
Σ Χ Ο Λ Η

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΑΝΤΙΚΟΛΛΕΔΕΝΙΕ
Ι ΚΛΑССИЧЕСКАЯ ΤΡΑΔΙЦΙΑ

Τομ 12

ΒΥΠΥΣΚ 1

2018

ΠΕΡΙΠΑΤΕΤΙЧЕСКАЯ ΤΡΑΔΙЦΙΑ
ШКОЛЬНЫЕ ΤΡΑΔΙЦΙИ

ΣΧΟΛΗ (Schole)

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΕΝΤΙΚΟΒΕΔΕΝΙΕ ΚΑΙ ΚΛΑССИΚΕΣ ΤΡΑΔΙΤΙΕ

Γλυννύ ρεδακτορ

Ε. Β. Αφονασιν (Νοβοσιβιρσκ)

Ρεδακτορ ραζδελα ρεκενζιυ και βιβλιογραφii

Α. Σ. Αφονασινα (Νοβοσιβιρσκ)

Ρεδακτιοννiη κολλεγiη

И. В. Берестов (Новосибирск), П. А. Бутаков (Новосибирск), М. Н. Вольф (Новосибирск), Джон Диллон (Дублин), С. В. Месяц (Москва), Доминик О'Мара (Фрибург), Е. В. Орлов (Новосибирск), М. С. Петрова (Москва), Теун Тилеман (Утрехт), А. И. Щетников (Новосибирск)

Ρεδακτιοννiη σοвет

С. С. Аванесов (Томск), Леонидас Баргелиотис (Афины–Олимпия), Люк Бриссон (Париж), Леван Гигинейшвили (Тбилиси), В. П. Горан (Новосибирск), В. С. Диев (Новосибирск), В. В. Целищев (Новосибирск), В. Б. Прозоров (Москва), С. П. Шевцов (Одесса)

Учредитель

Новосибирский государственный университет

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

Адрес для корреспонденции

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

Электронные адреса

Статьи и переводы: afonasin@gmail.com

Рецензии и библиографические обзоры: afonasina@gmail.com

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

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

© Центр изучения древней философии
и классической традиции, 2007–2018

ΣΧΟΛΗ

ANCIENT PHILOSOPHY AND
THE CLASSICAL TRADITION

VOLUME 12

ISSUE 1

2018

THE PERIPATETIC TRADITION
SCHOOL TRADITIONS

ΣΧΟΛΗ (Schole)

ANCIENT PHILOSOPHY AND THE CLASSICAL TRADITION

Editor-in-Chief

Eugene V. Afonasin (Novosibirsk)

Reviews and Bibliography

Anna S. Afonasina (Novosibirsk)

Editorial Board

Igor V. Berestov (Novosibirsk), Pavel A. Butakov (Novosibirsk),
John Dillon (Dublin), 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: afonasina@gmail.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, 2007–2018

СОДЕРЖАНИЕ / CONTENTS

ПЕРИПАТЕТИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ / THE PERIPATETIC TRADITION

Aristotle's Views on Chance and their Contemporary Relevance JOHN DUDLEY	7
Aristotelian <i>Natural Problems</i> and Imperial Culture: Selective Readings MICHIEL MEEUSEN	28
Philoponus on the Soul-Harmony Theory LILIANA CAROLINA SÁNCHEZ CASTRO	48
Силлогизм о добродетельных мудрецах Я. А. СЛИНИН	63
<i>Как прийти к правильному решению? К интерпретации</i> эпистемологического определения метода сравнения у Аристотеля (<i>Ethica Eudemia</i> , VII, 1245b.13–14) и Экклесиаста (<i>Эккл.</i> 7:27) И. Р. ТАНТЛЕВСКИЙ	72
Мироздание в душе человека: Аристотель, <i>De anima</i> , III, 8, 431b.20–24 и <i>Экклесиаст</i> 3:10–11 И. Р. ТАНТЛЕВСКИЙ	86
Самоотрицание, самопредикация, самореферентность в философии Платона В. А. ЛАДОВ	90
«На удивление связная» <i>Вторая Аналитика</i> А. Т. ЮНУСОВ	99
Определение <i>per genus proximum et differentiam specificam</i> и юридический язык: Аристотель и аналитическая юриспруденция В. В. ОГЛЕЗНЕВ, В. А. СУРОВЦЕВ	108
Аристотель и Сапфо (к истолкованию одного поэтического диалога из <i>Rhet.</i> 1367a7–15) Т. Г. МЯКИН	122
Проблема сущности как рода сущего в контексте критики Платином аристотелевской системы категорий в трактате VI 1 (42) <i>О родах сущего</i> Н. П. ВОЛКОВА	137

6 Содержание / Contents

Логические посылки научного метода Галена А. П. ЩЕГЛОВ	147
О месте трактата <i>О юности и старости, жизни и смерти и о дыхании</i> в корпусе аристотелевских сочинений, его названии и разделении текста издателями М. А. СОЛОПОВА	167
Трактат <i>О пневме (De spiritu)</i> Аристотелевского корпуса Е. В. АФОНАСИН, предисловие, перевод, примечания	182
ШКОЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ / SCHOOL TRADITIONS	
Ситуация в современном образовании: актуальность Аристотеля О. А. ДОНСКИХ	207
Ясон в трагедии Сенеки <i>Медея</i> : плохой или хороший муж, отец и наставник? В. К. ПИЧУГИНА	220
Особенности перехода основных смыслов греческой пайдеи в теории образования Средневековья О. БАЗАЛУК	243
Bribe and Punishment: To the Question of Persistence of Pagan Cults in Late Antiquity МИХАИЛ VEDESHKIN	259
Письма «пифагорейских» женщин А. С. АФОНАСИНА	276
Софистическое образование М. Н. ВОЛЬФ	287
ПОСЛЕСЛОВИЕ ИЗДАТЕЛЯ / EDITORIAL POSTSCRIPT	298
АННОТАЦИИ / ABSTRACTS	310

ПЕРИПАТЕТИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

THE PERIPATETIC TRADITION

ARISTOTLE'S VIEWS ON CHANCE AND THEIR CONTEMPORARY RELEVANCE

JOHN DUDLEY
UCL (Louvain)
jajdudley@yahoo.co.uk

ABSTRACT. In this article I first set out Aristotle's explanation of chance as a term that refers to an event that occurs unusually and that appears significant in the context of the human search to achieve a goal. On this basis Aristotle argues against Democritus that the order in the universe could not be due to chance. Aristotle argues that all natural beings strive for their full potential and greatest possible development, and this is their way of striving for the goodness of God. And they strive for survival and to remain in their best condition for as long as possible, and this is their way of striving for the eternity of God. Chance abnormalities occur accidentally in this process. This view of Aristotle enables us to give a much more satisfactory explanation of the evolution of species than that put forward by Darwin and Neodarwinians. In the field of ethics Aristotle argues that a certain measure of good fortune is required for happiness and even for the performance of virtuous acts. Finally, Aristotle rejects determinism and supports his belief in free choice by means of the reality of accidental occurrences and indeterminism in the field of physics.

KEYWORDS: Aristotle, chance, teleology, accident, freedom, determinism, evolution, soul.

In this article I shall attempt to give a brief account of some of the more important aspects of Aristotle's view of chance. I shall start with Aristotle's metaphysical account of chance, since this is where Aristotle explains the meaning of chance. I shall then move on to Aristotle's application of chance in his physics, his use of chance in his ethics, and finally his rejection of determinism, which is closely related to his account of chance. At the same time I hope that it will become clear that Aristotle's concept of chance is extremely relevant to some of the

greatest concerns of contemporary philosophers, namely the existence of God, the existence of the soul, the reality of teleology, and human freedom.

1. Aristotle's metaphysical account of chance

Aristotle's metaphysical account of chance is to be found in Book II of his *Physics*.¹ In his inquiry we find that he divides all events into three categories, namely those that occur always in the same way, those that occur usually in the same way, and those that are unusual. Thus day always follows night, summer follows winter and death follows life. There are no exceptions. However, other events occur only usually, but not always. Thus the weather (in Greece) is usually good in summer, but exceptionally there can be a storm. Finally, some events always occur unusually, such as winning a lottery or finding buried treasure. Aristotle observes, then, in the first place, that chance events always belong to the category of those events that occur unusually.²

Secondly, Aristotle observes that all events that we attribute to chance are related to our expectations and our aims in life. To clarify his meaning, we must first examine another statement of his. Aristotle says that some events occur for a purpose and others do not.³ What he means is that some events appear relevant to us and others do not.⁴ Thus when I read the newspaper I am interested in events that could have an influence on my life, and I am not interested in anything not related to my life. At all times human beings try to understand situations and events in relation to their aims. They take an interest in what is relevant and show no interest in the innumerable irrelevant details of every situation. We can compare the situation to that of an experienced chess player who will only ever examine a very limited number of possible moves, since he knows that it is pointless to examine the vast number of possible moves that will not help him to win the game.

¹ Book II of *Phys.* is largely a treatise on causes, and chance is viewed by Aristotle as a cause. His immediate reason for holding that chance is a cause (as shown by γάρ in 196 b 24) is the phrase ἀπὸ τύχης (196 b 23-24) "by chance", which implies that chance is a kind of agent.

² *Phys.* II, v, 196 b 10-13, 196 b 20; 197 a 19-20, 32; *De Cael.* I, xii, 283 a 32-283 b 1; *GC* II, vi, 333 b 3-7; *APo.* I, xxx, 87 b 19-27; *EE* VIII, ii, 1247 a 31-3; *Rhet.* I, x, 1369 a 32-b 5. Cf. *Top.* II, vi, 112 b 1-20. Cf. Freeland 1991, 56: "The key feature of the accidental is that it is not regular or predictable."

³ *Phys.* II, v, 196 b 17-18.

⁴ Cf. further Dudley 2012, 23-26.

In metaphysical terms Aristotle points out that the number of accidents or attributes of every substance or situation is unlimited.⁵ We will never take an interest in most of them.⁶ Aristotle gives the example of the coincidence that someone is cured of an illness at the time he got his hair cut, and the fact that someone is washing himself at the time that a solar eclipse occurs.⁷ One cannot say that there is any connection between these events, because one cannot lead to the other or have any relevance to it. For this reason I cannot say that I washed myself in vain because afterwards there was no eclipse of the sun. If I said such a thing I would be sent to a psychiatrist who would declare me insane, because I would not be obeying a fundamental law of human nature, which is that our intellect must always attempt to understand events, i.e. to interpret them in a way that promotes our aim in life. Thus all of the events that cannot be interpreted in terms of our goals have no meaning. But chance events belong to the small group of events that are meaningful because they are related to our aims in life, and at the same time occur unusually. Whenever something occurs unusually, and also could have occurred for a purpose, we say it occurred by chance.

Aristotle then calls chance an accidental cause and explains what he means. The fundamental cause of a house, he says, is a builder, and of a statue, the sculptor.⁸ The accidental cause of a house or of a statue is the fact that the builder or the sculptor is pale or a musician. Instead of saying that the builder built the house, I could say that a pale man or a musician built the house. But the real or efficient cause of the house is the builder. The indeterminately large number of substitute terms for the builder are accidental or coincidental causes, as they are merely accidents of the fundamental cause.

Aristotle says that chance is an accidental cause of this kind. He gives the example of a man who goes to the market-place to go to the theatre. On the way to the theatre he unexpectedly meets his debtor and gets back his debt. The fundamental cause of why the man got his money back is his decision to go to the mar-

⁵ *Met.* E(VI), ii, 1026 b 7; *Phys.* II, v, 196 b 28-29.

⁶ Cf. Charlton (1970, 106-7): "We ascribe a thing to chance only if we think it remarkable, and it is doubtful whether we should think a thing remarkable, doubtful whether we should even notice it or be able to pick it out from the rest of our environment, if it did not seem to us, at least in a weak sense, such as to be for something."

⁷ *Phys.* II, v, 197 a 21-25; II, vi, 197 b 27-29.

⁸ *Phys.* II, v, 196 b 24-27; 197 a 14-15; II, iii, 195 a 32-b 6. Aristotle calls the fundamental cause a 'per se cause' (καθ' αὐτὸ αἴτιον).

ket-place. The accidental cause is his meeting with his debtor. He sees the meeting as an accident of the fundamental cause.⁹

According to Aristotle only real existing things and human decisions have a purpose. Therefore accidents do not have a purpose. And hence accidental events do not occur for a purpose. Aristotle thus says that chance events appear to be meaningful, but in fact do not occur for a purpose. Thus the man who accidentally got his money back did not set out to get his money back, as his intention was to go to the theatre. But if he had known in advance that this debtor was coming that way, then he would have set out with the intention of getting his money back.

According to Aristotle there is nothing in the fundamental cause of a chance event that causes the chance aspect of the event. If the man had set out for the market-place to get his money back, then he would not have got it back by chance. What therefore is chance? Chance is the recognition of a meaningful event at an unexpected moment. However, this recognition depends on the continual search by our intellect for something that appears to contribute to our goal in life, since otherwise chance events would not be noticed by us. Thus the man on his way to the market-place notices the relevance of the approach of his debtor, because getting his money back will contribute to his well-being.

Aristotle wishes to explain why chance events are unpredictable. A chance event can be the outcome of innumerable fundamental causes. Thus the man who came to the market-place could have intended to go to the theatre or to meet a friend or to go to the law-court – there are innumerable possible reasons. Hence the first cause of a chance event resulting from a decision is the freedom of choice of the person whose decision is the fundamental cause. The second reason is that chance events are unusual. Hence there can be no science of chance events, as science deals with events that always or usually occur in the same way. The aim of science is to predict the future.¹⁰ But the future can only be predicted to the extent that it is possible to exclude unexpected or unusual events. Because chance events are unusual, therefore they occur unexpectedly and cannot be predicted.

We might sum up, therefore, by saying that Aristotle holds that chance is a term that refers to a particular kind of event, namely an event that occurs unusually and that appears significant in the context of the human search to achieve a

⁹ Cf. *Phys.* II, v, 196 b 33-197 a 5; 197 a 15-18; *Phys.* II, iv, 196 a 3-5.

¹⁰ The notion that science is an instrument for predicting the future is implicit e.g. in the search for the times at which honey-water is useful as a medicine, cf. *Met.* E(VI), ii, 1027 a 20-26. Cf. also *Met.* Γ(IV), v, 1010 b 11-14; *Plat. Thet.* 171e, 178 b-e. Likewise in the field of ethics, knowledge arising from experience is essential to right action: *NE* I, iii, 1094 b 27-1095 a 11.

goal. There is a fundamental cause of a chance event, but the chance aspect of the event is caused by the occurrence of an unexpected accident.

We can understand, therefore, why Aristotle so strongly opposed the philosopher Democritus, who was born about 75 years before him. Democritus maintained that the order in the universe is due to chance, but that inside the universe nothing happens by chance, because one can always find a cause for everything that happens. Aristotle replies to Democritus that this is precisely the opposite of the truth. We see very many things happening by chance inside the world. But the order in the universe could not possibly be due to chance, because there is so much regularity in this order, and anything that happens by chance takes place unusually and irregularly. For this reason Aristotle concludes that the order in the universe could not be due to chance and therefore could only be caused by God.¹¹ For Aristotle the interpretation of chance by Democritus is an abuse. Democritus, like Aristotle, was astonished at the order in the universe and found it necessary to give some account of it. But he was not willing to attribute this order to an invisible cause, and therefore, like so many contemporary philosophers, he attributed it to chance. Thus chance for Democritus is a term without content used to give an empty explanation of that which requires a real cause.¹² Thus we may say that the contemporary debate concerning the order in the universe – whether to attribute it to chance or to God – is a continuation of the debate between Aristotle's view of chance and that of Democritus.

I turn now to chance in the field of nature.

2. Chance in the field of nature

In the seventh book of his *Metaphysics* Aristotle writes that there are only three causes of everything that comes to be, namely nature, art and chance.¹³ Thus chance is one of the three fundamental causes of everything that comes to be.

However, chance is not a thing. It cannot be perceived with the senses. According to Aristotle it is a cause that accompanies the first two causes, namely nature and art. Art in this context means intellect as the source of everything that is made by human beings. Let us turn then first to chance in the field of nature.

For Aristotle nature included both living and non-living things, in fact everything except God and things made by human beings. It is unfortunate that he included non-living things as part of nature. However, Aristotle believed that non-living things belong to nature because he held that they have an internal princi-

¹¹ *Phys.* II, vi, 198 a 9-13. For Aristotle his God, the Unmoved Mover, causes the order by means of final causality. Cf. *Met.* Λ(XII), vii, 1072 b 3; *De Philos.* Fr. 21W (= Cic. *DND* II, xvi, 44).

¹² On the meaning of chance in Democritus, cf. Dudley 2012, 144-152.

¹³ *Met.* Z(VII), vii, 1032 a 12-13.

ple of movement and strive to go to their natural place.¹⁴ Thus if they are heavy, like earth and water, they strive to go down, and if they are light, like air and fire, they strive to go up. This was Aristotle's way of explaining gravity, which had not been discovered at his time. Nowadays we do not consider that non-living things strive for anything, and therefore we do not believe they have a purpose or a meaning of their own.

According to Aristotle everything in nature has a goal or aim. All living beings aim to achieve their full development and seek to remain in this condition for as long as possible. There can be no question of chance in that which occurs in accordance with nature, because something that occurs by chance does not occur regularly, whereas everything in nature occurs either always or in most cases in the same way.

Aristotle says that everything in nature comes to be by a particular kind of necessity. He distinguishes two kinds of necessity, namely absolute necessity and hypothetical necessity. Absolute necessity is found in the field of that which does not change, for example, mathematics and geometry.¹⁵ Hypothetical necessity, on the other hand, is the necessity of the means, once the aim is established.¹⁶ This is the necessity found in nature and art. Human beings first decide what they want to make, and the means are then necessary if one wishes to achieve the goal. The same necessity is found in nature, says Aristotle. From the start of the life of every living being, the goal is established. Thus in the acorn the fully developed oak-tree is potentially present and the acorn necessarily must develop into an oak-tree if nothing prevents it.¹⁷

However, nature is not intelligent. Thus a bird builds a nest and a spider makes a web without reasoning about it. But they act for a purpose and precisely as if they had an intellect. The source of purpose according to Aristotle therefore cannot be intellect. In fact purpose and goals cannot be explained in purely material terms, and the reality of aims and goals therefore shows there must be an immaterial principle, which is called the soul.

¹⁴ *Met.* Θ(IX), viii, 1050 b 22-30. *GC* II, x, 337 a 1-7; *De Cael.* IV, iii, 310 a 33 - 310 b 1. Cf. Sedley 1991, 184: "...there is no reason to doubt that Aristotle takes elemental teleology seriously..."

¹⁵ Cf. *Phys.* II, ix, 200 a 15-18; *Part. An.* I, i, 640 a 3. Cf. further Dudley 2012, 102-4.

¹⁶ *Part. An.* I, i, 639 b 23-26; *De Somn.* 455 b 26-28; *GA* V, iii, 782 a 22-24; *Part. An.* IV, ii, 677 a 15-19; *GA* IV, viii, 776 b 31-33. Cf. further Dudley 2012, 108-9.

¹⁷ Cf. Hocutt 1974, 398 who writes that Aristotle attributes to the acorn "a sort of desire to become an oak...although he does not make the mistake, of which he has often been accused, of attributing *conscious* desires to the whole of nature."

Aristotle and all ancient and mediaeval philosophers maintained that all living beings have this immaterial principle called the soul. It was Descartes, the first modern philosopher, who first held that only human beings have soul and that other living things are like machines and do not have soul. For Descartes it is the human mind that shows the reality of soul, and as other living things do not have a mind, he held that they also do not have soul. But Aristotle's view is that all living beings must have a soul, because they have a goal in life, namely that of surviving in their best possible condition, and this goal cannot be explained in material terms.

It is the aim or goal of survival that explains all of the typical characteristics of living beings, namely the fact that they feed themselves, defend themselves against predators, heal themselves when injured, develop themselves to their best possible condition, strive to stay in this condition, and finally reproduce in order to survive in the species after their death. Human beings strive for this goal with the aid of their intellect, but every other form of life strives for the same goal without the aid of intellect, and hence Aristotle concludes that the source of the goal and aim of life is not intellect, but soul.

This view of Aristotle's may be said to be of decisive importance at the present time, as it makes it clear that the materialist explanation of life is deficient. Furthermore, the materialist standpoint is weakened by the fact that scientists readily admit that they are unable to explain the origin of life, and biologists likewise admit that they are unable to explain why all living things appear to strive for the goal of survival. Biologists have invented the term teleonomy, which means that living things only appear to act for a purpose, but that the appearance is deceptive. But at the same time they continue to speak as if living beings do in fact act for a purpose. Aristotle's view is far more convincing than that of Descartes, since he argues that all living beings are endowed with soul, and not just human beings, even if the human soul is superior to that of animals and plants. Thus it is not just human beings who are different from the rest of the universe, but all of life is different in kind from inanimate matter.

Everything in nature has a goal according to Aristotle. However, nature does not always achieve its goal. There are chance substances, by which Aristotle means that that which comes to be is generated contrary to nature.¹⁸ There are two kinds,¹⁹ the first of which is where something goes wrong in nature, for example, a chicken is born with two heads, or a child is born with six fingers, or any other genetic defect. Aristotle includes the mule under this heading, since a mule is part of nature, but

¹⁸ Aristotle's detailed treatment of this topic is to be found in *GA* IV, iii-iv. Cf. also *Hist. An.* I, xvii, 496 b 17-18, *Hist. An.* V, xiv, 544 b 21, and *GA* I, xviii, 724 b 25.

¹⁹ On the second kind of chance substance, namely spontaneous generation cf. Dudley 2012, 172-190.

something has gone wrong in nature, as the mule cannot produce offspring. A cancer is another example of a mistake in nature. In the case of abnormalities in nature, it is clear that nature is aiming at a goal as usual, but that there has been an impediment and something has gone wrong. Thus the living being is part of nature, but the abnormality is contrary to nature. The mistake in nature is due to chance and can be compared to the unusual accident that causes a chance event, for example, the man who has the bad luck of meeting robbers.

