmology, number symbolism, Pythagoreanism, Neopythagoreanism, Platonism, early Academy.

Abstract. This essay considers the origins of the arithmological genre, the first specimen of which was an anonymous Neopythagorean treatise of the first century BCE. Arithmology as a special genre of philosophical writings dealing with the properties of the first ten numbers should be distinguished from number symbolism, which is a universal cultural phenomenon related to individual significant numbers (three, seven, etc.). As our analysis shows, the philosophical foundations of arithmology were laid down in the treatise of Plato's successor Speusippus *On Pythagorean Numbers*, who relied on the Platonic doctrine of the ten ideal numbers, whereas in ancient Pythagoreanism arithmological notions, unlike number symbolism, are not attested. In the first century BCE, an epoch of revival of Platonism and Aristotelianism, Speusippus' ideas received a second birth, thus marking the beginning of arithmology as a popular genre.

Igor Tantlevskij

St. Petersburg State University, Russia, tantigor@mail.wplus.net

What is Man? Outlines of the answer in Aristotle's "Protrepticus" and its substantiation and development in the Stagirite's subsequent works

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 11.2 (2017) 460–465

Keywords: Aristotle, "Protrepticus", "Nicomachean Ethics", "Metaphysics", "On the Soul", rational "part" of the soul, immortality, blessedness, virtues.

Abstract. The author of the article seeks to demonstrate how Aristotle, having put forward in the "Protrepticus" the idea that the person's selfness is essentially identical with the rational "part" of his soul and that it is just in it and thanks to it that the man's "blessedness", "divinity" and "immortality" can be achieved, hereafter substantiates and develops this doctrine in his later works, primarily in the treatises "Metaphysics", "On the Soul" and "Nicomachean Ethics".

Maria Varlamova

Saint Petersburg State University of Aerospace Instrumentation, Russia,

boat.mary@gmail.com

Three-dimensionality vs. prime matter: Comparing the ideas of matter in John Philoponus and Aristotle

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 11.2 (2017) 466–481

Keywords: Aristotle, Proclus, Philoponus, matter, ex nihilo creation.

Abstract. This paper considers a number of arguments in defense of the idea of matter's being created developed by John Philoponus in his treatise "De aeternitate mundi contra Proclum". It is well known that the concept of matter was transformed by Philoponus as compared to the physics of Aristotle, and in the present occasion I aim to contribute to an on-going scholarly discussion on how Philoponus' concept of matter *qua* three-dimensionality helped him to substantiate the idea of creation *ex nihilo*.

Nadezhda Volkova

RAS Institute of Philosophy (Moscow), Russia, goznadya@gmail.com

On the division of philosophical disciplines and the unity of philosophical knowledge according to Aristotle

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 11.2 (2017) 482–492

Keywords: Aristotle, apodictic knowledge, Logic, Metaphysics, Meno's paradox, being, substance.

Abstract. In this article, the author addresses the problems of theoretical knowledge according to Aristotle, who divided all sciences into three parts: theoretical, practical, and productive. The first among the sciences are theoretical sciences or theoretical philosophies (φιλοσοφίαι θεωρητικάι) – physics, mathematics, and theology. Each of them deals with some kind of essence or a part of being. Why Aristotle divides the philosophical disciplines that way and what guarantees the unity of philosophical knowledge? By considering first principles of apodictic knowledge, the author concludes that this is possible if one introduces another form of knowledge, which properly concerns with the first principles of being and thought.

Marina Volf

Institute of Philosophy and Law SB RAS, Novosibirsk State University, Russia,

rina.volf@gmail.com

Sophistic relativism: fiction or reality?

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 11.2 (2017) 493–504

Keywords: relativism, theory of perception, homo mensura, Plato, Aristotle, Protagoras, Gorgias.

Abstract. In traditional interpretations, ancient Sophistic is labeled as relativism. According to them, Plato and Aristotle refer Protagoras' doctrine to philosophically inconsistent perceptual relativism. Plato offers two interpretations of relativism, and one of them, so called "secret doctrine" of Protagoras, is often marked as Plato's own theory of perceptions. Despite the fact that the exoteric and esoteric versions of Protagorean doctrine contains fully valid epistemic and ontological ideas, they are attributed philosophical failure to them because of the self-refutation thesis contained in them, and, according to Aristotle's version, its subjectivism. Subjectivism can also be attributed to Gorgias with regard to his categorial distinction of abilities and objects of perception. However, criticizing subjectivism, Aristotle himself uses a similar categorial argument. Both interpretations undermined the reliance of the Sophistic, having made relativism one of the negative markers of it. Modern rehabilitating interpretations of the Sophistic either seek ways to eliminate subjectivism and skepticism from the sophistic doctrines, or avoid using modern terminology, also they should take into account that fact that in the contemporary philosophy there is no such concept as «simply relativism», but there are various, sometimes contradictory, interpretations of it, and in this case, they have to make an

adjustment to the current context in which negative interpretations of relativism have long been not popular.