Aristotle's view is that living beings are striving for the goodness and the eternity of God. They all strive for their full potential and greatest possible development, and this is their way of striving for the goodness of God. And they strive for survival and to remain in their best condition for as long as possible, and this is their way of striving for the eternity of God.²⁰ This view of Aristotle enables us to give a much more satisfactory explanation of the evolution of species than that put forward by Darwin and Neodarwinians. In order to explain why there are mutations in nature it is necessary in the first place to understand that every living being is genuinely teleologically orientated, that is to say, every living being is striving for the goal of survival. Mutations, then, which are the primary cause of evolution, occur by chance, but they are accidental to the living being which is striving for survival and perfection, and it is this kind of accident that is then selected by natural selection. Thus Darwin or Neodarwinianism is only a partial and one-sided explanation of evolution and in need of completion.

I turn now to chance in the ethics of Aristotle.

3. Chance in the ethics of Aristotle

According to Aristotle the purpose of life and of ethics is to achieve happiness.²¹ Now in order to be happy, Aristotle holds that human beings need a degree of external prosperity. Hence happiness depends to a certain extent on chance, since prosperity depends on chance. The question is, then, to what extent chance influences our happiness.

According to Aristotle happiness is not a question of having good luck, but depends on our efforts to lead a virtuous life. Virtue is therefore the source of happiness. There are two kinds of virtue, he says, intellectual virtue, which is contemplation, and moral virtue. Contemplation leads to greater happiness than

²⁰ *De An.* II, iv, 415 a 26 – 415 b 6; likewise *GA* II, i, 731 b 24 – 732 a 1. Cf. Dudley 2012, 342.

²¹ *NE* I, vii, 1097 a 34 - 1097 b 23; *EE* I, i, 1214 a 7-8. For the nuances of meaning and implications of the term εὐδαιμονία cf. Wilamowitz 1931–2, I, 369. Aristotle states that the vast majority of humanity – both the man on the street and cultivated persons – agree about this: *NE* I, iv, 1095 a 16-20.

moral virtue.²² However, the person who leads a contemplative life will also need moral virtue in order to achieve the self-control required for contemplation, and vice versa contemplation will lead people to act virtuously.²³ The person who leads a contemplative life will also act virtuously towards other people when he is not contemplating.²⁴ In the contemplative way of life, accordingly, there is a harmony between contemplation and moral virtue. Those people who do not have the education required for the contemplative life can still lead a life of moral vir-

²² *NE X*, vi, 1177 a 3-6; *NE X*, viii, 1178 b 28-30.

²³ *NE I*, v, 1096 a 4-5. The contemplative way of life (βίος θεωρητικός) includes a certain amount of moral virtue, sleep, amusements, and the other necessary actions in life, as well as contemplation as its dominant component. For a detailed account of the contemplative way of life cf. Dudley 1999, Ch. 2, Dudley 1982 and Dudley 1995, esp. 35. Cf. further Heinaman 1988, 51.

²⁴ Cf. *EE II*, i, 1219 a 35-39 and *EE II*, i, 1220 a 2-4, where Aristotle speaks of virtue of the soul as being composed of the individual virtues. Cf. *EE VIII*, iii, 1248 b 8-16, where Aristotle gives the name *καλοκαγαθία* to the virtue that embraces all of the virtues, and the conclusion of *EE VIII*, iii, where Aristotle emphasizes the dominance of contemplation over all other goods. Cf. von Fragstein 1974, 91. Cf. *NE I*, viii, 1098 b 15: τὰς δὲ πράξεις (reference to moral virtue) καὶ τὰς ἐνεργείας (reference to contemplation); similarly 1098 b 18-19. In *NE I*, viii, 1098 b 23-1099 a 29 Aristotle makes it very clear that moral virtue is part of the life (βίος, 1099 a 7) he seeks. Again, in *NE I*, ix, 1099 b 19-20, 31-32 there is another indication that the happiness being sought includes moral virtue. In *NE I*, x, 1100 b 9-10, where Aristotle writes that ἐνέργειαι according to virtue cause happiness, the plural indicates that he is referring to moral virtue as well as contemplation. Again, at 1100 b 19-20 he writes that the happy man πράξει καὶ θεωρήσει τὰ κατ' ἀρετήν, a clear reference to the inclusion of moral virtue and contemplation in the contemplative life. In *NE I*, xiii Aristotle points out that, while there are two kinds of virtue, only one of them is purely rational. Moral virtue is the virtue of the irrational (not specifically human) part of the soul that is capable of obeying reason, or possibly of a second part of the rational faculty of the soul which obeys pure reason as a child obeys a father, i.e. which can only be an inferior source of happiness. Aristotle excludes as a source of happiness only the excellence of the nutritive part of the soul (1102 b 11-12) and hence includes moral virtue.

When Aristotle writes in *NE I*, ix, 1100 a 4-5 that happiness, as stated before, requires “both perfect virtue and a complete lifetime”, he must be referring back to 1098 a 16-20. But here ‘perfect virtue’ does not mean *only* contemplation, since Aristotle is speaking here of the entire contemplative way of life. The same is true of *NE I*, x, 1101 a 14-16. Purinton (1998, 273-4) holds that ‘perfect virtue’ is an abbreviation of the phrase ‘the best and most perfect virtue’. But this seems unlikely, not just because of the difference in emphasis, but because the object of the search (and thus the context) is different in the two chapters. Cf. also Cooper 1987, 197-200.

tue, he tells us. However, virtuous action does not produce as much happiness as contemplation according to Aristotle.²⁵

But apart from contemplation and moral virtue, which are the sources of happiness, the degree of happiness a person will achieve will also depend on his circumstances.²⁶ If he suffers severe disasters, then he will never be fully happy, because favourable circumstances are necessary for happiness according to Aristotle. Aristotle gives the famous example of King Priam of Troy who achieved great prosperity and great happiness, but at the end of his life his city was burned and his 50 sons and 50 daughters were killed before his eyes. Such a person cannot be said to have had a happy life, says Aristotle, because his life ended disastrously.²⁷ Hence chance plays a role in happiness because circumstances are beyond the control of human beings.²⁸ Prosperity is not a source of happiness, because an unvirtuous man can be extremely unhappy even if he is rich and has every advantage in life.²⁹ We must distinguish between a source of happiness and a condition for happiness. A source of happiness, namely intellectual or moral virtue, will necessarily cause happiness, while a condition of happiness does not cause happiness, but allows a source to cause happiness.³⁰ Thus someone who is born with more advantages in life will have greater opportunities to do good. But Aristotle points out that we must not confuse the sources and the conditions of happiness. To do so is like attributing a brilliant concert on the harp to the instrument and not to the player.³¹ A good instrument will make it possible for a player to give a better concert, but the good instrument will not help if he is not a good player, and if he is a brilliant player, he will still be able to give quite a good concert on an inferior instrument.

Some kinds of goods are useful for happiness according to Aristotle, such as friends, riches and political power.³² Other goods that are useful for happiness are

²⁵ *NE* X, viii, 1178 a 9: Δευτέρως δ' ὁ [sc. βίος] κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετὴν [sc. εὐδαιμῶν].

²⁶ On degrees of happiness in Aristotle, cf. Dudley 2012, 218-9.

²⁷ *NE* I, ix, 1100 a 5-9; *NE* I, x, 1101 a 6-8.

²⁸ *NE* I, x, 1100 b 22; *NE* I, viii, 1099 b 6-8; *Pol.* VII, i, 1323 b 21-29; *EE* VI(=*NE* VII), xiii, 1153 b 21-22; *MM* II, viii, 1206 b 30-34.

²⁹ *NE* I, viii, 1099 a 31-32; *MM* II, viii, 1206 b 30-34.

³⁰ *EE* I, ii, 1214 b 24-27. Cf. *MM* I, i, 1182 a 7-9 and *Pol.* VII, i, 1323 b 26-29, where the distinction between sources and conditions is clear. It is remarkable that in *Rhet.* I, v, 1360 b 19-23 Aristotle calls the goods which he lists "parts" (μέρη) of happiness, a view which he so clearly denounces in *NE* and *EE*. Burnet 1900, 45 calls it a popular usage.

³¹ *Pol.* VII, xiii, 1332 a 25-27.

³² *NE* I, viii, 1099 b 1-2.

good health, physical strength and having opportunities in life.³³ Yet other goods are also necessary for perfect happiness, such as being born in a distinguished family, having satisfactory children, and having a pleasing appearance.³⁴ The greatest external good is honour, says Aristotle.³⁵

If we ask how much prosperity is needed for perfect happiness, we find that Aristotle replies: not too much and not too little.³⁶ Those who have an average amount of goods will be more willing to listen to reason. It is hard to be reasonable if you are too beautiful or too strong or too rich.³⁷ Too many goods are harmful or at least useless to those who possess them.

Aristotle distinguishes between goods of the soul and external goods. Goods of the soul, namely the virtues, most of all deserve to be called good and we cannot possess too many of them.³⁸ But external goods are only good for the sake of the soul.³⁹ In his *Eudemian Ethics* Aristotle makes the clear statement that the amount of goods needed for happiness is the amount that will best enable us to contemplate God.⁴⁰

The cause of external goods is chance. In the field of art a man can possess riches, friends and political power by chance, since he would normally acquire them by his skills. However, if he is born good-looking or in a noble family, that is due to chance in the field of nature, as it is pure chance and in no way influenced by our action.⁴¹

³³ *NE* X, viii, 1178 a 32-33; 1178 b 33-35.

³⁴ *NE* I, viii, 1099 b 2-3.

³⁵ *NE* IV, iii, 1123 b 17-21.

³⁶ *Pol.* IV, xi, 1295 b 3-5; *Pol.* I, viii, 1256 b 31-37; *EE* VI (= *NE* VII), xiii, 1153 b 21-24. For another argument in favour of moderate wealth, cf. *Pol.* IV, xi, 1295 b 13-21. Poverty leads to crime: cf. *Pol.* II, vi, 1265 b 12; *Pol.* II, vii, 1266 b 38-1267 a 1; *Pol.* II, ix, 1270 b 10; *Pol.* IV, viii, 1293 b 38-39.

³⁷ *Pol.* IV, xi, 1295 b 5-9.

³⁸ *NE* I, viii, 1098 b 12-15; *MM* I, iii, 1184 b 4-5; *Pol.* VII, i, 1323 b 10-11; *EE* VI (*NE* VII), xiv, 1154 a 13-14. The activity of the soul is the soul's good (*NE* I, ix, 1099 b 26-28). The activity of the soul must be a good, since Aristotle speaks of the *other* goods.

³⁹ *Pol.* VII, i, 1323 b 18-21; cf. *Pol.* I, 1253 b 31-32.

⁴⁰ *EE* VIII, iii, 1249 b 16-19. Cf. Gauthier, Jolif 1970, II, 884 *ad* 1178 b 4-5. Cf. Gigon 1969, 215: "Der Text sagt ποιήσει [1249 b 17], wobei es sich von selbst versteht, daß dieses Wort nicht gepreßt werden darf. Die richtige Auswahl der äußeren Güter wird die θεωρία natürlich nicht erzeugen, wohl aber sie ermöglichen. Ποιέιν ist nicht mehr als der Gegenbegriff zu κωλύειν (b 20). Sowohl der Überfluß wie auch der Mangel an den φύσει ἀγαθὰ können die θεωρία stören und verhindern."

⁴¹ Cf. *Rhet.* I, v, 1361 b 39-1362 a 12.

Aristotle is thus of the opinion that the perfect life depends to some extent on favourable external circumstances, and thus on chance. It may be added that the only way to eliminate chance from influencing our happiness is to adopt the view that external circumstances play no role at all in our happiness, that happiness depends exclusively on acting virtuously and having a good conscience, and therefore that we can be happy even when we are being tortured. This is the view that was adopted by the philosopher Antisthenes in the fourth century BC, by the Stoic school, and by Plotinus. The Christian view is also that it is more of a blessing to be poor than to be rich, and that one can be blessed when one is being persecuted. However, Aristotle was not willing to adopt this view and preferred to make happiness depend to some extent on possessing external prosperity, which in turn depends on chance. We may say, then, in regard to the contemporary debate, that the holy man, the man in search of the perfect way of life, may sell all his goods and give them to the poor, but that the ordinary person who strives to lead a good life will find much to agree with in Aristotle's view that a moderate amount of external goods are required for happiness.

It may be noted that chance in Aristotle's ethical works is different from chance in Aristotle's physical works. In the ethical works chance is responsible for all external goods and not just for exceptional cases. A person is born rich or poor, ugly or handsome, intelligent or stupid due to chance. Thus chance in regard to external goods in the ethical works means the random or that for which there is no explanation or just the way things are. However, external goods are merely conditions required for happiness and are not in themselves sources of happiness.

Aristotle tells us that the aim of life is happiness, and since Aristotle philosophers almost without exception have repeated the same thing, even Schopenhauer, the most pessimistic of philosophers.⁴² But if we look carefully at what Aristotle meant by happiness, we see that it is not what most people would call happiness, but rather the full development of a human being, the achievement of

⁴² For Kant's standpoint, cf. *Kritik der praktischen Vernunft* 238-9: "So fern nun Tugend und Glückseligkeit zusammen den Besitz des höchsten Guts in einer Person, hiebei aber auch Glückseligkeit, ganz genau in Proportion der Sittlichkeit (als Wert der Person und der Würdigkeit glücklich zu sein) ausgeteilt, das höchste Gut einer möglichen Welt ausmachen: so bedeutet dieses das Ganze, das vollendete Gute, worin doch Tugend immer, als Bedingung, das oberste Gut ist, weil es weiter keine Bedingung über sich hat, Glückseligkeit immer etwas, was dem, der sie besitzt, zwar angenehm, aber nicht für sich allein schlechterdings und in aller Rücksicht gut ist, sondern jederzeit das moralische gesetzmäßige Verhalten als Bedingung voraussetzt."

the greatest perfection which a person is capable of.⁴³ Thus all human beings seek to achieve their greatest degree of development and to stay in that condition for as long as possible. However, if we ask then the meaning of happiness for us, we discover that it is a feeling that we have when certain events take place, for example, if we pass an examination or become the parent of a child or have success of any kind, that is to say, it is a feeling we get when we understand that we are on the path to achieving our best possible condition. For this reason only human beings can be happy, as Aristotle points out, because only human beings have intellect and can understand that events contribute to their aim in life.⁴⁴ Animals can be contented, for example after a good dinner, but they cannot be happy.⁴⁵ Happiness, then, is a feeling and it would be strange if the aim of life was a mere feeling. Rather we should say that the aim of life is life itself in the best condition, and that happiness is a mere barometer of success in achieving this aim.

Aristotle also speaks of another kind of chance in his ethical works. Thus in his *Eudemian Ethics* Aristotle says that some people are not intelligent, but do the right thing at the right time for the right purpose.⁴⁶ According to Aristotle this leads to continual good fortune, that is to say, unexpected success in life. But these people are not really fortunate, says Aristotle, because chance or good fortune is something exceptional, whereas the source of that which occurs regularly or always in the same way is nature.⁴⁷ Thus someone who regularly has good fortune really does not have good fortune, but a good nature.⁴⁸ However, their good fortune is not due exclusively to nature. It is due to the attraction or final causality of God.⁴⁹ Thus good fortune is the side effect of the virtuous action of someone with a good nature who acts impulsively and irrationally under the influence of an intuition of the good or due to attraction by God.⁵⁰ Hence Aristotle calls it di-

⁴³ Thus Aristotle tells us that children cannot be happy, *NE* I, ix, 1100 a 1-3; *EE* II, i, 1219 b 5. Someone lacking external goods would not have had a perfectly happy life, cf. *NE* I, viii, 1099 b 2.

⁴⁴ *NE* X, viii, 1178 b 24-28; *EE* I, vii, 1217 a 26-28.

⁴⁵ *EE* I, vii, 1217 a 26-28.

⁴⁶ *EE* VIII, ii, 1247 a 13-23; 1247 b 24. Cf. Plat. *Meno* 99 c 7-9.

⁴⁷ *EE* VIII, ii, 1247 a 29-31.

⁴⁸ *EE* VIII, ii, 1247 b 18-28.

⁴⁹ *EE* VIII, ii, 20-22, 1248 a 22-29. For a detailed examination of this difficult passage, cf. Dudley 2012, 244.

⁵⁰ *EE* VIII, ii, 1248 a 15-1248 b 7 and 1247 b 33-38. Likewise *MM* II, viii, 8-9, 1207 a 35-1207 b 5. Cf. *MM* II, iii, 2, 1199 a 10-13 and *MM* I, xxxiv, 26, 1198 a 15-18.

vine good fortune.⁵¹ It is the unexpected side effect of the exercise of the virtues, which is the proper source of happiness.

We turn now to Aristotle's rejection of determinism, which is closely related to his study of chance.

4. Aristotle's rejection of determinism

In this section I shall deal firstly with Aristotle's rejection of determinism and then attempt to show the foundations of his belief in freedom. I shall argue that there are two foundations, namely the fact that the soul is a self-mover and the fact that indeterminism is a reality in the physical world.

The first reason why Aristotle rejects determinism is because of human free choice. We choose the means to our end voluntarily. Virtue and vice depend on ourselves (ἐφ' ἡμῶν), he tells us.⁵² Man is the source and begetter of his actions, as he is of his children, and the origins (ἀρχαί) of his actions are within himself.⁵³ Again, Aristotle writes in his *Eudemian Ethics*:

Hence it is clear that all actions (πράξεων) of which man is the first principle (ἀρχή) and controller (κύριος) may either happen or not happen, and that it depends on himself (ἐφ' αὐτῷ) for them to occur or not, as he controls (κύριός ἐστι) their existence or non-existence. But of things which it depends on himself (ἐφ' αὐτῷ) to do or not to do, he is himself the cause (αἴτιος), and what he is the cause (αἴτιος) of, depends on himself (ἐφ' αὐτῷ).⁵⁴

Thus it is clear that Aristotle held that human beings are free and that he rejected the notion that human beings are causally determined. Human beings must be free, he argues, because we praise and blame people and reward and punish them.⁵⁵ We do not blame and punish people if they have no choice and cannot act differently. Responsibility depends on freedom.

We can say, then, that Aristotle believed in human responsibility. However, his arguments in support of human freedom are not completely satisfactory, because they are *a priori*. He sets out from the fact that we praise and blame people and concludes that we must therefore be free. But that does not explain how man is free. The same may be said about Kant, who also held that man is free, but did not explain how this is so.

⁵¹ *EE* VIII, ii, 1248 b 4.

⁵² *NE* III, v, 1113 b 6-7.

⁵³ *NE* III, v, 1113 b 17-21; *Met.* E(VI), i, 1025 b 22-24.

⁵⁴ *EE* II, vi, 1223 a 4-9. Cf. also *GC* II, xi, 338 b 9-10.

⁵⁵ *NE* III, v, 1113 b 23-25.

We may say, then, that Aristotle in his ethical writings did not lay the foundation of freedom. But I shall attempt to show that this foundation can be found outside of his ethical writings. In order to understand why man is free for Aristotle we need to turn firstly to his *Physics*, where Aristotle points out that everything in nature has an internal principle of movement and of absence of movement, meaning that it has an internal principle of change and of retaining its identity.⁵⁶ Leaving aside Aristotle's inclusion of non-living things in his view of nature, we can say with Aristotle that living beings are not merely passive receivers of determining influences. Their specific aim or goal of survival in their best condition is not caused by any external (efficient) cause, but can only be due to an internal principle called the soul, as I have argued above. Thus the soul is a self-mover. Aristotle writes clearly in his ethical works that the first principle (ἀρχή) or source of free choice is internal, i.e. in the soul.⁵⁷ To this statement needs to be added, therefore, that the possibility of free, that is to say, uncaused, choice is related, firstly, to the fact that the soul is a self-mover. Secondly, in the case of human beings, the self-moving soul has an inbuilt faculty of intellect (νοῦς), which enables it to deliberate, to evaluate its possibilities, and to choose each time its end and the means to this end, thus to direct the self-moving soul without being determined.

Thus fundamentally, human beings are free, because they are not determined by exterior causes. They possess soul, which enables them to initiate actions themselves, and they possess intellect, which makes deliberation possible, which in turn makes possible the choice of the means to our end.

The credibility of human freedom depends, however, on a further standpoint closely related to Aristotle's investigation of chance, namely that indeterminism is a reality in the physical world. It would be surprising if human freedom were a unique exception in an otherwise determined world. Voltaire even held that it would be absurd.⁵⁸ Aristotle shows that the world is not determined from the unpredictability of the future. Everything that occurs does not happen in his opinion because of a chain of necessary causes. The chains of necessary causes are always interrupted at a certain stage by a free choice or by chance. In a famous passage in the sixth book of his *Metaphysics* he examines the case of a man who

⁵⁶ *Phys.* II, i, 192 b 13-14. Cf. also *Met.* Δ(V), iv, 1015 a 13-15.

⁵⁷ *NE* III, v, 1113 b 20-21, 1114 a 19. Cf. *EE* II, vi, 1223 a 16.

⁵⁸ Voltaire, *Le Philosophe Ignorant*, Ch. xiii, puts this view as follows: "En effet, il serait bien singulier que toute la nature, tous les astres obéissent à des lois éternelles, et qu'il y eût un petit animal haut de cinq pieds qui, au mépris de ces lois, pût agir toujours comme il lui plairait au seul gré de son caprice."

decided to eat a spicy meal.⁵⁹ As a result the man got thirsty. Therefore he decided to go out to the well. But beside the well there were robbers who murdered him. Aristotle asks the question whether the man had to be murdered and, if so, as from what point he was condemned. From Aristotle's point of view, the robbers are murderers. It is to be expected that one will be murdered if one falls into the hands of this kind of person. It is also to be expected that a man will go to the well if he gets thirsty. Of course, he would have stayed at home if he had known that the robbers were beside the well. But, as he did not know this, it would have been unthinkable for him to stay at home and suffer from thirst instead of going to the well. Hence logically he had to go to the well. It is also clear that as soon as he had eaten a spicy meal he had to be thirsty. But according to Aristotle we cannot trace the chain of causes back any further, as the man freely chose to have a spicy meal. He could have chosen to eat something different. Or possibly it was by chance that he had a spicy meal that day. Hence it is not possible to find a necessary cause why the man chose to eat spicy food or by chance had a spicy meal. The cause of the man's death was therefore his free choice to eat spicy food or the fact that by chance the spicy food was the first thing he saw when he opened his store cupboard that day. But as from the moment that the man ate the spicy food he was condemned to die.

Thus when we look back, we can say that the spicy meal on that day was fatal for the man, if we admit with Aristotle that every step in the chain of causes from that moment onwards was logical and therefore necessary. But no one can say that a man who is now in the middle of a spicy meal will be murdered because free choices and chance events can intervene at any stage.

It is striking that there is a tendency to interpret Aristotle as a determinist. This may be for ideological reasons or it may be that there is a tendency to think that man is determined by the world because the world is much bigger than man. If man were much bigger than the world, it is questionable whether there would be the same inclination to think he was determined by it. This tendency is seen in the well-known commentator D. Ross, for example, who holds that the unforeseeable is necessary, because it can be explained logically with hindsight.⁶⁰ For

⁵⁹ *Met.* E(VI), iii.

⁶⁰ Ross 1949, 77-8. Cf. also Ross 1936, 516 *ad* 196 b 10-17: "Aristotle is not claiming that there is any breach of necessity involved in such cases [sc. chance events]." Cf. Charles 1984, 47 n. 40: "Indeed Aristotle introduces such cases [sc. of chance events] to show that where there is apparently chance, there is in fact necessitation. Thus it is only *qua* seeker of W, that S's meeting T is not determined. If all that is required for the determinist thesis is that there is *some* description of the relevant processes under which the effect is determined, such cases are compatible with determinism..."

Aristotle, however, the unforeseeable is contingent, because the possibility of explanation (by means of causes) after the event does not imply necessity in advance.⁶¹ When a man decides to go to the market to attend a theatre performance, he may end up spending the day recovering a debt, because he happens to meet his debtor before reaching the theatre.⁶² There is no chain of rigorous causation leading to the event, as Ross claims. There is only a possibility of rational explanation after the event.

One might be tempted to agree with the English philosopher Hobbes that the cause of something is the combination of all the conditions that are sufficient to produce the effect.⁶³ However, it is important to recall that as long as there is no result, there cannot be a cause or set of causes. Something can always intervene to prevent an event taking place (even if this is so unlikely in some cases that one can neglect the possibility in one's calculations), and hence the anticipated cause of an event may turn out not to be a cause at all, if the event does not take place. As Aristotle points out, a sea-battle may or may not take place tomorrow.⁶⁴ A cause only becomes a cause after the event has taken place. Thus antecedent circumstances do not constitute a cause prior to the event, nor do they account for it. Again, after the event the cause given is the cause that corresponds to the explanation sought by the inquirer (or listener) at that time, and not the totality

⁶¹ Cf. *De Int.* ix, 19 a 7-19 b 4 and Dudley 2012, Ch. 1 (xi). Sorabji 1980, 32 writes aptly: "...if some of our decisions are not necessitated, it by no means follows that they are uncaused and inexplicable." Cf. *ibid.* xi: "...a cause is one of four kinds of *explanation*." *Ibid.* 40: "Aristotle's so-called four causes are best thought of as four modes of explanation..." Likewise, *ibid.* 10.

⁶² Cf. *GC* II, xi, 337 a 34-337 b 7, where Aristotle introduces a distinction between τὸ ἔσται (that which necessarily will be) and τὸ μέλλει (text Joachim)(that which is about to happen, but need not happen). He gives the example of a man who may not go for a walk, although he is now about to do so.

⁶³ *De Corpore* 9.5. Thus for Hobbes the cause of a fire is not just the lighting of a match. It is also oxygen, sulphur, dryness etc., which collectively are the cause. Hobbes is followed by Mill, *A System of Logic*...Bk. 3, Ch. V, §8, pp. 346-7: "The state of the whole universe at any instant, we believe to be the consequence of its state at the previous instant; insomuch that one who knew all the agents which exist at the present moment, their collocation in space, and all their properties, in other words, the laws of their agency, could predict the whole subsequent history of the universe..." Hobbes and Mill are followed by Sharples 1975, 269 n. 65: "But, surely, either the totality of antecedent circumstances, if they are all taken into account, does determine the result..." Likewise Ross 1936, 516 speaks of events as "necessitated by the totality of their conditions".

⁶⁴ *De Int.* ix, 19 a 30.

of antecedent circumstances.⁶⁵ Intellects are goal-orientated and therefore necessarily neglect all circumstances not relevant to their goals. Hence even if a mind could grasp the totality of antecedent circumstances of an event, it would refuse to do so due to its nature. Such a totality is, therefore, a projection of the intellect in search of a determinate explanation of what is inherently contingent.

Aristotle understood that man, in striving to stay alive (to exist and to survive) and in striving for his best condition (his best state), reorientates himself as he thinks best after every event (e.g. he recovers a debt although he had planned to go to the theatre). While man's ultimate goal – expressed in the vague and general term happiness – remains the same, the path he will take to reach it is contingent and unpredictable, because chosen freely, i.e. on the basis of personal evaluation, and because unforeseeable events (coincidences) continually influence the choiceworthiness of our course of action.

Aristotle holds the profound view that science is only of that which man notes to occur always or for the most part. There can accordingly never be a science of the coincidental, since the coincidental is the exception to the rule and therefore can never be predicted. Aristotle's view may be reformulated as follows. Science is an instrument useful to man for the achievement of his aim in life, and its usefulness is as an instrument of prediction. The reason for *explaining* coincidences with hindsight is the attempt to reduce them to a science in order to attempt (in vain) to render other coincidences predictable in the future. As prediction of the future is a major concern for man in ensuring his survival, it is most uncomfortable for man to have to face the fact that the future is inherently unpredictable.

It may be said, then, that Aristotle not only was not a determinist, but that he provided an explanation for the inadequacy of determinism. He argued profoundly not only that human free choices are not the only exception in an otherwise determined world, but that all events on earth are in the final analysis contingent, since they all go back to a contingent starting-point. This contingent starting-point can be a free choice or an accident or chance, which can be based on both. Science is only possible to the extent that accidental causes can be excluded from predictions. The scope of science is, therefore, very limited. Science is dependent on the reduction of events to fundamental or *per se* causes. Howev-

⁶⁵ Sharples (1987, 207) rightly points out: "We do not normally regard all the necessary conditions for the occurrence of an event as its 'causes', and we do not normally regard an event as insufficiently explained if we have not listed conditions which are jointly sufficient to explain why that outcome occurred rather than any other. What is acceptable as an explanation depends on the context in which an explanation is requested..."

er, *per se* causes are not sufficient to account for events. Events are, therefore, contingent.

Turning to the contemporary debate: for Aristotle it is not legitimate to view the condition of the world as the outcome of the interaction of chains of necessary causes, as many present-day scientists and philosophers would hold. For Aristotle the human intellect can only trace back one chain of causes at a time, and will always have to stop the process when it reaches a free choice or an accidental cause, both of which introduce contingency into chains of causes, since the effect of free choices and accidents on the course of events is inherently unpredictable. While the intellect is tracing one chain of causes, the outcome or final member of any other relevant chain of causes has the status of an accident in relation to the chain of causes under examination. Thus Aristotle's rejection of determinism due to unusual accidents is based on the working of the intellect in tracing individual chains of causes. We may say, then, that Aristotle's objection to the determinist standpoint, apart from the reality of human freedom, would have to be that the vision of "the world" as "the outcome of the interaction of chains of necessary causes" is an invalid mental construction, since it does not take account of accidents. The reality of accidents and of accidental causes was seen above to be fundamental to the reality of chance events.

Conclusion

Aristotle's concept of chance is without any doubt the most complex and the most profound in the whole history of philosophy. In conclusion I would like to point out that Aristotle's view of chance lies half way between that of Democritus and that of Plato. For Democritus chance is used as an explanation when in fact there is no real explanation. For Plato, on the other hand, chance is used in cases where the real cause is in fact divine providence. Aristotle is unwilling to accept these views. Instead he systematically examines the term and shows that it has unexpected and remarkable implications of the greatest importance, and it is some of these that I have tried to elucidate in this article.

REFERENCES

- Burnet, J. (1900) *The Ethics of Aristotle, Edited with an Introduction and Notes*. London: Methuen.
- Charles, D. (1984) *Aristotle's Philosophy of Action*. London: Duckworth.
- Charlton, W. (1970, reprinted with new material 1992) *Aristotle's Physics, Books I and II. Translated with Introduction and Notes*. Oxford: Clarendon Press.
- Cooper, J. M. (1987) "Contemplation and Happiness: A Reconsideration," *Synthese* 72, 187-216.
- Dudley, J. (2012) *Aristotle's Concept of Chance: Accidents, Cause, Necessity and Determinism*. New York: State University of New York Press.
- Dudley, J. (1995) "Das betrachtende Leben (bios theoretikos) bei Platon und Aristoteles: ein kritischer Ansatz," *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religions-Philosophie* 37, 20-40.
- Dudley, J. (1999) *Dio e Contemplazione in Aristotele, Il Fondamento Metafisico dell' 'Etica Nicomachea*, Introduzione di Giovanni Reale, Traduzione di Giovanni Reale con la collaborazione di Vincenzo Cicero. Milan: Vita e Pensiero.
- Dudley, J. (1982) "La contemplation (θεωρία) humaine selon Aristote," *Revue Philosophique de Louvain* 80, 387-413.
- von Fragstein, A. (1974) *Studien zur Ethik des Aristoteles*. Amsterdam: Grüner.
- Freeland, C. A. (1991) "Accidental Causes and Real Explanations," in L. Judson, ed. *Aristotle's Physics: A Collection of Essays*. Oxford: Clarendon Press, 49-72.
- Gauthier, R-A.; Jolif, J.Y. (1970²) *Aristote, L'Ethique à Nicomaque, Introduction, Traduction et Commentaire*, 4 vols. Louvain / Paris: Béatrice Nauwelaerts.
- Gigon, O. (1969) "Zwei Interpretationen zur Eudemischen Ethik des Aristoteles," *Museum Helveticum* 26, 204-16.
- Heineman, R. (1988) "Eudaimonia and Self-Sufficiency in the Nicomachean Ethics," *Phronesis* 38, 31-53.
- Hobbes, T. (1655) *De corpore*, in *The English Works of Thomas Hobbes*, vol. 1, ed. W. Molesworth. London: John Bohn, 1839.
- Hocutt, M. (1974) "Aristotle's Four Because," *Philosophy* 49, 385-399.
- Kant, I. (1975/83) *Werke, in Sechs Bänden*, ed. Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Mill, J. S. (1973-4) *A System of Logic Ratiocinative and Inductive, Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation*, ed. J. M. Robson, 2 vols., Toronto: University of Toronto Press.
- Purinton, J. S. (1998) "Aristotle's Definition of Happiness (NE 1.7, 1098 a 16-18)," *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 16, 259-297.
- Ross, W. D. (1949⁵) *Aristotle*. London: Methuen.
- Ross, W. D. (1936) *Aristotle's Physics. A Revised Text with Introduction and Commentary*. Oxford: Clarendon Press.
- Sedley, D. (1991) "Is Aristotle's Teleology Anthropocentric?" *Phronesis* 36, 179-196.
- Sharples, R. W. (1975) "Aristotelian and Stoic Conceptions of Necessity in the *De Fato* of Alexander of Aphrodisias," *Phronesis* 20, 247-274.

- Sharples, R.W. (1987) "Could Alexander (Follower of Aristotle) Have Done Better? A Response to Professor Frede and Others," *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 5, 197-216.
- Sorabji, R. (1980) *Necessity, Cause and Blame, Perspectives on Aristotle's Theory*. New York: Cornell University Press.
- Voltaire, *Œuvres Complètes*, 13 vols. Paris, 1869.
- von Wilamowitz-Moellendorff, U. (1931-2) *Der Glaube der Hellenen*. Bd. I-II. Berlin: Weidmann.

ARISTOTELIAN *NATURAL PROBLEMS* AND IMPERIAL CULTURE: SELECTIVE READINGS

MICHEL MEEUSEN
King's College, London
michiel.meeusen@kcl.ac.uk

ABSTRACT. The *Natural Problems*, attributed to Aristotle (but probably only partially authentic), have gained much scholarly attention in the last decades, yet a systematic study of how the collection circulated in the Graeco-Roman Empire remains a blind spot in contemporary scholarship. Indeed, the Imperial Era is a seminal period for the history of the text, not just as a conduit between Aristotle and the Middle Ages – which in itself is essential for explaining the subsequent Arabic and Latin uptake of the *Problems* more clearly – but also for the wealth of sources and testimonies it offers about the collection's ancient readership and concrete use. The evidence shows that the collection sparked much debate among a range of ancient philosophers, doctors, sophists and scholars, both Greeks and Romans. This paper provides a selection of readings representative of the different socio-intellectual milieus in which the *Problems* circulated and the different agendas that it served.

KEYWORDS: Aristotle, *Natural Problems*, reception, Graeco-Roman Empire.

1. The Aristotelian *Natural Problems*, its origins and success

The *Natural Problems* (*Problemata Physica*) is the third largest work in the *corpus Aristotelicum*, yet at the same time it is one of the least studied. This is unfortunate, because the collection “has much to tell us about the specific nature of philosophical and scientific inquiry in the Lyceum during Aristotle's life and especially in the years following his death” (as Robert Mayhew has recently put it).¹ Nothing is known with great certainty about the authorship of the collection as

¹ Mayhew 2015a, vii. See also Id. 2011, I, xxiv: “But if this work receives the scholarly attention given to the rest of the *corpus Aristotelicum*, I believe it has much to tell us about the nature of intellectual activity in the Lyceum, especially after Aristotle.”

we have it today (in 38 thematic ‘books’). It is accepted that Aristotle initiated the work by authoring an unknown number of chapters in it,² but most of the content should be ascribed to his acolytes in the Lyceum.³ As such, the uncertainty about the historical authorship, far from being a mere scholarly issue, may hint at the popularity of the genre of natural problems in a large and largely anonymous scientific community in Aristotle’s school.⁴

Scholars nowadays acknowledge that the *Problems* do not necessarily have to be by Aristotle to be generally Aristotelian.⁵ By finding its origin in the Lyceum, the collection is firmly built around Aristotle’s concept of philosophical knowledge as causal knowledge, applied to the study of concrete natural phenomena and their material-mechanical causes – remarkably enough, though, teleological causality is generally absent.⁶ The collection deals with a wide range of particular – and often very peculiar – difficulties in the broad field of ancient Greek ‘physics’, thus straddling a large variety of questions pertaining to ancient medicine, physiology, botany, meteorology, astronomy, music, etc., but also including problems relating to ethics and even justice (*Pr.* 27-30). The collection covers over nine hundred problem chapters, many of which demonstrate a specific link with Aristotle’s authentic texts by creatively casting them in a question-

² Aristotle sporadically refers to his *Problems* throughout his writings: see *Mete.* 2, 6, 363a24 (cf. also 4, 3, 381b13); *Somn. vig.* 2, 456a29; *Iuv.* 5, 470a18; *PA* 3, 15, 676a18; *GA* 2, 8, 747b5; 4, 4, 772b11; 4, 7, 775b37.

³ This explains the obvious correspondences with Aristotle’s authentic writings, but it may also account for the direct conflicts and inconsistencies with Aristotelian dogma at times, since especially in its early stages the genre of natural problems was very much science in the making (see Meeusen forthcoming a). The same is true for the abundance of repeated problems that are sometimes solved differently (see already Prantl 1852; Richter 1885; Forster 1928).

⁴ The debate about the collection’s authorship and authenticity dates back to Medieval scholarship. See Williams 1995, 45.

⁵ Cf. the titles in Centrone 2011 and Mayhew 2015a.

⁶ But see Stoyles 2015 for some noteworthy exceptions. Flashar 1962, 329-330 speaks of the “Materialismus” and the “materialistische Tendenz” of the *Problems*. Fortenbaugh 2014, 80-81, at n. 38 warns that: “While the phrase διὰ τί may suggest Aristotle’s efficient cause, it can be used widely to cover all four Aristotelian causes. See, e.g., *Physics* 2.3 194b19, where Aristotle uses the phrase in introducing his four kinds of cause. For a clear example of inclusive usage in the pseudo-Aristotelian *Problems*, see 4.15. The chapter begins with the question “Why, διὰ τί, is sexual activity most pleasant,” after which two possibilities are advanced: “Is it so for living creatures out of necessity, ἐξ ἀνάγκης, or for the sake of something, ἐνεκά τινος?” (878b1-2).”

and-answer format, while also blending in traditional and novel ideas (especially Hippocratic and Theophrastean).⁷

What makes the *Problems* a unique source of ancient scientific learning is that it, indeed, originated from dialectical debates in Aristotle's closed intellectual circle (the Lyceum) but became immensely popular far beyond Aristotle's educational context in the times to follow. It left a lasting legacy both in learned and popular cultures from Antiquity up to the Modern Era, and became highly influential even beyond the geographical boundaries of the Occident in the form of Syriac, Arabic and Hebrew translations. A comprehensive analysis of how the *Problems* circulated in different historical settings, from the time of its creation up to its demise, offers a fascinating, kaleidoscopic perspective on the shifting socio-intellectual value of a very influential, but largely forgotten genre of natural scientific learning that played a prominent role, for over two millennia, in the study and understanding of nature and its phenomena.⁸

2. *Natural Problems* in circulation: scope and method

They have gained more scholarly attention in the last decades than ever before, especially in the fields of ancient philosophy and Medieval and Renaissance studies.⁹ Thus far, no comprehensive study has been undertaken of the collection's global history, though. Most glaringly (and more feasibly perhaps), a systematic study of how the *Problems* circulated in the Roman Empire – that is the timespan between the revival of Aristotelianism in the first century BC and the Middle Ages – remains a blind spot in contemporary scholarship. The main objective of this study, therefore, will be to cross this scholarly divide and to provide a concise and

⁷ Exemplary for how the *Problems* creatively recycle Aristotle's authentic works is the famous chapter on melancholy (*Pr.* 30, 1), analyzed by van der Eijk 1990, who shows that the author of this chapter was clearly familiar with Aristotle's scattered remarks on melancholy and perhaps intended to systematise them.

⁸ Louis 1991-1994, I, xxxiv is right that: "Dès l'antiquité, en effet, la collection des *Problèmes* a été l'une des oeuvres les plus lues d'Aristote."

⁹ This resulted, most prominently, in the publication of a new English translation (Mayhew 2011, I-II) and two edited collections of essays covering a wide variety of topics dealing with the collection's philosophical-medical background (Centrone 2011; Mayhew 2015a). Generally useful for the text's later history are Blair 1999 and the contributions in De Leemans – Goyens 2006 (with a selected bibliography at 295-317). See also esp. Lawn 1963, Filius 1999 and Cadden 2013. Although selective, these studies demonstrate the particularly rich and variegated nature of the *Problems'* reception in the Middle Ages and the Renaissance. For a general introduction and bibliography to the collection and its *longue durée*, see Flashar 1962, 295-384, Louis 1991-1994, I, vii-xxxv, Bertier – Filius 2003.

preliminary overview of how the *Problems* were received in the first centuries of the Roman Empire. Marengi rightly speaks of this period (and especially of the second century AD) as “*l’aurea aetas dei Problemi*”.¹⁰ This paper will provide a selection of readings that are representative of the different socio-intellectual milieus in which the *Problems* circulated and the different agendas that it served (medical, philosophical, scholarly, sophistic, etc.).

The Imperial Era is a seminal period for the history of the *Problems*, not just as a conduit between Aristotle and the Middle Ages – which in itself is essential for explaining the subsequent Arabic and Latin uptake of the collection more clearly – but also for the wealth of sources and testimonies it offers about the collection’s ancient readership and concrete use. As noted, it will be of particular interest for us to examine which intellectual traditions outside of the Lyceum interfered in the text’s circulation process in the time of the Roman Empire. Methodologically, this examination will depart from the view that readers play a prominent role in validating scientific knowledge: after all, it are they who will (or will not) attribute authority to the author’s scientific claims and arguments by accepting, developing, re-using, transforming, interpreting, modernizing, misunderstanding, forging, criticizing, rejecting or even ridiculing them – always in agreement with specific intellectual and societal situations.

In the Aristotelian *Problems*, the reader’s own inquisitiveness is triggered at a discursive level by the inquisitive organisation of the problem chapters and their question-and-answer set-up, where questions are typically introduced with “Why?” (Διὰ τί) and solved in a non-assertoric, interrogative way, viz. by means of a compound question, “Is it because X? Or because Y?” (πότερον [...]; ἢ [...]). By means of this virtual dialogue, the intended reader is invited to participate in the debate and to look for alternative explanations or by selecting the most convincing one, in case more than one solution is offered. This is probably a relic of the collection’s educational backdrop, as originating from the research context of Aristotle’s Lyceum, where the genre must have fostered much dialectical debate of specific scientific topics (as we saw).¹¹ The dynamic nature of the genre is also manifested at a macro-structural level, more precisely in its open-ended organisation, where not only novel answers could be added, but also new problems could be raised *ad libitum*. This has been ascribed to the ‘encyclopaedic’ nature of the problem genre that sets no formal limits to the author’s inquisitiveness and, thus,

¹⁰ Marengi 1961, 40.

¹¹ On the didactic role of the Aristotelian *Problems*, see, e.g., Jacob 2004, 40-48. On the genre’s dialogical nature, Oikonomopoulou 2013a.

promotes structural increase.¹² As we will see in this paper, this dynamic nature of the *Problems* will play an important role in the later history of the text.