Igor Berestov

Institute of Philosophy and Law SB RAS, Novosibirsk State University, Russia,
berestoviv@yandex.ru

Why Meno's Paradox is more stubborn than Aristotle's solution suggests?

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 11.2 (2017) 505–514

Keywords: Meno's Paradox, *Posterior Analytics*, possibility of inquiry, search for knowledge, attitude ascription, *de re*, *de dicto*.

Abstract. In the present paper, we analyze Aristotle's solution of Meno's Paradox in his *An. Post. I*, 1.71a17–71b8, where he seeks to demonstrate that Plato's assertion that it is impossible to search for an unknown object is false. We show that such an interpretation of Aristotle's solution is very generous on his part. We demonstrate that the search in Aristotle's solution is quite naturally treated as a search for an object that satisfies the search conditions and that this treating of the search in question allows to write down a formally correct notation with the epistemic operators. Nevertheless, this interpretation of Meno's Paradox solution, despite all its merits, turns out to be defenseless against an alternative that is similar to the original paradox, to wit: if the object to be searched for is fixed, then it is meaningless to search for it; if it is not fixed, then even the realized desire to find such an object will never fix the object that satisfies the search conditions.

Vladimir Diev

Novosibirsk State University, Institute of Philosophy and Law SB RAS, Russia, di-
ev@smile.nsu.ru

Galina Sorina

Lomonosov Moscow State University, Russia, gsorina@mail.ru

Irina Griftsova

Moscow Pedagogical State University, Russia, grif811@yandex.ru

Ancient intellectual practices as forerunners to the modern theory of decision-making

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 11.2 (2017) 515–523

Keywords: Socrates, Plato, *Gorgias*, *Theaetetus*, Aristotle, decision, conscious choice, intellectual activity, conceptualisation, question, answer, communication.

Abstract. This article analyses ancient texts to show that ancient philosophical thought was not only considering the practical variants relating to decision-making but it was also constructing a theory of decision-making. The authors propose a reconstruction of the elements of such a theory from a perspective that interprets decision-making as a kind of intellectual activity, which makes it possible to solve a problem without a developed conceptual framework for the decision-making theory (as is the case with Plato's dialogues *Gorgias*, *Theaetetus*, and *The Republic*). It is suggested that the question-answer procedures used by Socrates can be interpreted as a kind of intellectual activity aimed

at decision-making. At the same time, an analysis of Aristotle's texts shows that he discussed decision-making as a special problem on a theoretical level. In the *Nicomachean Ethics*, Aristotle uses the notion of decision-making explicitly and considers it in the context of such notions as voluntary acts and conscious choice. It is shown that today, as in Antiquity, one can come across different ideas about what decision-making is.

Anna Afonasina

Tomsk State Pedagogical University, Novosibirsk State University, Russia, afonasi-na@gmail.com

The letters of the Pythagorean women in their historical and philosophical contexts

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 11.2 (2017) 524–535

Keywords: Pythagoras, Pythagoreanism, Dicaearchus, epistolary genre, female letters, Theano, Plutarchus, the Cynics, Crates, Hipparchia.

Abstract. The letters of the Pythagorean women, designed to support the Pythagorean ideal of education in the context of the revived interest to Pythagoreanism around the first cent. CE and considered until the 19th century as the authentic ones, are examined in this article in the context of the rhetorical schools of Early Roman period. Putting these letters in the context of pastoral ones, we can also suggest that the Pythagorean letters were written with an ideological aim, as a counterbalance to the strengthening Christianity. I discuss the testimonies about Theano in their chronological order and question one of the conventional dating of the letters, attributed to her name. The second part from the letter Theano to Eubule is published in my translation, for the first time in the Russian language. Overall, this article is conceived as an introduction to a forthcoming commented translation of the letters of the Pythagorean women.

Aleksandr Khlebalin

Novosibirsk State University

Institute of philosophy and law SB RAS, Russia, sasha_khl@mail.ru

Liar Paradox in traditional and modern logic

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 11.2 (2017) 536–544

Keywords: Liar paradox, truth theory, diagonal argument, logical theory of truth.

Abstract. It is well known that mathematical logic helps to reveal a general scheme of self-reference for generating paradoxes, which makes it possible to present the Liar as a special case of self-reference, the analysis of which requires the involvement of the concepts of expressiveness and provability. This contemporary approach, at least partially was developed on the basis of classical solutions of the paradox, which still merit some attention. Based on a comparison of the formulations and approaches to the solution for the Liar's paradox, proposed in traditional and modern logic, in the article I seek to demonstrate differences in the role this paradox played in contemporary and classical theories of truth.