3. Education and performance: between seriousness and play

A remarkable passage to start with is found in the first book of Athenaeus' *Deipnosophists*, where we read that Matreas, an itinerant showman from Alexandria,¹³ wrote parodies of Aristotle's *Aporiai* and read them in public (1, 19de: ἐποίησε δ' οὗτος καὶ παρὰ τὰς Ἀριστοτέλους ἀπορίας καὶ ἀνεγίγνωσκε δημοσίᾳ). The questions Matreas raised are quite humoristic, indeed, and they clearly have the peculiar style of the *Problems*, as is marked by their paradoxical character:¹⁴ "Why does the sun sink but not dive?", "Why do sponges soak up wine but not get drunk?", "How can accounts be reconciled, if they don't argue with one another?"¹⁵ Athenaeus does not say anything about the kind of answers Matreas gave to these problems (if any), but he does note that the man "inspired admiration among both Greeks and Romans" (ἐθαυμάζετο δὲ παρ' Ἑλλησι καὶ Ῥωμαίοις). It remains unclear which kind of audiences Matreas precisely addressed, though – that is, what Athenaeus means with the adverb δημοσίᾳ. Are we dealing with public addresses to generally educated laymen (πεπαιδευμένοι), or should we think of more expert philosophical milieus? Considering Matreas' profession, the first option seems more plausible. In any case, the type of admiration (ἐθαυμάζετο) he inspired among his audiences is not the one that engenders philosophy.

If anything, Matreas' parodies provoke laughter and scoff – albeit erudite laughter and scoff. Presumably his audience had at least a preliminary notion of the Aristotelian genre of natural problems; otherwise they would probably not have grasped the travesty. And therefore the passage demonstrates (at least implicitly) how popular the genre had become in his time.¹⁶ As such, Matreas' persi-

¹² Cf. Oikonomopoulou 2013b (on the 'encyclopaedism' of Plutarch's corpus of *quaestiones*).

¹³ The Suda lemma on Ματρέας describes him as a λαοπλάνος (LSJ: "misleader of the people"), instead of Athenaeus' πλάνος (LSJ: "vagabond, impostor"). He enigmatically said that he was raising a beast that devoured itself (probably an octopus).

¹⁴ On the paradoxical nature and formulation of the *Problems*, see Flashar 1962, 299 and 342-343. Apollonius the paradoxographer (second century BC) references the *Problems* frequently: *Mir.* 7 (~ *Pr.* 21, 24; 38, 10); 9 (= fr. 234 Rose); 21 (= fr. 230 Rose); 22 (~ *Pr.* 10, 44); 23 (= fr. 219 Rose ~ *Pr.* 38, 7); 28 (= fr. 237 Rose); 37 (~ *Pr.* 13, 10); 42 (= fr. 239 Rose); 45 (= fr. 228 Rose); 51 (= fr. 232 Rose).

¹⁵ For text and commentary, see Olson 2006-2012, I, 108, n. 148.

¹⁶ Unfortunately, Matreas' *floruit* is unknown. But this does not detract from the humoristic effect his questions must have had on Athenaeus and his Imperial readers.

flage hints at a rather playful opposition against the established reputation and authority of the genre of natural problems in philosophical milieus, where they provided suitable topics for debate. The passage is also significant for the performative nature of the natural problem genre, as it nicely illustrates how such problems lent themselves rather well for frivolous rhetorical performances and for humoristic adaptations of their often peculiar style and content.

In intellectual circles, however, like Plutarch's, such problems were taken rather *au sérieux* – at least within the limits of the 'spoudogelastic' intellectual discussions held at dinner parties and symposia. In line with convivial decorum, these discussions mediated between seriousness and play (σπουδή – παιδιά).¹⁷ But natural problems also provided useful topics for debate in Plutarch's philosophical school in Chaeronea, where they formed an integral part of his natural philosophical curriculum.¹⁸ Even though these discussions are very much tongue in cheek at points, they never turn to plain derision (take, for instance, *Quaest. conv.* 3, 3: "Why are women least liable to drunkenness but old men most quickly?"; *Quaest. nat.* 36: "Why are bees quicker to sting people who have just committed adultery?").

In one of his *Table Talk* (*Quaest. conv.* 8, 10), Plutarch writes that his Roman friend and patron, L. Mestrius Florus, obtained a copy of Aristotle's *Problems* that had been brought to Thermopylae, and shared it with his friends for discussion during daytime strolls (the so-called *peripatos*).¹⁹ Plutarch writes that one such problem came up one way or another (οὐκ οἶδ' ὅπως) at a dinner party: "Why are dreams particularly unreliable in the fall months?". We read that Aristotle had already solved the problem (it cannot be traced in the extant collection, though:

¹⁷ On the aspect of play in Plutarch's *Table Talk*, see Frazier 1998. The notion of σπουδογέλοιον is nowhere expressed with this precise term in the *Table Talk*. Yet, in several passages Plutarch does emphatically call for a healthy balance between seriousness and play, which he connects with sympotic protocol. See, e.g., *Quaest. conv.* 1, 4, 621DE (ἔστι γὰρ καὶ γέλωτι χρῆσθαι πρὸς πολλὰ τῶν ὠφελίμων καὶ σπουδῆν ἠδεῖαν παρασχεῖν); 2, 1, 629F (οὐ γὰρ τι μικρόν [...] τῆς ὀμιλητικῆς μόριον ἢ περὶ τὰς ἐρωτήσεις καὶ τὰς παιδιάς τοῦ ἐμμελοῦς ἐπιστήμη καὶ τήρησις); 6, *praef.*, 686D (τὰ δὲ φιλοσοφηθέντα μετὰ παιδιάς σπουδάζοντες εἰς γραφὴν ἀπετίθεντο). Intellectual entertainment and instruction were important aspects of the symposium: see, e.g., Roskam 2009. For the notion of σπουδογέλοιον in ancient Greek literature more generally, see Arnould 1990, 113-122.

¹⁸ On the educational backdrop of Plutarch's *Causes of Natural Phenomena*, a collection of around 40 natural problems modeled after the Aristotelian *Problems*, see Meeusen 2017, 187-233.

¹⁹ A witty allusion both to Aristotle's ambulant teaching method and to the name of his followers, the Peripatetics.

see fr. 242 Rose). Aristotle explained, so Plutarch writes, that fresh fruit and grain, at the time of harvest, produce much unruly breath (*πνεῦμα*) in the body, which causes bad dreams. Plutarch's peers do not simply accept Aristotle's theory but take it as a starting point for further debate by adding alternative explanations.

Plutarch more often draws from the Aristotelian *Problems* in his own natural problems.²⁰ Yet, the passage at hand provides exceptional detail about the collection's availability in Graeco-Roman times. It nicely illustrates how the collection passed from hand to hand and from mouth to mouth, showing how it circulated – physically – in the Mediterranean region and provided much *gefundenes Fressen* for intellectual debate in networks of highly educated individuals. Clearly, the *Problems* were not conceived of by Plutarch and his peers as a static text but a dynamic one that was open to further development and adaptation. Aristotle's authority is not simply accepted by them but provides a useful starting point for further debate. That is probably why in the introductory paragraph to the passage at hand Plutarch stresses, in a very programmatic way and with a quote from Aristotle himself, that “all-round education produces many starting points” (fr. 62 Rose: τὴν πολυμάθειαν πολλὰς ἀρχὰς ποιεῖν). Accordingly, at numerous instances, Plutarch, underlines the novelty of the explanations he records and the conceptual creativity (*εὐρησιλογία*) that this type of discussion involves.²¹

What is also important is that Florus is described in the *Table Talk* passage as a person “filled with questions himself, as is natural for a philosophical spirit” (*αὐτός τε πολλῶν ἀποριῶν, ὅπερ εἰώθασι πάσχειν ἐπιεικῶς αἱ φιλόσοφοι φύσεις, ὑπεπίμπλατο*). This, I believe, is an allusion to Plutarch's own aporetic method in philosophy, which he considers a continuous and open-ended pursuit of the truth.²² In his capacity as a Platonic philosopher and a sympathizer of Academic Scepticism, Plutarch especially appreciated the inquisitive approach of the genre of natural problems, where explanations are typically phrased interrogatively rather than assertively (as we saw). By emphasising its search for plausible explanations and potential alternative ones, Plutarch aimed to reconfigure the Aristotelian genre within an essentially Platonic framework. This ties in closely with the Academic *ἐποχή* he advocates in natural scientific matters (cf. *De prim. frig.* 955C), and, more broadly, with his Platonic view of the world, as inspired, by the *εἰκῶς μῦθος* of the *Timaeus*.²³ As such, it was not so much the research in itself of enigmatic natural phenomena that appealed to Plutarch, but rather the method employed in addressing them.

²⁰ See Meeusen 2016.

²¹ See Meeusen 2012.

²² See Opsomer 1998.

²³ For further detail, see Kechagia 2011 and Meeusen 2014 and 2015.

What seems to be very different between Plutarch's natural problems and those ascribed to Aristotle, then, is the epistemological fundament on which their natural scientific research is based. Plutarch postpones final judgement, since he, in line with Platonic-Academic theory, refuses to put much confidence in knowledge deriving from sensory data, whereas Aristotle's avoidance of argumentative conclusiveness was more practically motivated, aiming to foster further research and debate of specific scientific topics in the Lyceum context. In the end, Aristotle put much more trust in the feasibility of natural science than Plutarch, as a faithful Platonist, ever did.

Another source to illustrate the popularity of the *Problems* with the educated elite of the Imperial Era is found in the *Attic Nights* of Aulus Gellius.²⁴ In this work, Gellius aims to demonstrate his eminent scholarly talent and all-round education by offering a compilation of reading notes and anecdotes from his student years, famously composed during the cold Athenian winter nights. Gellius has a deep fascination with books and bookish knowledge: as a Roman scholar he was particularly fond of quoting Greek texts and terms, thus proving his culture and wide reading to his own readers. Aristotle is frequently cited in the *Attic Nights*.²⁵ The greatest number of quotations comes from the *Problems*, which Gellius at one point praises for its charm, as being "most delightful and filled with choice knowledge of all kinds" (*NA* 19, 4, 1: *lepidissimi et elegantiarum omnigenus referti*). He excerpts, paraphrases, and translates several chapters from the *Problems*,²⁶ but, remarkably enough, most of his borrowings have specific ethical rather than strictly physical interests, which seems to support the critique of Holford-Strevens that natural science was "not beneath his cognizance but above his head".²⁷

²⁴ For a short overview of Gellius' quotes from the *Problems*, see Forster 1928, 164; Maronghi 1961, 40-43.

²⁵ For Gellius' acquaintance with Aristotle and the Peripatetics, see Holford-Strevens 2005, 270-272.

²⁶ Gellius says that he, indeed, "made excerpts" from the *Problems* (*NA* 2, 30, 11: *cum Aristotelis libros Problematorum praecerperemus, notavi [...]*; cf. *Pr.* 26, 37).

²⁷ Holford-Strevens 2005, 261. We come across problems on the psychological effects of music in battle (*NA* 1, 11, 17-19), on sensual pleasure (*NA* 19, 2, 5), on micturition due to fear (*NA* 19, 4, 1), on the luxury of ψυχροποσία (*NA* 19, 5, 9), on colour change due to fear and shame (*NA* 19, 6, 1), on ill-tempered stagefolk (*NA* 20, 4, 4). There is an exclusive interest in physical matters in the references to the *Problems* in *NA* 2, 30, 11 (on the effect of winds on the colour of the sea), and *NA* 3, 6, 1 (on the wonderful strength and nature of the palm-tree).

In one passage, Gellius reports about his retreat to the country-place of a (rich) friend in Tibur, being accompanied by some of his companions and fellow students (*NA* 19, 5). Since it is the hottest season of the year, the group takes great delight in the luxury of drinking water made of melted snow. One of the companions, a Peripatetic philosopher and devotee of Aristotle (*vir bonus ex peripatetica disciplina bene doctus et Aristotelis unice studiosissimus*), repeatedly dissuades them from drinking this water, since it is unwholesome for humans and causes diseases. The Peripatetic cites the authority of noble physicians (*auctoritates nobilium medicorum*) and in particular of Aristotle, but his plea is not heard by his fellows. Remarkably enough, Gellius himself only takes the words of the Peripatetic fellow for granted once he has read the explanation for the problem in the book itself. The Peripatetic goes to the library of Tibur – then located in the temple of Hercules and well supplied with books, so we read – to fetch a volume by Aristotle, where the explanation is found. “At least believe the words of this wisest of men and cease to ruin your health”, he says (*‘huius saltem’ inquit ‘sapientissimi uiri uerbis credite ac desinite ualitudinem uestram profligare.’*).²⁸ In short, the explanation goes that the lightest and most wholesome part evaporates from water when it congeals so that what remains is less clean and less wholesome. Gellius paraphrases the explanation in Latin and quotes the Aristotelian problem in Greek (= fr. 214 Rose). In so doing he cannot resist to add that the Greeks call ‘clear ice’ κρύσταλλον.²⁹

The passage at hand shows that Aristotle’s authority surely means a lot to Gellius, but, remarkably enough, he is willing to accept it only once he has seen it confirmed in writing, a point that underscores the value that he, as a scholar, ascribes to the written word (*NA* 19, 5, 10: *Hoc ubi legimus, placuit honorem doctissimo uiro haberi Aristoteli*). Arguably, Gellius in this passage tries to self-fashion himself (via his literary alter-ego) not just as an expert in Greek language and literature but also as an intellectual interested in the natural world immediately around him or at least the literature devoted to it.³⁰ At any rate, he does not accept philosophical authority blindly but only when it is based on stable grounds,

²⁸ The impromptu visit to the library may serve to illustrate the work’s wide publication, yet Gellius’ qualification of the library as being “well-stocked” (*satis commode instructa libris*) can work both ways. In *NA* 9, 14, 3, Gellius reports that he had consulted a work by Claudius Quadrigarius in the same library.

²⁹ For Gellius’ engagement with Greek language, see Holford-Strevens 2005, 226-232.

³⁰ The custom of ψυχροποσία was, in fact, a cherished topic of critique among ancient philosophers. Cf., e.g., Plin., *HN* 19, 54-55, Sen., *NQ* 4, 13, 4-5, *Ep.* 78, 23, Plut., *Quaest. conv.* 6, 4, 690B. Patients suffering from inflammations should abstain from cold drinks: Gal., *HVA* 306, 22 (= 15, 802 Kühn), cf. *MM* 9, 5 (10, 622 Kühn).

in this case Aristotle's authoritative writings. The fact, moreover, that the *Problems* are consulted for their practical, medical knowledge (where Aristotle is mentioned along with noble physicians), hints at the collection's medical interests and applicability. The work was, indeed, popular with ancient doctors and it had a rich, albeit relatively neglected, reception in medical literature (to which we will turn later).

What passages like these demonstrate is that the Aristotelian *Problems* were read and discussed in group, and were meant to stimulate further contemplation of philosophical topics, both practical and theoretical. As such we are dealing with a versatile text, particularly useful in educational community contexts. Unlike Plutarch, however, Gellius was more a man of the written word; as a scholar, he was primarily concerned with the static authority of the text and lets it speak for itself.³¹ As such, the *Problems* lose their scientific relevance and dynamism, thus gradually being reduced to the status of genuine literature.

Not every ancient author appreciated the genre of natural problems as much as others did.³² According to Seneca, most notably, there is not much use to solving natural problems. His criticism is framed in a rejection of all round learning, where he agrees with the Cynic Demetrius that such problems (e.g., concerning the ocean tides, optical illusions, twin births etc.) provide only useless knowledge. It is for this reason that Seneca, in *Ben.* 7, 1, 7, includes them among the "leisurely delights" (*oblectamenta otii*), which only bring "polish, not strength" (*cultum, non rubor*) to the powers of the mind. In fact, he considers the genre of problems more generally as "useless furniture of learning" (*Ep.* 88, 36: *supervacua litterarum suppellectile*),³³ and even speaks of it as a "Greek disease" (*Brev. vit.* 13, 2: *Graecorum iste morbus fuit quaerere [...]*). This criticism can be put in perspective by adding that the right study of natural phenomena has significant moral implications for Seneca, in that it aims to provide, what Gareth Williams has recently called, a

³¹ At any rate, in the passage about ψυχροποσία, he does not explain on which terms his companions "made truces" (*indutias ... factitabant*) with drinking ice water.

³² Cf., e.g., Gell., *NA* 13, 7: *Sed ea omnia cum captiones esse quidam futiles atque inanes dicerent, 'nolite' inquit Taurus 'haec quasi nugarum aliquem ludum aspernari. [...]*'.

³³ He says this of the four thousand books of Didymus the scholar on literary problems, in which the author investigates what was "Homer's birthplace, who was really the mother of Aeneas, whether Anacreon was more of a rake or more of a drunkard, whether Sappho was a bad lot". The passage from *De Brevitate Vitae* (13, 1-3) gives these examples: "what number of rowers Ulysses had, whether the *Iliad* or the *Odyssey* was written first, whether moreover they belong to the same author, and various other matters of this stamp, which, if you keep them to yourself, in no way pleasure your secret soul, and, if you publish them, make you seem more of a bore than a scholar".

‘cosmic viewpoint’ for his ethical philosophy.³⁴ Indeed, in his *Natural Questions*, Seneca frequently incorporates a strand of ethical paraenesis in his scientific discourse, so that the text is lifted to a moralizing echelon. As such, his study of nature rises far above the main material-mechanical approach of the Aristotelian *Problems*.³⁵

When compared to Seneca’s overtly moralizing goals, the genre of natural problems serves a relatively modest purpose. Their inquisitive approach and piecemeal structure clearly indicate that they were intended to attach further particulars to the universals of science as developed in more systematic treatises (mainly Aristotle’s).³⁶ However, as we already saw (in Plutarch’s case), the genre was appreciated not just for its playfully digressive contents but also for its methodological merits and inquisitive approach. As we will see in the next section, and as was already highlighted before, the genre provided a useful tool for scientific research not only among (natural) philosophers, but also among imperial medical authors.

4. Aristotelian *Problems* and Imperial Medicine

Traces of the genre of natural problems can already be found in the Hippocratic writings.³⁷ Aristotle was probably acquainted with a number of these writings, as his biological treatises indicate.³⁸ The link between Aristotelian natural philosophy and ancient medical theory is also present in the Aristotelian *Problems*, esp. in the first book (entitled ὄσα λατρικά). It has been shown that the author here repeatedly draws from Hippocratic writings (esp. *On Airs, Waters, Places*),

³⁴ Williams 2012. Cf., e.g., *NQ* 3, *praef.* 18.

³⁵ Seneca formulates questions only on occasion: see, e.g., *NQ* 2, 58; 3, 11; 16; 20. But the explanations to these questions are phrased assertorically (instead of interrogatively), and there is not much place for an enumeration of several plausible explanations. Yet, by incorporating these questions Seneca (at least implicitly) acknowledges that they deserve further consideration and have their place in scientific literature.

³⁶ The wording is Blair’s (1999, 175): “*Problemata* are one of the ways of attaching particulars to the universals of *scientia* developed in systematic treatises, through commonsensical but often sophisticated reasoning.”

³⁷ See, e.g., *De diaet. in morb. ac.* 7 (3, 5-14 Littré) and *Epid.* 6, 2, 5 (5, 278-280 Littré); esp. in *Epid.* 2, 4 en 6. Cf. Diller 1934; Flashar 1962, 298-299. According to the tradition, Democritus was the first to compose an actual collection of problems, viz. the Χερνικά (or Χειρόκμητα?) προβλήματα (D.L. 9, 49 = DK68A33 and DK68B299h). See Menn 2015.

³⁸ For Aristotle’s acquaintance with the medicine of his time, see Oser-Grote 2004 (with the review of van der Eijk 2007 for further literature); van der Eijk – Francis 2009 (with further literature).

demonstrating a specific preoccupation with incorporating their theoretical and terminological framework into the Aristotelian paradigm of causal research (or vice versa).³⁹

Also the other way round, the Aristotelian *Problems*, and more specifically their causal method of research, did not remain without interest to ancient doctors. Galen, for instance, at one point criticises the belief of Archidamus (reported by Diocles of Carystus in a work named after him)⁴⁰ that oil should not be used in massage because of its drying effect on the skin. The problem is that Archidamus makes inferences based on false analogies (what happens to the body when it is boiled in oil is, indeed, different from when it is rubbed with it); in so doing he concentrates on the apparent effect and not on the underlying cause. More precisely, Galen says that Archidamus did not examine the causes of the facts he states (viz. the properties of oil) by formulating them in the form of natural problems, “as Aristotle, Theophrastus and other philosophers” did.⁴¹ He says that “one should always clearly postulate the phenomenon first and examine its cause afterwards (if one wishes), composing natural problems in this way: ‘Why does oil make things that are boiled in it dry, crumbling and brittle, whereas water makes them moist and soft?’, or ‘Why do things that are boiled in oil dry out, whereas things that are otherwise drenched in it retain their proper moisture even more than when they are not entirely drenched?’, [...]” This is the same type of inquiry as we know from the Aristotelian *Problems*,⁴² but the statement is very much in line with Aristotle’s more general account of the proper method to be employed in scientific inquiry, as known, for instance, from the *Posterior Analytics*, where Aristotle famously writes that “when we know the fact, we seek the reason why”.⁴³

³⁹ See Ulacco 2011; Thomas 2015. For a list of possible sources of the chapters in *Pr.* 1, see Mayhew 2015b, 180 n. 20.

⁴⁰ In contrast to what Flashar 1962, 309 n. 4 writes, Galen is not criticising Diocles of Carystus himself but Archidamus, whose views Diocles is reporting (the misunderstanding may be based on fr. 223, 28 Rose, where ὁ Διοκλῆς is falsely bracketed after αὐτός). Archidamus may have been Diocles’ father, but this remains uncertain, see van der Eijk 2000-2001, II, 2 (= Diocles fr. 2 van der Eijk; the passage from Galen’s *SMT* covers frs. 185-186 van der Eijk).

⁴¹ *SMT* 2, 5 (11, 474, 12-14 Kühn = fr. 223 Rose): δέον δὲ ὡσπερ ὁ Ἀριστοτέλης καὶ Θεόφραστος, ἕτεροί τε τινες ἄνδρες φιλόσοφοι, τὰ τοιαῦτα τῶν προβλημάτων ἐν τοῖς φυσικοῖς ζητήμασιν προβάλλουσι τε καὶ λύουσι.

⁴² For problems on olive oil, see *Pr.* 1.39, 42, 47; 3.5, 26, 35; 5.6, 38; 20.22; 21.1, 4, 13, 16; 23.7, 9, 15, 32, 37, 38, 40; 24.1; 30.1; 32.10; 38.1, 3, 11.

⁴³ *APo.* 89b29-30: ὅταν δὲ εἰδῶμεν τὸ ὅτι, τὸ διότι ζητοῦμεν. The same idea recurs in Aristotle’s writings on natural science, for instance, in *Parts of Animals*, where we read that “first the phenomena should be grasped [...], then their causes discussed” (*PA* 640a14-15:

What the passage from Galen shows is that this method of inquiry was not only of interest to natural philosophers but also to doctors.

As to the reciprocity between natural philosophical and medical research, Aristotle's conclusion in *On Respiration* seems relevant (*Resp.* 480b22-32):

As for health and disease it is the business not only of the physician but also of the natural philosopher to discuss their causes up to a point. But the way in which these two classes of inquirers differ and consider different topics of inquiry must not escape us, since the facts prove that up to a point their activities have the same scope; for those physicians who have subtle and inquiring minds have something to say about natural science, and claim to derive their principles therefrom, and the most accomplished of those who deal with natural science tend to conclude with medical principles.

As a matter of fact, we have a number of Imperial collections of medical-naturalist problems that clearly imitate the Aristotelian (i.e. causal) model of 'problematic' research as found in the *Problems*, and even share some of their content with it. There are three books of *Supplementary Problems* variously attributed to Aristotle and Alexander of Aphrodisias (but probably spurious),⁴⁴ two books of *Medical Puzzles and Natural Problems* attributed to the same Alexander (also spurious),⁴⁵ and two books of *Medical Difficulties and Natural Problems* by

πρῶτον τὰ φαινόμενα ληπτέον [...] εἶτα τὰς αἰτίας λεκτέον). Aristotle's injunction to first grasp the observable phenomena (τὰ φαινόμενα) and to discuss their causes afterwards (τὰς αἰτίας) is an appeal towards empirical verification, where the examination of the causes (that is, the διὰ τί) of a specific natural phenomenon introduces a second phase in the scientific inquiry, after having determined the actual, empirical veracity of that phenomenon (that is, the ὅτι). A similar concern is found, e.g., in Herophilus, fr. 50a (and b) von Staden: "Let the phenomena be said first, even if they are not first" (λεγέσθω δὲ τὰ φαινόμενα πρῶτα, καὶ εἰ μὴ ἔστιν πρῶτα). In his well-known article on Aristotle's conception of what constitutes the φαινόμενα, Owen 1961 argued that Aristotle used this concept not in the sense of observable phenomena here, but of τὰ ἔνδοξα or τὰ λεγόμενα (cf. also Düring 1961). This was rejected by von Staden 1989, 117-119, who argued, more convincingly, that the concept of φαινόμενα really denotes the observable phenomena in Aristotle's biological writings, but that this does not eventually preclude the incorporation of τὰ ἔνδοξα or τὰ λεγόμενα in these writings too.

⁴⁴ Ed. Kapetanaki – Sharples 2006. See Sharples 2006.

⁴⁵ Ed. Ideler 1841-1842, I, 3-80. A new edition is currently being prepared by Carl-Gustaf Lindqvist of Gothenburg University (the forthcoming of which is, still, "eagerly awaited" to use the words of Kapetanaki – Sharples 2006, 1 n. 1). For an attempt to outline the complex bibliographical details on the problems attributed to Alexander, see Sharples 1987, 1198-1199. See also Id. 1998 and 2004. For speculation about the collection's authorship, see Sharples 2005, 53-6, who on the basis of new epigraphical evidence attributes the work (and part of the *Supplementary Problems* and the *On Fevers*) to the

Cassius the Iatrosophist.⁴⁶ Some of these collections have only recently received a modern edition, but none have attracted much further scholarly attention thus far. This is unfortunate because these works can introduce a novel, yet grossly understudied, perspective on the circulation of the Aristotelian *Problems* in the Graeco-Roman Empire, showing how the work became embedded in the medical tradition.

I will zoom in on only one collection here, viz. Ps.-Alexander's *Medical Puzzles and Natural Problems*. As I have shown elsewhere, this work is specifically linked to ancient medical education, providing numerous topics for intellectual training of aspirant doctors.⁴⁷ The preface to the first book is particularly intriguing as it propounds the types and general method of medical-natural problems, indicating which topics of investigation are of interest for medical education and how they can be approached. The preface has a clear protreptic function as it intends to instruct the reader (who is identified as a διδασκόμενος at the very end) about the proper method and procedures of 'problematic' research. First, Ps.-Alexander provides a classification of several kinds of problems based on criteria of difficulty and solubility, emphasizing the intermediate nature of medical-scientific problems. He first makes a basic distinction between problems that are soluble and those that are not. In so doing he implicitly alludes to Aristotle's *Topics*.

Ps.-Alexander begins with a discussion of which kind of questions are soluble, or to be more precise which are "immediately credible and comprehensible (πιστά καὶ γνώριμα), and without the savour of any ambiguity or investigation (πάσης ἀμφιβολίας καὶ ζητήσεως ἄγευστα)". These are of the type of: "Why do birds have feathers?" (this is for the sake of heating and beauty), or "Why did some animals receive horns, others stings, and still others sharp claws or the like?" (this is for the sake of defence). These problems reveal nature's providential ordering (cf. προῆδει: "nature knows beforehand"), but they do not really trigger any inquiry, since they do not really pose any difficulty, according to Ps.-Alexander.

As to the insoluble questions, on the other hand, these are known only to God, who, so Ps.-Alexander notes in a Platonic vein, created the world in a providential way. He did so after the manner of a craftsman (τεχνίτης), who assembles the material bits and pieces to form compound substances (ὑποστήσαντι), and has detailed causal knowledge of how all the machinery works. Aristotle's conclusion from *On Respiration*, more precisely the point that "physicians who have subtle and inquiring minds have something to say about natural science (περὶ φύσεως)",

Commentator's father, whose name was also Alexander and who was also a philosopher – a theory as intriguing as it is tentative.

⁴⁶ Ed. Garzya – Masullo 2004. See Manetti 2012.

⁴⁷ See Meeusen 2018.

does not seem far off in the present context, indeed. The passage in Ps.-Alexander runs as follows (Ps.-Alex., *Med. Puzz.* I *Praef.* 24-34):

All those who propose such well-known and obvious problems (γνωστὰ καὶ σαφῆ) clearly have no intelligence (νοῦ), and anyone who doubts whether heat is innate to fire, lacks the sense of touch (ἀπτικῆς αἰσθήσεως). Then again, those who feel doubt, whether nature and a providential reason predict (λόγος προνοητικὸς προμηθεύεται) the processes of generation and corruption, the order of things, their motion, position, formation, complexions and things closely related to them, should be punished (κολάσεσιν τυγχάνουσιν ἔνοχοι). In fact, these problems are completely insoluble (ἄλυτα) and comprehensible only to God (θεῷ μόνῳ γνώριμα), who also gave substance (ὑποστήσαντι) to these things. After all, a craftsman (τεχνίτης), after constructing a mechanical device, knows all the causes of its actions, whereas a layman (ιδιώτης) is completely bereft of causal insight.

Ps.-Alexander's point is straightforward: he *a priori* accepts that there must be a providential ordering of the cosmos, the functioning of which should not be questioned. In fact, those who do feel doubt should be punished (κολάσεσιν τυγχάνουσιν ἔνοχοι). The idea, moreover, that these problems are known only to God implies that their cause cannot be grasped by our human intellect. Therefore, such insoluble questions go beyond the epistemic range of the medical-naturalist research project Ps.-Alexander has in mind.⁴⁸

As mentioned, Ps.-Alexander's point runs very parallel to Aristotle's discussion of which topics of investigation are unsuitable for debate in Aristotle's *Topics* 1, 11, 105a3-9. Helmut Flashar interprets the concept of κόλασις in Ps.-Alexander's account in relation to the phrasing of the problems themselves, some of which would require correction ("Korrektur in ihrer Fragestellung"), but as the passage from the *Topics* shows, it are rather the people who ask such 'tabooed' questions that require "Korrektur".⁴⁹

One should not examine every problem and every thesis but the one about which people might be puzzled (ἀπορήσειεν) – people who require reason (λόγου) and do not need punishment (κολάσεως) or sensation (αἰσθήσεως). For those who are puzzled as to whether or not the gods should be honoured and parents loved, need punishment (κολάσεως), while those who doubt whether snow is white or not, need sensation (αἰσθήσεως). We should not discuss matters of which the demonstration is too near at hand or too far-off, for the former raise no difficulty (ἀπορίαν), while the latter raise more than is appropriate to dialectical training (γυμναστικήν).

What we learn from this is that Ps.-Alexander's medical-scientific research, including his contemplation about its scope and procedures, is firmly rooted in Ar-

⁴⁸ See Meeusen forthcoming b.

⁴⁹ Flashar 1962, 365.

istotle's theory about what constitutes proper scientific inquiry. But at the same time, it is also rooted in the ancient medical debate about the proper method to be followed for treating patients – the search for the hidden causes of diseases being a procedure common to the dogmatic school of medicine.⁵⁰ Further research is required, however, to place the collection in its wider intellectual context and to reveal the medical and philosophical traditions and sources Ps.-Alexander relies on (esp. Aristotle and Galen).⁵¹

5. Prospects and results

In conclusion, it can be said that the time of the Roman Empire introduced a considerable increase in the popularity of the Aristotelian *Problems*. Thanks to the expansion of social and intellectual networks all over the Mediterranean region the collection circulated in numerous and various contexts. It seems to have been relatively easily accessible (e.g., in the public library of Tibur), and its peculiar style and content were well-known among educated people, making it subject not only to serious debate but also to playful discussion and even caricature. It served the specific agendas of many readers, particularly in philosophical and medical milieus, where the genre was valued not only for its peculiar content but also, and more primarily, for its causal method.

As indicated in this paper, much pioneering work still remains to be done. I have only provided a concise and very preliminary outline of one specific period in the history of the Aristotelian *Problems*. There are numerous other testimonies that have not been systematically studied yet, although they can tell us a great deal more about how the collection circulated in a wide array of socio-intellectual environments in Graeco-Roman Antiquity and (far) beyond. Nevertheless, I hope to have provided a useful research framework and method (viz. that of the 'receptive validation of scientific knowledge') by which further study can be safely undertaken.

⁵⁰ In a final paragraph, Ps.-Alexander indicates how such problems can be properly solved and provides a set of terms and principles (καυόσι) that are of general use. By following the proposed method the student will be able to solve any problem, so it is promised. I have argued elsewhere that with this statement the author aims to regulate the reader's reception of the work by setting out the classificatory standards and methodological principles for this kind of research. See Meeusen 2018.

⁵¹ See Oikonomopoulou – Meeusen forthcoming.

REFERENCES

- Arnould, D. (1990) *Le rire et les larmes dans la littérature grecque: d'Homère à Platon*. Paris.
- Bertier, J.; Filius, L.S. (2003) "Problemata physica," in R. Goulet ; J.-M. Flamand ; M. Aouad, eds. *Dictionnaire des philosophes antiques, Supplément*. Paris, 575-598.
- Blair, A. (1999) "The *Problemata* as a Natural Philosophical Genre," in A. Grafton, N.G. Siraisi, eds. *Natural Particulars. Nature and the Disciplines in Renaissance Europe*. Cambridge, 171-204.
- Cadden, J. (2013) *Nothing Natural Is Shameful: Sodomy and Science in Late Medieval Europe*. Philadelphia.
- Centrone, B., ed. (2011) *Studi sui Problemata Physica aristotelici, Elenchos* 58.
- De Leemans, P.; Goyens, M., eds. (2006) *Aristotle's Problemata in Different Times and Tongues*. Leuven.
- Diller, H. (1934) *Wanderarzt und Aitiologe: Studien zur hippokratischen Schrift περί ἀέρων ὑδάτων τόπων*. *Philologus Suppl.* 26. Leipzig.
- Düring, I. (1961) "Aristotle's method in biology. A note on *De Part. An.* I i, 639b30-640a2," in S. Mansion 1961, 213-221.
- van der Eijk, P. (1990) "Aristoteles über die Melancholie," *Mnemosyne* 43, 33-72.
- van der Eijk, P. (2000-2001) *Diocles of Carystus: a collection of the fragments with translation and commentary*, vols I-II. Leiden.
- van der Eijk, P. (2007) "Carolin M. Oser-Grote, *Aristoteles und das Corpus Hippocraticum. Die Anatomie und Physiologie des Menschen*," *Gnomon* 79, 488-492.
- van der Eijk, P.; Francis, S.R. (2009) "Aristoteles, Aristotelismus und antike Medizin," in C. Brockmann; W. Brunschön; O. Overwien, eds. *Antike Medizin im Schnittpunkt von Natur- und Geisteswissenschaften*. Berlin, 213-234.
- Filius, L. (1999) *The Problemata physica attributed to Aristotle: the Arabic version of Hunain ibn Ishāq and the Hebrew version of Moses ibn Tibbon*. Leiden.
- Flashar, H. (1962) *Problemata physica*. Berlin.
- Forster, E.S. (1928) "The Pseudo-Aristotelian Problems: Their Nature and Composition," *Classical Quarterly* 22, 163-165.
- Fortenbaugh, W.W. (2014) *Theophrastus of Eresus, Commentary Volume 9.2. Sources on Discoveries and Beginnings, Proverbs et al. (Texts 727-741)*. Leiden.
- Frazier, F. (1998) "Théorie et pratique de la παιδιὰ symposiaque dans les *Propos de table* de Plutarque," in M. Trédé; P. Hoffmann, eds. *Le rire des anciens*. Paris, 281-292.
- Garzya, A.; Masullo, R. (2004) *I Problemi di Cassio Iatrosofista*. Napoli.
- Holford-Strevens, L. (2005) *Aulus Gellius: An Antonine Scholar and his Achievement*. Oxford.
- Ideler, J.L. (1841-1842) *Physici et medici Graeci minores*, vols I-II. Berlin.

- Jacob, C. (2004) "Questions sur les questions: archéologie d'une pratique intellectuelle et d'une forme discursive," in A. Volgers; C. Zamagni, eds. *Erotapokriseis. Early Christian Question-and-Answer Literature in Context. Proceedings of the Utrecht Colloquium, 13-14 October 2003*. Leuven, 25-54.
- Kapetanaki, S.; Sharples, R.W. (2006) *Pseudo-Aristoteles (Pseudo-Alexander). Supplementa problematorum*. Berlin.
- Kechagia, E. (2011) "Philosophy in Plutarch's *Table Talk*. In Jest or in Earnest?" in F. Klotz; K. Oikonomopoulou, eds. *The Philosopher's Banquet. Plutarch's Table Talk in the Intellectual Culture of the Roman Empire*. Oxford, 77-104.
- Lawn, B. (1963) *The Salernitan Questions: an Introduction to the History of Medieval and Renaissance Problem Literature*. Oxford.
- Louis, P. (1991-1994) *Aristote, Problèmes*, vols I-III. Paris.
- Manetti, D. (2012) "I Problemi di Cassio Iatrosofista: difficoltà di datazione e scoperte preziose," *MedSec* 24, 423-440.
- Mansion, S., ed. (1961) *Aristote et les problèmes de méthode*. Louvain – Paris, 1961.
- Marengi, G. (1961) "Per una identificazione e collazione storica del fondo aristotelico dei *Problemata*," *Maia* 13, 34-50.
- Mayhew, R. (2011) *Aristotle, Problems*, vols I-II. Cambridge, Mass. – London.
- Mayhew, R., ed. (2015a) *The Aristotelian Problemata Physica: Philosophical and Scientific Investigations*. Leiden – Boston.
- Mayhew, R. (2015b) "Aristotle on Fever in *Problemata* I," *Apeiron* 48, 176-194.
- Meeusen, M. (2012) "Matching in Mind the Sea Beast's Complexion. On the Pragmatics of Plutarch's Hypomnemata and Scientific Innovation: the Case of *Q.N.* 19 (916BF)," *Philologus* 156, 234-259.
- Meeusen, M. (2014) "Plutarch and the Wonder of Nature. Preliminaries to Plutarch's Science of Physical Problems," *Apeiron* 47, 310-341.
- Meeusen, M. (2015) "Plutarch Solving Natural Problems: for What Cause? (The Case of *Q.N.* 29)," in M. Meeusen; L. Van der Stockt, eds. *Natural Spectaculars: Aspects of Plutarch's Philosophy of Nature*. Leuven, 129-142.
- Meeusen, M. (2016b) "Aristotle's Authority in the Tradition of Natural Problems. The Case of Plutarch of Chaeronea," in S. Boodts; J. Leemans; B. Meijns, eds. *Shaping Authority. How Did a Person Become an Authority in Antiquity, the Middle Ages and the Renaissance?* Turnhout, 47-85.
- Meeusen, M. (2017) *Plutarch's Science of Natural Problems. A Study with Commentary of Quaestiones Naturales*. Leuven.
- Meeusen, M. (2018) "An interpretation of the Preface to *Medical Puzzles and Natural Problems* 1 by Ps.-Alexander of Aphrodisias in light of medical education," in P. Bouras-Vallianatos; S. Xenophontos, eds. *Greek Medical Literature and its Readers: From Hippocrates to Islam and Byzantium*. London, 94-109.
- Meeusen, M. (forthcoming a) "Aristotle's Second Breath: Pneumatic Processes in the *Natural Problems* (on Sexual Intercourse)," in S. Coughlin; D. Leith; O. Lewis, eds. *The Concept of Pneuma After Aristotle*. Berlin.

- Meeusen, M. (forthcoming b) "Ps.-Alexander of Aphrodisias on Unsayable Properties in *Medical Puzzles and Natural Problems*," in M. Meeusen; E. Gielen, eds. *Where Does it Hurt? Ancient Medicine in Questions and Answers*. Leiden.
- Menn, S. (2015) "Democritus, Aristotle, and the *Problemata*," in R. Mayhew 2015a, 10-35.
- Oikonomopoulou, K. (2013a) "Ancient question-and-answer literature and its role in the tradition of dialogue," in S. Föllinger; G.M. Müller, eds. *Der Dialog in der Antike. Formen und Funktionen einer literarischen Gattung zwischen Philosophie, Wissensvermittlung und dramatischer Inszenierung*. Berlin, 37-64.
- Oikonomopoulou, K. (2013b) "Plutarch's corpus of *quaestiones* in the tradition of imperial Greek encyclopaedism," in J. König; G. Woolf, eds. *Encyclopaedism from Antiquity to the Renaissance*. Cambridge, 129-153.
- Oikonomopoulou, K.; Meeusen, M. (forthcoming) "The Prefaces to Pseudo-Alexander of Aphrodisias' *Medical Puzzles and Natural Problems*, Books 1 and 2: Relationship, and Background".
- Olson, S.D. (2006-2012) *Athenaeus Naucratis, The learned Banqueters*, vols I-VIII. Cambridge, Mass. – London.
- Opsomer, J. (1998) *In Search of the Truth, Academic Tendencies in Middle Platonism*. Brussels.
- Oser-Grote, C.M. (2004) *Aristoteles und das Corpus Hippocraticum. Die Anatomie und Physiologie des Menschen*. Stuttgart.
- Owen, G.E.L. (1961) "Τιθέναι τὰ φαινόμενα," in S. Mansion 1961, 83-103.
- Prantl, C. (1852) "Ueber die Probleme des Aristoteles," *Abh. Bayr. Akad. d. Wiss.* 6. München, 339-377.
- Richter, E. (1885) *De Aristotelis problematis*. Diss. Bonn.
- Roskam, G. (2009) "Educating the young ... over wine? Plutarch, Calvenus Taurus, and Favorinus as convivial teachers," in J.R. Ferreira; D. Leão; M. Tröster; P. Barata Dias, eds. *Symposium and Philantropia in Plutarch*. Coimbra, 369-383.
- Sharples, R.W. (1987) "Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and Innovation," *ANRW II* 36.2, 1176-1243.
- Sharples, R.W. (1998) "Alexander and pseudo-Alexanders of Aphrodisias: *Scripta minima*. Questions and Problems, makeweights and prospects," in W. Kullmann; J. Althoff; M. Asper, eds. *Gattungen wissenschaftlicher Literatur in der Antike*. Tübingen, 383-403.
- Sharples, R.W. (2004) "Evidence for Theophrastus *On Hair, On Secretion, On Wine and Olive Oil*?" *BICS* 47, 141-151.
- Sharples, R.W. (2005) "Implications of the New Alexander of Aphrodisias Inscription," *BICS* 48, 47-56.
- Sharples, R.W. (2006) "Pseudo-Alexander or Pseudo-Aristotle, *Medical Puzzles and Physical Problems*," in P. De Leemans; M. Goyens 2006, 21-31.
- Staden, H. von (1989) *Herophilus: the art of medicine in early Alexandria*. Cambridge.
- Stoyles, B.J. (2015) "Material and Teleological Explanations in *Problemata* 10," in R. Mayhew 2015a, 124-150.
- Thomas, O. (2015) "Creating *Problemata* with the Hippocratic Corpus," in R. Mayhew 2015a, 79-99.