Irina Konovalova

Institute of World History RAS (Moscow), Russia, irina_konovalova@mail.ru

Ancient ethnotoponym in the map of Al-Idrīsī

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 11.2 (2017) 545–557

Keywords: geography, cartography, tradition, toponymy, al-Idrīsī.

Abstract. The article is devoted to reception of ancient toponyms and geographical images in medieval Islamic geography. This question is discussed on the example of the geographical work of al-Idrīsī (the middle of the 12th century), who widely used ancient mythopoetical and geographical images to describe the remote regions of the world. Al-Idrīsī's report about the so called "Russian river", the *Qūqāyā* mountain and the people called *an-n.bāriyya*, whose identification is still unclear, is considered in this paper. The analysis of the composition of the report about the *Qūqāyā* mountain allowed to compare it with the popular ancient image of Riphean mountains, which was closely tied to the name of the Hyperboreans and the Tanais (Don) river flowing from this mountains to the Black Sea. The correspondence between the ancient image of Riphean mountains with the Tanais river, on the one hand, and the description of the *Qūqāyā* mountain with the "Russian river" — on the other, was found. This led to the conclusion that ethnotoponym *an-n.bāriyya* was also linked to ancient geography and was a distorted Arabic version of the "Hyperboreans". At the same time the information about the northern cities of Eastern Europe available to al-Idrīsī allowed him to fill the ancient geographical images with new data.

Pavel Butakov

Institute of Philosophy and Law SB RAS (Novosibirsk), Russia,

pavelbutakov@academ.org

Was the Stoic God a Person?

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 11.2 (2017) 558–569

Keywords: Pantheism, Stoicism, person, personhood, personalism, anthropocentrism.

Abstract. Peter Forrest claims that his "Personal Pantheist" conception of God is in agreement with the Stoic pantheism. The traditional interpretation, however, treats the Stoic God as the non-personal universal law. I demonstrate that arguments in favor of the personal interpretation typically imply either a personalist or an anthropocentric metaphysical foundation. I also argue that the Stoics were neither personalists nor anthropocentrists, therefore those arguments should be rejected.

Eugene Afonasin

The Institute of World History (Moscow), Novosibirsk State University, Russia,

afonasin@post.nsu.ru

The "relics" of the past. Aristotle – the historian of philosophy

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 11.2 (2017) 570–607

Keywords: the school of Aristotle, ancient biography, doxography, the seven sages, Pythagoras, Plato, Ancient poets.

Abstract. According to a later report (Synesius, *Calvit. Enc.* 22.85c, Aristotle, *On philosophy*, fr. 8), Aristotle thought that wise sayings are the “relics” (*enkataleimmata*) of the past *tekhne*, preserved thanks to their conciseness and cleverness when ancient civilization perished in a world cataclysm. In this respect they are valuable clues for a retrospective reconstruction of the intellectual history of Greece, and Aristotle was the first to develop in his works a sense of historical consciousness, prerequisite for such a reconstruction, although some contemporary authors would contest this view. In the paper I translate and comment selected fragments of and testimonies about Aristotle’s lost works (mostly *On philosophy*, *On poets*, and *On the Pythagoreans*) and observe how he used this historical observations in his philosophical treatises, having thus paved the way to a systematic historical research, conducted by the Peripatetics in a pre-established institutional framework.

Mikhail Egorochkin

RAS Institute of World History, Institute of Philosophy (Moscow)

egorochkin@torba.com

Hesychios of Miletos and his Biography of Aristotle

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 11.2 (2017) 608–635

Keywords: ancient biography, the ancient biographical tradition on Aristotle, Hesychios of Miletos.

Abstract. The paper consists of two parts. The first introductory part considers all the available testimonies about life and works of Hesychios of Miletos, the Byzantine historian and encyclopaedist of the 6th cent. A.D. The Introduction also contains a brief overview of the research literature on the issue. Some new assumptions are made about the dating and the purpose of the *Roman and General History* attributed to Hesychios. In particular, I suggest that the *History* was written in the early years of the reign of Justinian I and, perhaps, was intended for the upbringing and education of Hesychios’ son John. The second part of the paper contains a translation of the biography of Aristotle, which was attributed to Hesychios by V. Rose and which is believed to be a part of his *Onomatologos* or *Table of Eminent Writers*. The main value of this Biography is an extensive list of Aristotle’s writings. The translation is annotated and accompanied by an index of correspondences between the list of Hesychios and the two other extant lists of Aristotle’s works, belonging to Diogenes Laertius and Ptolemy-al-Garib.

Irina Prolygina

Moscow State University of Medicine and Dentistry named after A.I. Evdokimov,
prolygina99@yandex.ru

Galen. On my own books

Language: A commented translation from the Greek into Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 11.2 (2017) 636–677

Keywords: Ancient philosophy and medicine, Galen, bio-bibliography, medical training, epistemology, methodology.