- Ulacco, A. (2011) "Malattia e alterazione del calore naturale: medicina ippocratica e fisiologia aristotelica negli *hosia iatrika* e in altri *Problemata* pseudo-aristotelici," in B. Centrone 2011, 59-88.
- Williams, G.D. (2012) *The cosmic viewpoint: a study of Seneca's Natural questions*. Oxford.
- Williams, S. (1995) "Defining the *Corpus Aristotelicum*: Scholastic Awareness of Aristotelian Spuria in the High Middle Ages," *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 58, 29-51.

PHILOPONUS ON THE SOUL-HARMONY THEORY

Liliana Carolina Sánchez Castro¹
University of São Paulo
lsanchez.castro@fuac.edu.co

ABSTRACT. The Neoplatonic commentaries on Aristotle's works have always been considered somehow suspicious. That is partly related to the doctrinal commitments of the commentators, partly with the hermeneutical strategies to which they seem to recur. Both of these reasons have also give place to the accusation of distortion and misunderstanding of Aristotle's philosophy. In the following paper I want to perform an exercise of disclosing the hermeneutical procedure that one of this commentators applies to one of the passages of the first book of the *De Anima*. The commentator is Philoponus, the passage is the refutation of the soul-harmony theory. My aim is to show that, despite the doctrinal commitments that the commentator may have, his methodology follows Aristotelian guidelines. I hope that this could open perspectives on the value that the commentators must have as philosophers, rather than merely interpreters or paraphrasers.

KEYWORDS: Harmony, Suitability, *De Anima*, Aristotle, John Philoponus.

One of the objectives of an Aristotelian commentator, even if he is committed to a particular philosophical dogma, is to make sense of Aristotle's exposition. Seeking to find coherence in Aristotle's text, though, is a twofold procedure: on the one hand there is, of course, the necessity to understand what Aristotle may wanted to say (for sometimes he is not clear, the terms are ambiguous, or he just did not say as much as he was expected to say). The exegetical procedures are traditionally thought to be concerned primarily with this task. But, on the other hand, 'to

¹ Assistant professor in Ancient Philosophy, Universidad Autónoma de Colombia (Fuac); member of the Group PEIRAS (Unal - Uniandes). Postdoctoral researcher, Department of Classical and Vernacular Languages and Literatures of the University of São Paulo (Usp), with the financial support granted in the process n. 2016/05333-6 of the Fundação de Amparo à Pesquisa de São Paulo (FAPESP).

make sense' means for a commentator, too, to understand the very structure of the investigative procedure as a whole.² For commentators it is very important to picture Aristotle's projects as a unity and, because of that, they tend to avoid the temptation to ascribe inconsistency to Aristotle whenever he seems to be contradicting himself.³ In those cases they apply exegetical devices that, the most of the times, are embedded in an alien philosophy.

That kind of attitude lies on, at least, two hermeneutical principles: first, the commentator needs to proceed under the charity principle, and needs to avoid a negative judgment on Aristotle from the very beginning.⁴ That is why it is very common to encounter in the commentators reconstructions of Aristotle's presumed reasoning, inferences, and suppositions that are not occurring in an explicit way in the text but are believed to be implicit there. Secondly, the commentator needs to work under the premise that everything has a reason for being, in particular for being at the place where it is. What that means is that the commentator tries to reconstruct a puzzle where all the pieces should have a place and, consequently, a function. The result is a resistance to eliminate or disregard passages, even if the text would seem much better or economical without them. A good example of such hermeneutical principles at work is to be found in Philoponus' commentaries. This particular writer is celebrated for his charity with Aristotle, together with a display of exhaustiveness.

Now, one of the big questions is how Aristotle's dialectical passages enter into the scope of this particular hermeneutical strategy. This is a very good question considering the following two facts: first, if the commentator is concerned about Aristotle himself, the dialectical passages where we find catalogues on ancient opinions would have very few to comment about (Blumenthal 1987, 101). The fact that the commentators did apply their work to those passages make us think that the task of the commentator is not just a particular work or domain, but a comprehension of Aristotle's philosophical inquiry as a methodology. If this is so, the dialectical procedures need to be explained as constitutive parts of the work, and as having an important function in the whole project.

Recently I have learned a word existing in Canadian French to refer to the act of ruining someone else's film by telling the end in advance: "divulgâcher". This

² There are, of course, cases where this aim cover a wider scope: in the introduction to his commentary on the *Posterior Analytics*, for example, Philoponus seeks to show how this particular book is a piece in Aristotle's logical corpus (*In An. Post.* 3.13), or in the natural science as a whole (*In Gen. Corr.* 2.19).

³ This preoccupation is explicitly exposed in 'Simplicius' introduction to the commentary on the *De Anima* (*In De an.* 1.14).

⁴ See, for example, the opinion that Simplicius has on Aristotle and his works (*In Cat.* 3.4)

may be an annoying consequence of the commentator's aim for charity, exhaustiveness, but most of all, of their quest for coherence. They all present in advance the outcomes of the hermeneutical procedure they are about to perform on Aristotle's text. It may be somehow present in all of them, but it is a distinctive trait of Philoponus' facet of commentator. Besides of diluting the expectation that Aristotle's surgical procedure naturally harbors, it produces a very undesired effect on readers: they just read the beginnings of Philoponus' exegesis, convinced that this is all you need to know about his interpretations on Aristotle. As a consequence of that, on the one hand, many people think they know what the commentary is about by ignoring the very procedure; on the other, they think that Philoponus did not understand Aristotle or that he just interpreted him in a very Platonic or even Christian way. And maybe this is why most of the people refuse to recognize in the commentators (in general) the work of a philosopher.

In the present opportunity I want to show that there is something to learn about Philoponus' procedure performed on one particular thesis of the Aristotelian dialectical treatment on ancient views in the first book of the *De Anima*. It is the case of the soul-harmony theory, a view that has been considered as the ancient view most akin to Aristotle's own conception of the soul as a form (Hicks 1907, 203). And maybe this was not just a modern opinion. In fact, it seems to me that in this very case we can find the philosophical richness that lies behind the interpretive value of a commentary.

In what the modern editions of the *De Anima* present as the fourth chapter of book I, Aristotle starts by mentioning "another theory" on the soul that has been transmitted by his predecessors (*De an.* 407b27-408a30). There are some particular features of that particular location and theory that deserved to be highlighted. The first one is that this is a theory that does not have a very clear or anticipated role in the *De Anima*'s plan, for immediately after Aristotle is dealing with theories that ascribe motion to the soul as the main characteristic, and we hope to expect after them the analysis of the theories that do the same, but with sensation (*De an.* 403b25).⁵ We may think that those theories dealing with sensation can be successfully transcribed as the ones making of the soul "a composite made out of the elements" (*De an.* 404b8), which is what we encounter with the soul-harmony theory. That will follow Aristotle's plans, except for the fact that the exposition of this theory is going to be abruptly stopped for regaining the topic on motion. That leads to the second element to highlight: why is that this discussion on the soul harmony theory occurs in that particular place? If is not concerned with motion, and the topic is going to be dis-

⁵ On Aristotle's interpretation of this theory, see Sánchez (2016, 179).

cussed after this little “corollary” with the soul-harmony theory, then, what did Aristotle obtain of the soul-harmony theory?

Besides those two points, we can focus on a peculiarity of Aristotle’s treatment of this theory: what did he mean by characterizing this opinion as “plausible to many” and that “has given reasons, as in an audit, also in public discussions” (*De an.* 407b27)? For, certainly, for being a theory that is going to be refuted, it is presented in somehow positive terms. So, an additional query that one could make to the text is if this strange and anonymous theory, although refuted, is not going to be completely discarded but exploited in the dialectical process with some kind of positive result. And if this is the case, how does it happen.

These seemed to be the kind of questions that Philoponus asked himself when facing this theory in the Aristotelian text. For example, it is clear that the commentator has an explanation for the position of the theory at this very place⁶:

Aristotle has just criticized collectively all those who have spoken about the soul for saying nothing about the body that is to receive it. They ought to have done so, since it is not that a random soul enters a random body, but rather that the body needs to possess a particular kind of suitability in order to receive a particular kind of soul. For the mixture and the composition of animals that are conspicuous for the spirited <part of the soul> differ from those of the animals that are conspicuous for the appetitive <part of their soul> and from those of the cowardly animals; and, generally speaking, both of the mixtures of the elements of the body and the arrangement of the <bodily> organs correspond to their suitability to the activities of the soul. Having said these things, he now appropriately connects this with a doctrine of the soul that follows from this. For some people had the same thing in mind, viz. that while the body does not have a share in soul in whatever sort of state, it requires a mixture of a particular kind, just as harmony does not arise from strings that are in whatever sort of state, but requires a particular tension. Therefore they thought that the soul, too, is a harmony of the body, and that the different kinds of souls correspond to different harmonies of the body. It is this theory, then, which he expounds and refutes; and in the present passage he just reports the doctrine itself, but a little later he states also the arguments on the strength of which these people arrived at. (*In De an.* 141.22-142.3)

Philoponus sees that this theory follows from the last problem stated by Aristotle in the previous chapter. Furthermore, the commentator does not only see a thematic continuity, but he also expresses some sort of agreement between this theory and Aristotle’s own position. For this is a theory that connects somehow body and soul: in fact, under this theory, the entity of the soul depends on the bodily constitution. So, in that sense, this thesis not also is worthy to be dis-

⁶ For Philoponus’ commentary on the first book of the *DA*, I will employ van der Eijk’s translations (2006).

cussed, but it also entails plausibility: it is plausible because of the terms on which it was formulated; it is worthy of being discussed because it takes in account the body and, thus, attempts to explain what is common to soul and body, and so, how the soul could act over the body.

Nevertheless, this seems to be a quite different problem to that of motion. As a matter of fact, it is. The most of chapter 3 was consecrated to refute the mobility of the soul. Aristotle's strategy to do so involved several arguments employing his own physical theory, but also the formulation of absurdities on which a conception of a mobile soul could fall. At the end of chapter 3, one of this ludicrous explanations is stated, for if someone accept that the soul can move by its own movement, that person may be willing to believe that soul can enter and exit from one or several bodies (*De an.* 407b20). This is manifestly absurd; for there is no way that a soul could perform its effects in any body whatsoever, just like the art of carpentry cannot be executed with kitchen utensils. So, then, the soul-harmony theory is introduced as a sort of corollary of the discussion on the soul's motion (and not according to Aristotle's initial plans). But it gives the impression to carry something more, or at least Philoponus seemed to think so. And there is where the plausibility of the thesis, and the procedure to which it has being object of in public discussions become important.

Philoponus explicitly says that Aristotle's procedure on this thesis can be divided in two different moments. In the last passage he said that those stages where something that corresponds with a presentation and, then, the reasons of its plausibility. This can be understood just as a stylistic procedure, except for a line where Philoponus seems to say that there is something in between those phases:

That the opinion that says that the soul is a harmony of the body is plausible, he states here without qualification, though later after the objections against it he adds why this is a plausible opinion. (*In De an.* 145.12-14)

There is a very difficult sentence to understand in the Aristotelian text related to this opinion.⁷ For Aristotle connects in his presentation the plausibility of the theory with the fact that it has "give[n] reasons, as in an audit, also in public discussions" (λόγον δ' ὡσπερ εὐθύνοις δεδωκυῖα κἀν τοῖς ἐν κοινῷ γεγενημένοις λόγοις). The phrase has been the motive of a real puzzle for modern interpreters⁸; strangely, not for Philoponus. As a matter of fact, the commentator explains that "to give reasons, as in an audit" is a way to say, "when subjected to arguments it was corrected (ἠρθύνηθη) and refuted as false" (*In De an.* 145.19). There is no doubt that the

⁷ I have already advanced this interpretation in Sánchez (2016, 184).

⁸ On the problematic wording of this phrase, see Hicks (1907, 265) and Ross (1961, 195).

thesis was refuted as false, by Plato in the first place as a matter of fact (*Phd.* 85e3-95a1). What is not that clear is what means that the thesis was “corrected”. Philoponus does not provide an accurate explanation. He just adds that these corrections, effected in the frame of “public discussions”, must refer to the conversations with his friends (the dialectical practice of examining opinions) or in his exoteric writings, as his dialogues.

There are several things to retain of Philoponus understanding of this line. The first is the fact that the soul-harmony theory was refuted and/or corrected in a dialectical context, where the thesis may be used as the point of departure of an inquiry, for the aim of discussion, training or coinage of principles (*Top.* 101a25-b4). The philosophical utility of dialectic has also been source of many discussions among interpreters.⁹ For our purposes, always delimited by Philoponus’ exegesis, may suffice to say that the commentator understand the dialectical procedures not just as refutations with the aim of discarding an opinion or showing philosophical strength, but as a system to take profit of positions that can be corrected and used in an investigation. That explains the way on which Philoponus understands Aristotle’s work on the thesis. For the soul-harmony theory is going to be refuted immediately after it is presented (and maybe so corrected), but afterwards its virtues are going to be displayed.

After expounding all the refutative procedure, followed by an application of this criticism to Empedocles’ thesis on the configuration of things from a mixture of elements,¹⁰ Philoponus says that now is the moment when Aristotle is going to explain in what consists the plausibility of the soul-harmony theory. The strength of the thesis, however, is obtained from a different source than the thesis itself, that is, showing that there are some phenomena that this thesis appears to be successful in explaining. That seems to be an interesting source of discussion, for if the soul cannot be a harmony, but the harmony does serves to explain some-

⁹ For the discussion on the scientific uses of the dialectic, see Bolton (1999). For a broad perspective of the utility of dialectic in scientific and philosophical enterprises, in a positive way, see Galston (1982, 87) and Baltussen (1992, 32). For the specific use in the *De Anima*, see Sánchez (2016, 77).

¹⁰ Empedocles does not talk properly about the soul as a composite of elements, but he seems to explain psychic functions in such a way. In the Aristotelian testimony the idea of the soul as a composite of elements is also attributed to Critias, who held that the soul was blood (there are, nevertheless, some who think that Aristotle’s mention of blood intend to include Empedocles, like Inwood 2001 (163 n. 14). For Empedocles blood is a perfect mixture of elements, hence it is a good candidate to be soul. For a reconstruction of this exegetical process in Aristotle’s *De Anima*, see Sánchez (2016, 209).

thing about the soul, there may be some truth in this thesis that calls for attention. Let us check how it is that the thesis is plausible:

'If the soul is something different from the mixture', that is to say, if the soul is not a harmony, and the harmony <intended> is one of mingling and mixture (for there is also a harmony in the sense of combination), 'why then is being flesh destroyed simultaneously with being the other parts of the living being? This is equivalent to: why is it that when the harmony of one bodily part is destroyed, the harmony of the remaining parts is also destroyed? <He expresses himself like this> in order that we conclude on external grounds that 'when the harmony of all bodily parts has been destroyed, the soul is destroyed as well'. (*In De an.* 151.21-27)

The first phenomenon where the soul-harmony theory seemed to be a plausible explanation is death. For it seems to explain well why when a corruption process is triggered in a living being it does not affect just one part, but affects simultaneously the whole of the being. So then, it seems plausible to think that the soul is the responsible for a living body exist holding together all its parts.

Philoponus, in his customary way, first explains the passage in his own words, as he understands it and applying to it his own categories; then, he reproduces Aristotle's reasoning (what is quoted above). In this case, the commentator exploits an example that has been employed by him regularly in the text. For, when a harmony that is being played with the lyre is stopped, that does not imply the destruction of the lyre player, neither of the lyre (*In De an.* 151.15). So, if the soul, or the ensouled body, were something different to harmony, it follows that they should not disappear when the harmony is gone. But they do fade away as soon as the harmony ceases. So there are reasons to think that the soul is a harmony or, at least, that it behaves as such.

Aristotle's strategy to illustrate the case is built in a particular way, and Philoponus seems to have a need of advising that this is just an analogy and nothing more. Indeed, for him, the fact that Aristotle's reasoning is built upon the flesh is because it is an evident case when we see that the corruption of a bodily part entails the other's: in fact, the flesh does not corrupt alone, but together with the nerves and the blood vessels. But for the commentator that is not the important thing, for the example is constructed attending to something very evident; in other words, something that is more known to us.¹¹

The passage offers an additional point of interest. Besides of being a commentator (with the importance that it supposes for the textual transmission of the

¹¹ He does not use in this very passage the explanation of "what is more known to us". Nevertheless, it seems to me that we are authorized to infer this from other passages where Philoponus explains Aristotle's choice of examples appealing to that expedient (*cf.* 148.25).

Aristotelian works and Presocratic fragments), Philoponus is an exceptional witness of the scholarly activity in Late Antiquity. One of the precious testimonies that he led to us is the one which has to do with Alexander of Aphrodisias, who is invited to this particular discussion on the plausibility of the soul-harmony theory. And it happens that in this case, both Alexander and Philoponus are in the same page:

This is the way in which Alexander explains the passage, and he does so very appropriately, so that the problem is at the same time the solution also for the other things that have been said against the harmony view. Or rather, of the one that says that a consequence of saying that the soul is a harmony is that the living being has many souls. For if, he says, the soul were not a harmony but something different from the mixture, why is it that when the mixture of the flesh is destroyed, the mixture of the other parts is destroyed too? For if that is the case, there would seem to be just one mixture of all parts and not many. For why would all <mixtures> be destroyed together with the one? In this way the soul will also be one and not many, which was the absurdity to which the view that the soul is the harmony was thought to lead. Yet it seemed absurd to reduce this to the view that says that the soul is a harmony. Therefore, if the living being is destroyed, when one mixture is destroyed, the soul, being a harmony, will be one harmony as well. (*In De an.* 151.31-152.10)

According to what Philoponus says it seems that the soul-harmony theory not only has some plausibility, but it was somehow rescued. This could be the case, for the formulation of the *aporia* to which leads the plausibility of the soul-harmony theory, at the same time, results in the occasion to make it overcome one of the objections with which it was before refuted, namely, that of the multiplicity of souls that could reside in a body (if it is true that the soul is a harmony, both understood as a combination or a proportion, but mainly as the proportion or ratio of the whole bodily mixture). The alleged “correction”, then, serves to state that, whatever the soul is, it is a principle that serves to unify and give structure to the ensouled being.

There is still another challenge produced by the soul-harmony theory, although it is not a completely new one. For this second *aporia* is stated as the reverse side (ἀντίστροφᾶ) of the former one. But, albeit being the reverse side of the first difficulty, it does have something new to offer, for it is based in the ‘correction’ already effected on the thesis:

If, then, it is not the case, he says, that there is soul in each individual part, i.e., if the soul is not a harmony –which is why, when he became aware of the unclarity, he repeated what he said by saying ‘if the ratio of the mixture is not soul’- he then adds ‘what is it that perishes when the soul leaves the body?’ This is instead of saying ‘when the living being perishes at the departure of the soul, we see nothing perish except the mixture and the harmony of the body’. For the elements that have been

mixed <themselves> do not perish, but still exist. Therefore the soul is a harmony, if the perishing of the soul effected nothing else but the perishing of the harmony of the body. (*In De an.* 152.32-153.8)

So then, it is evident that this difficulty is, in fact, produced over the correction of the former. That could mean that, once overcame the difficulty of the several souls, the thesis became even more plausible than before, that is, it endorses more the soul-harmony theory as a real explanatory position. The question to rise now is to what purpose did the correction served? Or better, for what reason the thesis needed to be corrected after it was already been discarded? Both of these questions demand an answer in order to understand Aristotle's procedure, because after the formulation of these difficulties, the discussion abruptly comes back to the problem of motion. So our initial enigma still prevails: the inclusion of this thesis in the middle of the discussion on motion, then, seems to be nothing more than a corollary on one absurdity stated by Aristotle with refutative aims. Furthermore, we still do not know why there could be any need of rescuing the theory. It is not clear for us, neither for the commentator:

Now, when raising the problem, Aristotle did not add the solution, as if this was clear and had in a way already been said in the preceding sections. The solution is as follows, as we have said elsewhere... (*In De an.* 153.8-11)

Philoponus' complaint on Aristotle's discourtesy providing information includes the only possible direction in which we may look to solve our puzzles, given that in the *De Anima's* text the discussion ends radically at this very point. That direction is back, supposing that Aristotle's lack of clarity resides in his feeling of already have said that. The question, of course, is *back* exactly where? There is just one possibility to be fruitful enough, that is, the discussion that introduced, in the first place, the soul-harmony theory. Thus:

The elements that have been combined and the ratio of their mixture, which is the same as saying the harmony, stand to the soul in a relation of a *condition sine qua non*; for if they are not present, it is not possible for an organic body to exist, and if there is no organic body, it is impossible for the soul to be present in it; yet these things are not soul, just as, though there cannot be a house without bricks and wood, the house is not just bricks and wood; and just as light is not actualizes if there is no transparency of air, yet light is not the same as the transparency of the air, it is like this with the soul and the harmony of the body. (*In De an.* 153.11-18)

There are several things in this passage to comment on. For in this passage is not only evident the reason of the plausibility of the soul-harmony theory and the necessity of correcting the thesis with the aim of preserving it; there are also some alien concepts to this discussion. For that reason, it is mandatory to under-

stand the way in which the commentator sees the Aristotelian philosophical procedure.

The first thing that must be said is that it may be difficult to state where did Aristotle provide a reason, but Philoponus actually said it before. I have referred before to the Neoplatonic commentator's habit to divulge the outcome of the arguments in the very introductions to them. This is exactly the case here, for the *conditio sine qua non* (οὐκ ἄνευ λόγον), is the reason why the soul-harmony theory was introduced in the *De Anima*, namely, that a soul could not enter in any body whatsoever. For a soul to perform its effects needs a body which possesses a particular 'suitability' akin to the happy realization of those effects. We are all familiar with Aristotle's hylomorphic functionalism: for a body to actualize the faculty of vision needs to be in possession of an organ, an eye, and an appropriate one. In the same way as a house made of chocolate and sugar bricks is not proper to serve as a shelter, likewise and eye made of glass has no suitability to see.

Now, it is somehow strange that Philoponus anticipates the importance of the soul-harmony theory with the term 'suitability' and, then, in the very commentary of the passage he changes to the formula translated as *conditio sine qua non*. That leads to the following question: from where does the term 'suitability' come? Why Philoponus has some prevention in ascribing it directly to Aristotle?

The noun ἐπιτηδειότης is not common in the Greek corpus before the Hellenistic times. The idea, of course, can be traced through the most attested usages of the adjective ἐπιτηδέιος. Nevertheless, that does not say too much about the importance of the term employed in a technical way in the context of Philoponus' exegesis.¹² Even if it could, whatever the case it may be, the term is not present in the Aristotelian *De Anima*. So, we can be sure that this term is part of Philoponus' exegetical device, whence is understandable that he uses to interpret Aristotle but it does not ascribe it directly to him.

The practice of replacing terms in order to perform interpretations on ancient theories is not Philoponus' innovation. He is rather following or impersonating an

¹² The concept of 'suitability' (ἐπιτηδειότης) in Philoponus should be a matter of a more detailed analysis, involving more passages and works. Nevertheless, Philoponus employment of the term opened an interesting discussion. It was Sambursky in the first place who claimed that the concept of ἐπιτηδειότης started to be used in the second century in a technical way to refer the sufficient conditions for a potentiality to be actualized (1962, 106). That idea was endorsed by Dodds, who besides that proposed three nuances to be distinguished in those technical usages (1963, 344). Both of them were, nevertheless, criticized by Todd (1972), who does not accept a technical usage of the concept, even if he gives to the concept the importance and relevance that it seems to have. For a reconstruction of this debate, see Hauer (2016, 65).

Aristotelian hermeneutical methodology.¹³ That procedure could be seen as mandatory in exegetical grounds if the source term that is going to be explained or borrowed is in disuse, for example. If this is the case, then, we need to discover which term is being replaced by ἐπιτηδειότης here.

The first possibility is, of course, to look in the refutation of the soul-harmony theory. There we find that Aristotle's analysis of the term 'harmony' stands on the disambiguation of the term in the concepts of combination (σύνθesis) and proportion (λόγος) (cf. *DA* 408a5). But the very starting of Philoponus' last passage shows that it does not seem that ἐπιτηδειότης stands for one of the two terms for harmony, but for both of them. That leaves us with the only, but somehow disappointing solution, that the term replaced by ἐπιτηδειότης is 'harmony'. However, that does not explain a lot, for the term 'harmony' is alien to Aristotle's own theory.

So we need to go back a little more. We have, then, what Philoponus stated as the introduction to the soul-harmony theory in Aristotle's dialectical process. For Aristotle complains about the fact that the theory that makes of the soul a mobile entity (and other theories too) says nothing about the body. In Aristotle's mind, this omission leads them to the absurdity of thinking that any soul can enter in any body. Aristotle cannot accept this because:

It seems that everything has a peculiar form (εἶδος) and structure (μορφή).
(*De an.* 407b23)

This sentence shows us a different direction for the commentators' necessity of introducing a new term. For the replacement of terms also occurs where some concept is ambiguous, or where it can be confused with another one, or there is a lack of clarity that calls for remedy. Unluckily, even if Philoponus did not comment this passage, it could be the case that, although he recognizes a link between the two concepts (which will reinforce a reading of an epexegetic καί), he also acknowledges a difference:

And it is not only form in the way of account that he calls "actuality", but also form in the way of shape. For indeed in the *Physics* both are discussed. For the shape of the statue is its actuality.¹⁴ (*In De an.* 211.20-23)

This passage is interesting for it seems to rephrase in Aristotle's terms a similar problem like the one that the soul-harmony theory stated. For here soul is a form in a twofold sense: as λόγος (a term also deployed in the analysis of harmony),

¹³ On the "translations" that Aristotle effected on his predecessors' opinions in order to include them in his dialectical examinations, see Sánchez (2016, 149).

¹⁴ This translation, as the passage does not belong to the first book, is taken from Charlton (2005).

and as *μορφή* (which would be analogous to the bodily combination). This “shape”, then, needs to correspond in Philoponus’ analysis to the *conditio sine qua non* that a soul needs to accomplish its function on the body. The soul needs a proper bodily combination or structure, that is, its perfect suitability (cf. *In De an.* 141.28).

But if this is so, then, what is wrong with the soul-harmony theory? We may think that the harmony theory, in its quality of plausible, after some corrections effected through the dialectical process, could fix Aristotle’s own account. But the situation seems too simple to be true. And Philoponus is aware of that.

In order to understand the commentator’s worries we need to find why the soul-harmony theory has such an important place in the dialectical inquiry that justifies the forced intrusion that it seems to have in the whole plan of the *De Anima*’s book 1. For we said that Aristotle complained about the lack of presence of the body in the attempts to define the soul, but we did not say why he thought that to be important. The problem to tackle by including the body in those explanations is how the soul could act upon the body, that is, how it can cause all those things by which we say that a body is alive, In Aristotle’s words this is the problem of the community (*κοινωνία*) between soul and body. And there is where Aristotle’s hylomorphism is called to make a difference.

In fact, from the last passage examined one could say that the bifurcation of the soul into *λόγος* and *μορφή* could in some way provide a solution.¹⁵ Except for, to Philoponus’ eyes, it does not:

But from this another difficulty arises: for perhaps the soul is one in substance, but in relation to the different mixtures and suitabilities of the bodies it has different activities in <different parts of the body>, vision in the eye, hearing in the ear, and so on, one in this, the other in that; and if that is the case, what is inferior will give form to what is superior, and matter will be the cause of the form, and the form will come to be on account of the matter. For the matter will be that of the sake of which (for vision will be for the sake of the eye), and the form will be that which is for the sake of something; but this is a reversal of the nature of things. If this is absurd and impossible, the differences in activities of the soul do not occur in the parts but in the substance. (*In De an.* 195.12-23)

Now, by looking at the problem we realize how big the commentator’s worries are: the soul-harmony theory, though plausible, does not explain the soul but the body. And it seems that a naïve application of the Aristotelian hylomorphism could lead into that very mistake. And that is why Philoponus’ need to avoid the

¹⁵ For example, ‘Simplicius’ seems to go in that direction. On his interpretation of this very passage of Aristotle’s *De Anima*, see Sánchez (forthcoming).

possibility to read Aristotle as a physicalist (like the harmony theorists), and he does so by obscuring the term *μορφή* into *ἐπιτηδειότης*.

One may say that this is nothing but semantics. But it is not. In fact, Philoponus' solution has been traditionally seen as consisting in the customary Neoplatonic strategy of solving a problem by including an intermediary item in the equation. I do not deny that the commentators' procedures could be described like that. But I do not think that this description could satisfy what a full analysis of the procedure must be. For instance, instead of saying that Philoponus introduced a new element, I would rather say that he tried to dissolve an ambiguity by refining some concepts that were somehow already there. And commenting the Aristotelian discussion on the soul-harmony theory gave him the hermeneutical tools to perform an exegesis that avoids the problem.

Now, which exegesis is that? It has to do with the concept of 'suitability', for in a way or another we already accepted that the proper disposition of a body is a necessary condition for a soul to accomplish its functions. Nevertheless, the concept needs to become safe, what means that it could not be used to design the soul in any way, for we cannot accept the soul to be a product of the material disposition. This of course has a Platonic translation: the soul cannot be formed out of what is ontologically inferior. But somehow it has too an Aristotelian translation.

If it is the case that the concept of 'suitability' has a main role to obtain a solution, it must be explained how Philoponus obtains a hermeneutical profit of the inclusion of that term. We do have one lead: it cannot apply to soul. So, bearing in mind that Aristotle decants the term soul into that of *ἐντελέχεια*, we might expect that the 'suitability' come to play a role in the opposite side of the equation:

The body which is already perfect and organized is what has life in potentiality, whereas semen does not have life in potentiality, but is capable of having life, that is, it is organized in potentiality. So "in potentiality" as applied to semen is [in potentiality] by virtue of suitability. For it has the suitability for being able to become organized and animate. It is not that already. That which is already perfected and has organs, such as our bodies, these things already have live in potentiality. (*In De an.* 222.25-32)

For since that which is in potentiality is twofold, one first and one second, one by virtue of the suitability only without the disposition and one by virtue of the disposition without the activity, he says that semen and in general the matter of the animal is in potentiality a thing that perceives by virtue of suitability. (*In De an.* 305.34-37)

Both of these texts show that the term 'suitability' is intended to explain a distinction that is in fact in Aristotle's text, although without having an specific name, that is, the duplicity of "potency" (cf. *De an.* 417a25; 417a30). The term 'suitability', then, is introduced by Philoponus too early in the commentary, at a place

where the contexts allowed it, with the aim of put a remedy on such anonymity afterwards.

If that is correct, the procedure that the commentator performs on the dialectical passages where Aristotle is sifting ancient opinions is exactly the same that Philoponus is effecting on the *De Anima*'s text in order to present it as coherent as a whole. This hypothesis, of course, needs to be proved on the basis of further evidence, like on Anaxagoras' or Democritus' thesis, which are going to have a fundamental role in Aristotle's psychological views. For the moment, I hope that this could work as a shy provocation to invite our efforts to disclose the functioning of the hermeneutical devices that the Neoplatonic commentators apply to Aristotle's texts, in the aim of considering those solutions maybe Neoplatonic in spirit, but Aristotelian in method.

REFERENCES

- Baltussen, H. (1992) "Peripatetic Dialectic in the *De Sensibus*," in Fortenbaugh & Gutas 1992, 1-19.
- Baltussen, H. (2000) *Theophrastus against the Presocratics and Plato: Peripatetic Dialectic in De Sensibus*. Leiden: Brill.
- Bolton, R. (1999) "The Epistemological Basis of Aristotelian Dialectic," in M. Sim, ed. (1999) *From Puzzles to Principles*. Lexington Books, 57-106.
- Bolton, R. (1994) "The Problem of Dialectical Reasoning in Aristotle," in Bolton & Smith 1994, 99-132.
- Bolton, R., ed. (2010) *Science, dialectique et éthique chez Aristote: essais d'épistémologie aristotélicienne*. Louvaine La Neuve: Peeters.
- Bolton, R. & Smith, R., eds. (1994) *Logic, Dialectic and Science in Aristotle*. Pittsburgh: Mathesis Publications.
- Blumenthal, Henry (1987) "Simplicius (?) on the first book of Aristotle's *De Anima*," in I. Hadot, ed. (1987) *Simplicius, sa vie, son oeuvre, sa survie*. Berlin – New York: De Gruyter, 91-112.
- Charlton, William, tr. (2005) *Philoponus: On Aristotle's "On the Soul 2.1-6"*. Ithaca (NY): Cornell University Press.
- Chase, Michael, tr. (2003) *Simplicius: On Aristotle's "Categories 1-4"*. Ithaca (NY): Cornell University Press.
- Dodds, E. R., ed. (1963) *Proclus: The Elements of Theology*. Oxford: Clarendon Press.
- Eijk, Philip van der, tr. (2006) *Philoponus: On Aristotle On the Soul 1.3-5*. London: Duckworth.
- Fortenbaugh, W.; Gutas, D., eds. (1992) *Theophrastus: His Psychological, Doxographical, and Scientific Writings*. London: Transaction Publishers.
- Galston, M. (1982) "Aristotle's Dialectic, Refutation, and Inquiry," *Dialogue* 21, 79-93.
- Hauer, Mareike (2016) "The notion of ἐπιτηδειότης in Simplicius' discussion of quality," *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 27, 65-83

- Hayduck, M., ed. (1882) *Simplicii in libros Aristotelis de anima commentaria* (CAG 11). Berlin: Reimer.
- Hicks, R. D., ed. (1907) *Aristotle: De Anima*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Inwood, Brad (2001) *The Poem of Empedocles*. Toronto: University of Toronto Press.
- Kalbfleisch, K., ed. (1907) *Simplicii in Aristotelis categorias commentarium* (CAG 8). Berlin: Reimer.
- McKirahan, Richard, tr. (2008) *Philoponus: On Aristotle Posterior Analytics 1.1-8*. London: Duckworth.
- Ross, David, ed. (1961) *Aristotle: De Anima*. Oxford: Clarendon Press.
- Sambursky, S. (1962) *The Physical World of Late Antiquity*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Sánchez Castro, Liliana Carolina (2016) *Traditio Anima: la recepción aristotélica de las teorías presocráticas del alma*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Sánchez Castro, Liliana Carolina (forthcoming) “Simplicius’ on *De Anima* 407b23-408a29”.
- Todd, R. B. (1972) “‘Epiteteiotes’ in Philosophical Literature: Towards an Analysis,” *Acta Classica* 15, 25-35.
- Urmson, J. O., tr. (1995) *Simplicius: On Aristotle On the Soul 1.1-2.4*. London: Duckworth.
- Vitelli, Hieronymus, ed. (1897) *Ioannis Philoponi in Aristotelis libros de generatione et corruptione commentaria* (CAG 14.2). Berlin: Reimer.
- Wallies, Maximilianus, ed. (1909) *Ioannis Philoponi in Aristotelis analytica posteriora commentaria cum Anonymo in librum ii* (CAG 13.3). Berlin: Reimer.
- Williams, J. F., tr. (1999) *Philoponus: On Aristotle’s On Coming-to-Be and Perishing 1.1-5*. Ithaca (NY): Cornell University Press.

СИЛЛОГИЗМ О ДОБРОДЕТЕЛЬНЫХ МУДРЕЦАХ

Я. А. СЛИНИН

Санкт-Петербургский государственный университет
slinin@mail.ru

YAROSLAV SLININ

St. Petersburg State University

A SYLLOGISM ON VIRTUOUS SAGES

ABSTRACT. The article deals with the Aristotelian doctrine of induction and its influence on the theory of induction of Al-Farabi. Inductive syllogisms of antiquity and the Middle Ages are compared with modern inferences by induction.

KEYWORDS: Deduction, syllogism, Aristotle, Al-Farabi, scientific hypothesis, N. A. Vasiliev, K. Popper.

* Работа выполнена в рамках проекта РГНФ, грант № 15-03-00138а.

I

Для того чтобы обосновать свои мнения и оправдать свои поступки, древние греки имели обыкновение опираться на те или иные изречения кого-нибудь из семи знаменитых мудрецов. Кто они, эти семь мудрецов? Переведенный с немецкого «Словарь античности» сообщает нам, что это – «греческие мыслители и государственные деятели VII и VI вв. до н. э., отличавшиеся практической жизненной мудростью и глубоким государственным умом. Различные авторы называют разные имена семи мудрецов. Всего их называется около 20 человек, чаще всего повторяются четыре имени: Фалес из Милета, Биант из Приены, Солон из Афин и Питтак из Митилены. Называют также Клеобула из Линда, Хилона из Спарты и Периандра из Коринфа» (Ирмшер, Йоне 1989, 517).

В двадцать седьмой главе второй книги «Первой аналитики» Аристотеля мы читаем:

Но что мудрецы – люди честные, потому что Питтак честен, – это доказывается по последней фигуре. Пусть А обозначает честное, Б – мудрецов, В – Питтака. В таком случае правильно сказать, что А и Б сказываются о В, но одной посылки не высказывают, потому что она известна, другую принимают (70a16–20, здесь и далее пер. Б. А. Фохта).

Если одна посылка высказывается, а другая подразумевается, то такое сокращенное умозаключение обычно именуется энтимемой, а когда высказываются обе посылки, тогда перед нами полный силлогизм. И Аристотель пишет:

Если же высказана будет лишь одна посылка, то получается один только знак; если же прибавлена и другая посылка, то получается силлогизм, как, например, что Питтак щедр, ибо честолюбивые щедры, Питтак же честолюбив. Далее – что мудрецы добродетельны, ибо Питтак не только добродетелен, но и мудр (70a24–27, перев. Б. А. Фохта).

Первый из сформулированных Аристотелем силлогизмов относится к первой фигуре и соответствует ее первому модусу, получившему у средневековых схоластов название Barbara. В привычном для нас виде он выглядит так:

Честолюбивые щедры
Питтак честолюбив

Питтак щедр

Второй силлогизм – это вышеприведенная энтимема, восстановленная до полного силлогизма. Он относится к третьей и последней в аристотелевской силлогистике фигуре, соответствуя ее первому модусу, названному схоластами Darapti. В привычном для нас виде он таков:

Питтак добродетелен
Питтак мудр

Мудрецы добродетельны

Далее Аристотель дает оценку весомости заключений приведенных силлогизмов:

Только силлогизм, полученный через первую фигуру, неопровержим, если он истинен (ибо заключение у него общее); напротив, силлогизм, полученный через последнюю фигуру, опровержим, даже если заключение его истинно, ибо

оно не общее, и силлогизм не относится к тому, о чем идет речь. Действительно, если Питтак честен, то из этого еще не следует с необходимостью, что и другие мудрецы честны (70a28–33).

Видим, что Аристотеля устраивает только общее заключение. Но как его получить? В рассматриваемой главе Стагирит не дает ответа на этот вопрос. Он констатирует только то, что третья фигура с ее модусом *Darapti* для этого не годится, так как в общем случае дает лишь частное заключение:

Питтак добродетелен
Питтак мудр

Есть некий добродетельный мудрец

Но как же тогда добраться до общего высказывания «все мудрецы добродетельны»? Ну, мы-то с вами знаем как: нужно постараться получить дополнительную информацию, притом – исчерпывающую. Если, допустим, нам удастся убедиться в том, что не один Питтак добродетелен, но таковы же и Фалес с Биантом и Солоном, то этого будет еще не достаточно, и заключение все равно останется частным: «некоторые мудрецы добродетельны». Вот если нам посчастливится выяснить, что также и Клеобул, и Хилон, и Периандр добродетельны, то мы сможем построить силлогизм с таким заключением, какое было нужно Аристотелю:

Питтак добродетелен
Фалес добродетелен
Биант добродетелен
Солон добродетелен
Клеобул добродетелен
Хилон добродетелен
Периандр добродетелен

Все мудрецы добродетельны

Перед нами пример всем известного умозаключения по индукции (наведению). Примеры, подобные нашему, можно найти во всех учебных пособиях по логике в разделах, посвященных индукции.

В настоящее время индуктивные умозаключения, казалось бы, очень хорошо изучены, однако на некоторые детали, представлявшиеся существенными «древним» логикам, современные авторы не обращают должного

внимания. К такого рода деталям относится и третья фигура, упоминавшаяся Аристотелем в связи с Питтаком и другими мудрецами. А ведь *любое* индуктивное умозаключение строится по третьей фигуре! Об этой особенности, правда, упоминают и многие современные логики, но как-то сразу забывают о ней, считая ее маловажной. Однако она отнюдь не маловажна, как мы сейчас увидим.

Что наше умозаключение построено по третьей фигуре, хорошо заметно, если представить его в таком виде:

Фалес, Биант, Солон, Питтак,
Клеобул, Хилон и Периандр добродетельны
Фалес, Биант, Солон, Питтак,
Клеобул, Хилон и Периандр – мудрецы

Все мудрецы добродетельны

И тут сразу бросается в глаза, что перед нами все тот же модус *Darapti*, и он по-прежнему требует, чтобы заключение было частным, а не общим. А мы делаем общее заключение. Какое мы имеем на это право?

Может быть, разобраться, в чем тут дело, нам поможет выдающийся средневековый философ и логик Аль-Фараби. В одном из своих логических трактатов он пишет: «Индукция – это рассуждение, которое обладает силой силлогизма первой фигуры» (Аль-Фараби 1975, 298, здесь и далее пер. Б. Я. Ошеревич и Е. Д. Харенко).

Вот это ново: первой фигуры, а не третьей! Как же так? Аль-Фараби разъясняет:

Средним термином в нем являются единичные вещи, которые мы исследуем, как то: ходьба, летание, плавание и другие. Большой термин в нем – это наше выражение: «во времени», а меньший термин – «движение». Таким образом, этот [силлогизм] составлен следующим образом: «всякое движение – это ходьба, плавание, летание и другие» и «всякая ходьба, плавание, летание и другие [существуют] во времени», следовательно, получается сочетание, составленное по первому модусу первой фигуры: «всякое движение [существует] во времени» (Аль-Фараби, «Силлогизм», 1975, 298).

Запишем придуманный Аль-Фараби силлогизм в привычной для нас форме, так, чтобы большая посылка шла первой, а меньшая – за ней:

Всякая ходьба, плавание, летание и другие существуют во времени
 Всякое движение – это ходьба, плавание, летание и другие

Всякое движение существует во времени

Теперь сравним силлогизм Аль-Фараби с нашим силлогизмом о добродетельных мудрецах. Видим, что силлогизм Аль-Фараби можно получить из нашего, поменяв местами субъект и предикат меньшей посылки и сохранив при этом в неприкосновенности ее количество. Иначе говоря, Аль-Фараби обратил общеутвердительное высказывание (каковым является здесь меньшая посылка) без ограничения. В общем случае так делать нельзя: в общем случае общеутвердительное высказывание обращается с ограничением. Вот правило обращения, сформулированное Аристотелем в той же «Первой аналитике»: «Общеутвердительная же посылка хотя и необходимо обратима, однако не в общую, а в частную» (25a7–8).

Но может быть, имеются какие-то дополнительные условия, которые позволяют осуществлять прямое обращение общеутвердительных посылок? Аль-Фараби ничего не пишет об этом. Возможно, что он считал упоминание об этом излишним: ведь строя свой силлогизм, Аль-Фараби опирался на тексты двадцать второй и двадцать третьей глав второй книги «Первой аналитики», где Аристотель подробно разбирает всю ситуацию, складывающуюся в связи с индуктивными умозаключениями, и формулирует, в частности, те требования, которые необходимо соблюсти для того, чтобы модус *Darapti* вполне законно трансформировался в модус *Barbara*.