Abstract. In the treatise *On my own books* (*De libris propriis*) Galen explains why there have been circulating many forgeries, entitled by his name, in the book market of Roman Empire, and gives a list of his authentic works with a short description of each of them. In his notes to his books Galen discusses the content of each book, and describes historical circumstances of its appearance, specificity of its genre and its addressee. This work contains a unique historical information on Galen's childhood, on the two periods of his life in Rome, on the fire which took place in the Temple of Peace in Rome in 192 A.D., on the plague which burst out during the reign of Antonius Pius, and on the agonistic nature of the medical profession in Rome in the 2nd–3rd cent. C.E. Moreover this work is an important source for the history of ancient philosophy and medicine, because Galen mentions the titles and even summaries of many lost works of his own as well as of his famous predecessors and contemporaries — philosophers and physicians. In particular, he mentions two great anatomists of antiquity — Marinus and Likus. The treatise «On my own books» is one of the most frequently cited works of Galen and may serve as an introduction to his thought. The first Russian translation of this work is provided with a short introduction and detailed commentary.

Elena Sobolnikova

Russian Christian Academy of Humanities (St. Petersburg),
Tyumen Industrial University, Russia, sobolnikova@list.ru

From the apotheosis of power to the idea of universality.

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 11.2 (2017) 678–682

Keywords: political power, history of government, the figure of the ruler.

Abstract. Review of: S. Yu. Saprykin, I. A. Ladov, eds. *Gods among men: the cult of rulers in the Hellenistic, Posthellenistic and Roman worlds*. Moscow; St. Petersburg: Russian Christian Academy of Humanities, 2016.

Irina Protopopova & Alexei Garadja

The Russian State University for the Humanities (Moscow),
plotinus70@gmail.com, agaradja@yandex.ru

Antisthenes: Cynic or Aristocrat?

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 11.2 (2017) 683–688

Keywords: Antisthenes, the Cynics, Diogenes Laertius, Socrates, ethics, aristocracy, *demos*.

Abstract. Review of: Kennedy, William John, ed. (2017) *Antisthenes' Literary Fragments: Edited with Introduction, Translations, and Commentary*. A thesis submitted in fulfilment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy. Faculty of Arts, University of Sydney. (https://ses.library.usyd.edu.au/bitstream/2123/16595/1/Kennedy_WJ_-Thesis%20Final.pdf). The review deals with a thesis by William John Kennedy devoted to Antisthenes. The authors of the review are chiefly interested in the first part of the work where Kennedy is attempting to substantiate his controversial view on Antisthenes' philosophical affiliation, asserting that he had nothing to do with the Cynics and in his ethical judgment abided by traditional tenets of Athenian aristocracy. The review is focusing on those hermeneutical devices, including rather biased translations that allow the author to come to a conclusion that breaks so starkly with the standard position in modern Classical studies.

ΣΧΟΛΗ (Schole)

ФИЛОСОФСКОЕ АНТИКОВЕДЕНИЕ И КЛАССИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

2017. Том 11. Выпуск 2

Научное редактирование Е. В. Афонасина

Новосибирск: Ред.-изд. центр Новосиб. гос. ун-та;

Москва: Издательство «Аквилон», 2017. 400 с.

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

Второй выпуск одиннадцатого тома журнала включает содержит серию статей и переводов, предназначенных для участников международного семинара по философии Аристотеля (2-9 сентября 2017 г., Академгородок) и симпозиума, посвященного античной традиции образования и приуроченного к десятилетию журнала ΣΧΟΛΗ (5 сентября 2017 г., Академгородок).

Журнал индексируется The Philosopher's Index, Scopus, DOAJ, ERIH, PИИЦ и доступен в электронном виде на собственной странице www.nsu.ru/classics/schole/, а также в составе следующих электронных библиотек: www.elibrary.ru (Научная электронная библиотека) и www.ceeol.com (Central and Eastern European Online Library).

ΣΧΟΛΗ (Schole)

ANCIENT PHILOSOPHY AND THE CLASSICAL TRADITION

2017. Volume 11. Issue 2

Edited by Eugene V. Afonasin

Novosibirsk: Novosibirsk State University Press; Moscow: Aquilo Press, 2017. 400 p.

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

The second issue of the eleventh volume of the journal contains articles and translations, prepared for the participants of an international seminar on Aristotle (Sept. 2–9, 2017, Academgorodok, Russia) and an international symposium on the ancient traditions of education, dedicated to the 10th anniversary of the journal ΣΧΟΛΗ (Sept. 5, 2017, Academgorodok, Russia).

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/schole/ (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 14.06.2017. Заказ №

Формат 70 x 108 1/16. Офсетная печать. Уч.-изд. л. 17,5

Редакционно-издательский центр НГУ,

630090, Новосибирск-90, ул. Пирогова, 2