В двадцать третьей главе мы читаем:

Так вот, наведение и умозаключение путем наведения есть вывод от одного крайнего термина через другой к среднему. Например, если для АВ средний термин есть В, то через В доказываемся, что А присуще В. Именно так осуществляется наведение. Например, пусть А означает долго живущее, В – не имеющее желчи, В – отдельное долго живущее существо как то: человек, лошадь, мул. В таком случае А присуще всему В (ибо всякое существо, не имеющее желчи долго живет); но и В – не имеющее желчи – присуще всем В. Если же В переставляемо с Б и средний термин В не шире В, то А необходимо присуще Б, ибо раньше уже было показано, что если два каких-то [сказуемых] присущи одному и тому же [подлежащему] и с одним из них переставляется крайний термин, то переставленному термину будет присуще и другое сказуемое. При этом под В следует понимать совокупность всех единичных [случаев], ибо наведение осуществляется через все [единичные] (68b15–29).

Вот оно, то условие, то требование, которое мы ищем. Аристотель его четко формулирует: термины меньшей посылки должны быть переставляе-

мы друг с другом, ее предикат не должен быть по объему шире ее субъекта. Иначе говоря, субъект и предикат меньшей посылки должны быть равнообъемны – вот в чем состоит искомое нами требование.

Что получается тогда, когда данное требование выполнено, показано Аристотелем раньше, в двадцать второй главе:

Далее, если А и Б присущи всему В, а В переставляемо с Б, то А необходимо присуще всем В. В самом деле, так как А присуще всем В, а В присуще Б через перестановку, то и А будет присуще всем В (68a21–24).

Показано здесь следующее. Прежде всего формулируется правило обращения для тех общеутвердительных высказываний, у которых термины равнообъемны. Это – обращение без ограничения:

Все В суть Б

Все Б суть В

Затем составляется силлогизм третьей фигуры, у которого обе посылки общеутвердительные и одна из них (меньшая) обращается без ограничения:

Все В суть А
Все В суть Б

Все Б суть А

После чего этот силлогизм доказывается сведением его к модусу Barbara при помощи прямого обращения меньшей посылки:

Все В суть А
Все Б суть В

Все Б суть А

Аль-Фараби сразу и воспользовался этим последним силлогизмом, подставив вместо В – «ходьба, летание, плавание и другие», вместо А – «во времени», а вместо Б – «движение».

Аристотель же в двадцать третьей главе считает обсуждаемый силлогизм третьей фигуры уже доказанным и формулирует свое умозаключение введения так:

Человек, лошадь, мул – долго живущие существа

Человек, лошадь, мул не имеют желчи

Все не имеющие желчи существа долго живут.

Видим, что если принято во внимание требование равнообъемности терминов меньшей посылки, то модус *Darapti* преобразуется в другой модус, который, следуя системе обозначений схоластов, можно назвать модусом *Barasta*.

Буква «В» здесь говорит о том, что данный модус доказывается сведением к модусу *Barbara*, а буква «s» – о том, что доказывается он путем прямого обращения меньшей посылки.

Ясно, что модусы *Barbara* и *Barasta* абсолютно равносильны. Поэтому можно строить индуктивное умозаключение и так, как это сделал Аль-Фараби, и так, как это делал Аристотель.

Таким образом, общеутвердительное заключение нашего силлогизма о добродетельных мудрецах оправдано. Но оправдано оно лишь при условии, что мудрецов ровно семь и не больше. Если мы проявим снисходительность и захотим включить в число мудрецов не семь, а сразу 20 человек, имена которых называли различные авторы, то общеутвердительного заключения у нас не получится: оно будет лишь частноутвердительным. Ведь тогда предикат меньшей посылки станет по объему шире ее субъекта, ее термины потеряют способность переставляться, *Darapti* не сможет преобразоваться в *Barasta*, и заключение нашего силлогизма так и останется частным.

II

Если перевести все вышесказанное на язык современных рассуждений об индуктивных умозаключениях, то оно будет означать, что Аристотель и Аль-Фараби утверждали то, что вслед за ними утверждают и современные исследователи индукции: общее заключение с необходимостью следует из посылок только в случае полной индукции. Если индукция не полна, то индуктивный силлогизм всегда «опровержим». По словам Аристотеля, такой силлогизм «опровержим, даже если заключение его истинно, ибо оно не общее».

Когда античные и средневековые авторы говорили об индукции (наведении), они всегда имели в виду полную индукцию, придерживаясь вышеприведенного аристотелевского правила, гласящего, что следует брать «совокупность всех единичных [случаев], ибо наведение осуществляется через все [единичные]». О неполной индукции стали говорить уже в новое время,

когда наступил расцвет естественных наук. Естествоиспытатели захотели формулировать многочисленные открытые ими законы природы не в виде частноутвердительных, а в виде общеутвердительных суждений, хотя у всех такого рода «законов» предикат значительно шире по объему, чем субъект, и, стало быть, они, говоря словами Аристотеля, опровержимы.

Это обстоятельство естествоиспытателям хорошо известно, но они все равно предпочитают формулировать свои положения в виде общих высказываний и именовать их законами природы, добавляя при этом что законы эти имеют вероятностный характер.

С таким добавлением и Аристотель, и Аль-Фараби, конечно, согласились бы. В самом деле, ведь очевидно, что если мудрецов не семь, а двадцать или даже больше, и заключение нашего силлогизма гласит «некоторые мудрецы добродетельны», то из него с необходимостью следует «вполне возможно, что и все мудрецы добродетельны, сколько бы их ни было».

Теперь, чтобы расставить точки над всеми «i», заметим, что истинность отнюдь не всякого частного суждения влечет за собой возможность истинности соответствующего ему общего суждения. Н. А. Васильев в своей работе «О частных суждениях, о треугольнике противоположностей, о законе исключенного четвертого» пишет, что «частное суждение двусмысленно и логически распадается на два вида: 1) Некоторые, а может быть, и все S суть P; 2) Только некоторые (не все) S суть P» (Васильев 1989, 16).

Сначала Н. А. Васильев приводит пример суждения второго вида:

Когда Дарвин пишет: «Некоторые экземпляры падуба приносят только мужские цветы», то мы сейчас подумаем, что «некоторые» значит «не все», и мы не ошибаемся, ибо строчкой дальше читаем: «Другие экземпляры приносят женские цветы» (Васильев 1989, 15).

Затем следуют примеры суждений первого вида:

Действительно, когда мы слышим или читаем «Планеты движутся вокруг Солнца», «Люди – эгоисты», «Рыбы дышат жабрами», «Женщины легкомысленны», «В старости у людей ослабляется память», то мы должны думать, что данное утверждение имеет силу для некоторых, а может быть, и для всех людей, рыб, женщин (Васильев 1989, 18).

Ясно, что полученное нами частноутвердительное заключение силлогизма о добродетельных мудрецах относится к суждениям первого вида и его можно записать как «некоторые, а может быть и все, мудрецы добродетельны». К суждениям этого же вида относятся и все суждения, выражающие полученные посредством неполной индукции научные законы: «Некоторые, а может быть и все, физические тела пребывают в состоянии покоя

или равномерного движения до тех пор, пока действующие на них силы не заставят их изменить это состояние», «Некоторые, а может быть и все, проводники, по которым пропущен ток и которые помещены в магнитное поле, начинают вращаться в соответствии с правилом буравчика». И так далее.

Квантор «некоторые» и модальной функтор «может быть» в сформулированных законах природы для краткости, как правило, опускаются, но всегда подразумеваются. Ведь все научные законы – это хорошо проверенные гипотезы. Идеолог современной науки Карл Поппер пишет:

То, что мы обычно называем «научным знанием», как правило, не является знанием в платоновско-аристотелевском смысле, а, скорее, представляет собой информацию, касающуюся различных соперничающих гипотез и способа, при помощи которого они выдерживают разнообразные проверки (Поппер 1992, 21).

БИБЛИОГРАФИЯ

- Аль-Фараби (1975) «Силлогизм», перев. Б. Я. Ошерович и Е. Д. Харенко, Аль-Фараби, *Логические трактаты*. Алма-Ата, 245–360.
- Аристотель (1978) «Первая аналитика», перев. Б. А. Фохта, Аристотель, *Сочинения в четырёх томах*. Том. 2. Москва, 117–253.
- Васильев, Н. А. (1989) *Воображаемая логика. Избранные труды*. Москва, 53–93.
- Ирмшер, Й., Йоне, Р. (1989) *Словарь античности*. Перев. с нем. Москва.
- Поппер, К. (1992) *Открытое общество и его враги*. Т. 2. Перев. с англ. Москва.

References (transliterated)

- Al'-Farabi (1975) «Sillozizm», perev. B. Ja. Osherovich i E. D. Harenko, Al'-Farabi, *Logicheskie traktaty*. Alma-Ata, 245–360.
- Aristotel' (1978) «Pervaja analitika», perev. B. A. Fohta, *Aristotel', Sochinenija v chetyrjoh tomah*. Tom. 2. Moskva, 117–253.
- Vasil'ev, N. A. (1989) *Voobrazhaemaja logika. Izbrannye trudy*. Moskva, 53–93.
- Irmsher, J., Jone, R. (1989) *Slovar' antichnosti*. Perev. s nem. Moskva.
- Popper, K. (1992) *Otkrytoe obshhestvo i ego vragi*. T. 2. Perev. s angl. Moskva.

**КАК ПРИЙТИ К ПРАВИЛЬНОМУ РЕШЕНИЮ?
К ИНТЕРПРЕТАЦИИ ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКОГО
ОПРЕДЕЛЕНИЯ МЕТОДА СРАВНЕНИЯ У АРИСТОТЕЛЯ
(*ETHICA EUDEMIA*, VII, 1245b.13–14) И
ЭККЛЕСИАСТА (*ЭККЛ.* 7:27)**

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

IGOR TANTLEVSKIJ
St. Petersburg State University, Russia
HOW TO COME TO THE CORRECT SOLUTION?

TO THE INTERPRETATION OF THE EPISTEMOLOGICAL DEFINITION OF THE METHOD OF
COMPARISON IN ARISTOTLE (*ETHICA EUDEMIA*, VII, 1245b.13–14) AND ECCLESIASTES 7:27

ABSTRACT. The author reveals a fundamentally significant parallel in the definitions of the method of cognition through a comparison of things and essences, attested in Aristotle's "Eudemian Ethics" (VII, 1245b.13–14) and in Ecclesiastes (*Eccl.* 7:27). With this particular attention is paid to the consideration of the semantic field of key terms used in the corresponding formulations. The examples of Ecclesiastes's application of the methodology of cognition developed by him demonstrate that his "pessimistic" and "skeptical" statements are only judgments with which sometimes directly opposite premises are compared in the process of his reasoning, which results in rather optimistic conclusions; so that the "inconsistency" of Ecclesiastes proves to be only seeming.

KEYWORDS: Aristotle, "Eudemian Ethics", interpretation of *EE* VII, 1245b.13–14, Book of Ecclesiastes, interpretation of *Eccl.* 7:27, methods of cognition, method of comparison, the semantic field of the Hebrew term *hešbôn*.

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда, проект №17-18-01295; Санкт-Петербургский государственный университет.

I

В настоящее время практически все исследователи уверены в аутентичности «Евдемовой этики» (*Ethica Eudemia*) и авторстве Аристотеля.¹ В книге VII «Евдемовой этики», 1245b.13–14, Стагирит – в контексте сравнения человека с богом – лаконично выражает суть одного из важнейших методов своего эпистемологического учения следующим образом:

κατὰ τὴν σύνθεσιν γὰρ τῆς παραβολῆς ἀληθοῦς οὐσης ἢ λύσις ἐστίν.

Текст данного пассажа может быть передан по-русски, по всей вероятности, так:

В самом деле, верное сравнение через сопоставление (вещей/сущностей) приводит к решению (букв.: «есть решение». – И. Т.).

Или же в более пространной интерпретации:

Дело в том, что удачное сравнение сопоставлением тех или иных вещей помогает найти правильное решение.²

Для верификации корректности предложенной интерпретации данного постулата Аристотеля представляется целесообразным представить контекстуально релевантные варианты значений трех используемых в данном пассаже ключевых терминов. При этом мы представляем их семантическое поле, коррелируемое с процитированным пассажем, обращаясь только к работам самого Стагирита: 1. σύνθεσις: «сопоставление»; «соединение», «сочетание», «составление», «складывание» (см. например: *De Partibus Animalium*, 645a.35, 658b.19; *Metaphysica*, 1014b.37, 1092a.26; *Ethica Nicomachea*, 1174a.23; *Politica*, 1276b7, *Ars Poetica*, 1458a28); 2. παραβολή: «сравнение», «сопоставление»; «аналогия», «пояснение» (см., например: *Topica*, 104a.28, 157a.14; *Politica*, 1264b.4; *Ars Rhetorica*, 1393b.3, 1420a.4); 3. λύσις – технический термин, который, в частности, употреблялся Аристотелем в значениях: «решение», «разрешение» (затруднения, проблемы; см., например: *Ethica Nicomachea*, 1146b.7, 1153b5; *De Anima*, 422b.28); «развязка» (сюжета трагедии; *Ars Poetica*, 1454a.37, 1455b.24). Таким образом, возможные лексические и стилистические предпочтения при переводе пассажа «Евдемовой этики»,

¹ Aristotle 2013, IX; см. также, например: Aristotle 2011, VII–XXVIII; Aristote 2013. Большинство исследователей полагают, что «Евдемова этика» предшествовала «Никомаховой» (*Ethica Nicomachea*). Три книги (IV, V, VI) «Евдемовой этики» и три книги (V, VI, VII) «Никомаховой этики» совпадают.

² Пер. Т. В. Васильевой (см.: Аристотель 2011, 251).

VII, 1245b.13–14 не могут нарушить самой сути предложенной выше интерпретации.³

II

Автору уже доводилось высказывать отдельные соображения относительно возможных мировоззренческих параллелей между Экклесиастом⁴ (одноименная библейская книга могла быть создана в интервале между последней четвертью VI и концом III в. до н. э.⁵) и Аристотелем, в том числе имеющих эпистемологический характер.⁶ Нам представляется, что можно

³ В «Никомаховой этике», III, 113a.29–34, Аристотель, как бы абстрагируясь от позиции объективизма, акцентирует внимание на том, что только «добродетельный (*ho spoudaiós*; также: “хороший”, “достойный”, “добропорядочный”, “благонравный”; “усердный”, “дельный” и т. п. – *И. Т.*) (человек) правильно судит в каждом отдельном случае, и то, что представляется (*pháinetai*) ему (истинным) в каждом отдельном случае, есть истина (*tálēthès*). <...> Ничто, вероятно, не отличает добродетельного (*ho spoudaiós*) (человека) больше, чем то, что во (всех) отдельных случаях он видит (*horân*) истину (*tálēthès*) так, будто он их правило (*kanôn*) и мера (*métron*)». (Ср.: *Idem*, «Протретики», фр. 5: «Какое у нас есть более точное мерило (*kanôn*) или критерий (*hóros*) благих вещей, нежели разумный человек (*ho phrónimos*)?» [Ямвлих, «Протретики», гл. 6, 39.16–17]. Понятие «разумный» человек в данном пассаже коррелирует с обозначением «добродетельнейший» (*ho spoudaiótatos*) человек (*Ibid.*, 39.13–14.) Таким образом, здесь Стагирит коррелирует эпистемологию с этикой и принципиально пересматривает знаменитый постулат Протагора, для которого «человек есть мера (*métron*) всех вещей: существующих, что они существуют, и не существующих, что они не существуют» (см.: Платон, «Теэтет», 152a; Секст Эмпирик, «Против ученых», VII, 60; ср., например: Аристотель, «Метафизика», кн. X, 1053a.30 – 1053b.5). Ср., например: Chappell 2005, 233–255.

⁴ Евр. *Кохэлет*; данное наименование можно истолковать как: «Вождь/Председатель/Глава *каха́ла*», т. е. сообщества (или народного собрания) иудеев, или: «Собирающий (народное) собрание»; вариант интерпретации: «Проповедующий в (народном) собрании», sc. «Проповедник», откуда греч. *Экклесиастés*.

⁵ См., например: Тантлевский 2014, 137–148. Древнейшие дошедшие до нас фрагменты рукописи Книги Экклесиаста из 4-й пещеры Кумрана, 4Q Qoh^a, палеографически датируются приблизительно 175–150 гг. до н. э. (См.: Seow 1997, 6; Abegg, Flint, Ulrich (eds.) 1999, 619.) Среди многочисленных современных работ, посвященных Книге Экклесиаста, отметим, например: Seow *Op. cit.*; Bartholomew 2009; Brown 2011; Enns 2011; Eswine 2014; Atkinson 2015.

⁶ См., например: Tantlevskij 2017, 133–143; Тантлевский 2018 (см. ниже в этом выпуске журнала).

усмотреть также аналогию в эпистемологических определениях метода сравнения, засвидетельствованных в «Евдемовой этике» Аристотеля (*Ethica Eudemia*, 1245b.13–14) и у Экклесиаста. Так, в процессе рационального постижения принципов мироустройства и выявления смысла жизни⁷ Экклесиаст приходит к следующему умозаключению (*Эккл.* 7:27):

rě'ēh zeh māšā'tī 'āmar haq-qōhelet⁸ 'aḥat lě-'aḥat li-mšō' ḥešbôn.

Этот пассаж может быть интерпретирован следующим образом:

«Вот, что обнаружил я, – сказал Экклесиаст.⁹ –

⁷ По словам Экклесиаста, он постигает мир «сердцем». В Еврейской Библии, в частности, в книгах премудрости, термин *lēb/lěbāb*, букв. «сердце», объемлет следующий спектр значений и коннотаций: разум, сознание, индивидуальность, носитель самости (NB: *libbî*, «мое сердце», употребляется в Еврейской Библии как синоним «я»; ср., например: *Эккл.* 7:25), рефлексии (ср., например: *Эккл.* 1:16), эмоций и ощущений, связанных с интеллектуальной деятельностью (ср., например: *Эккл.* 2:10, 5:19: «радость» и *Прит.* 14:10: «горечь»), а по сути – как синоним духа человека (ср., например: *Эккл.* 1:17; 6:9; 7:28 и др.; *Иов.* 32:8). В «сердце» происходит рациональная и познавательная деятельность, оно обретает и хранит мудрость и знание (ср., например: *Иов.* 9:4; 12:2–3, 24; 34:10, 34; 37:24) – в отличие от «плоти», предающейся «глупым» наслаждениям (ср., например: *Эккл.* 2:3 и сл.). Иногда понятие «сердце» указывает на высокий уровень развития интеллекта, отсутствующий у «глупцов» (ср., например: *Прит.* 6:32; 7:7; 9:4 и др.), уровень, который потенциально способные к его достижению люди должны стремиться «приобрести» (ср., например: *Прит.* 15:32; 19:8). С другой стороны, «сердце» может быть «исполнено зла и глупости» (*Эккл.* 9:3). (Судя по дошедшим до нас источникам, первым из греков, кто связал процесс мышления с функциями головного мозга, был Алкмеон Кротонский (к. VI – пер. пол. V в. до н. э.). См., например: Калкидий, Комм. к «Тимею» Платона, гл. 246; ср.: Теофраст, «Об ощущениях» (*De Sensibus*), 25; ср. также: Гиппократ, «О священной болезни» (*De Morbo Sacro*), 14, 17; Платон, «Федон», 96a-b; Аристотель, «Вторая аналитика» (*Analytica Posteriora*), II 19, 100a.3.)

⁸ В связи с чтением *'mr hqhlt* вместо *'mrh qhlt* ср.: *Эккл.* 12:8 и LXX *ad loc.* Среди фрагментов Экклесиаста из Кумрана (4Q Qoh^a и 4Q Qoh^b) данный пассаж не сохранился.

⁹ Слова автора (или редактора) в *Эккл.* 7:27 («...сказал Экклесиаст...»), *единственный раз* прерывающие таким образом изложение Экклесиаста, ведущееся от первого лица, вероятно, призваны подчеркнуть особую значимость приводимой в данном стихе мысли, возможно, дающей читателю ключ к интерпретации и пониманию всего произведения. (NB: Фраза «Суета сует (или: “полная никчемность”, “преходящаясть”. – И. Т.), – сказал Экклесиаст, – все суета», помещенная в начале произведения (*Эккл.* 1:2), сразу после заголовка книги, и повторяющаяся

(Сравнивай/сопоставляй) одно с другим, чтобы найти решение».

Принципиально важным аспектом для понимания идеи, выраженной в тексте Экклесиаста 7:27, является интерпретация термина *ḥešbôn*. В Еврейской Библии он встречается трижды, причем только в Книге Экклесиаста: 7:25, 27 и 9:10.¹⁰ Существительное *ḥešbôn* восходит к глаголу *ḥāšab*, означающему: «думать», «продумывать», «рассматривать»; «считать», «рассчитывать», «планировать»; «изобретать», «разрабатывать»; «оценивать»; «вменять».¹¹ Само же слово *ḥešbôn* обычно интерпретируют как: «расчет»; «итог», «результат»; «вывод», «заключение»; «устройство (вещей)».¹² Нам представляется, что наиболее точно учитывает семантику данного термина интерпретация «умозаключение», *гесп. решение*.

В своем «исследовании» и «познании» мира Экклесиаст широко использует метод сравнения. Он не только сопоставляет вещи и сущности, но и сами умозаключения, основанные на этих сопоставлениях/сравнениях и выводах. При этом Экклесиаст приходит к своим выводам, мировоззренчески исходя из представления о трехчастной структуре Вселенной (небеса–земля–подземный мир), известной еще шумерам¹³, а также рассматривая бытие человека как бы *с точки зрения вечности* (ср. особенно: *Эккл.* 3:11).¹⁴ В процессе своих размышлений Экклесиаст сопоставляет противоположные по сути умозаключения (например: «День смерти лучше дня рождения»

после ее окончания (*Эккл.* 12:8), служит своего рода обрамлением текста данного сочинения, скорее всего, созданным редактором; пассаж *Эккл.* 12:9–14 представляет собой конечную приписку редактора (или даже двух редакторов; ср.: 12:13b–14) книги Экклесиаста.)

¹⁰ Ср. также имеющий идентичный консонантный состав – но иначе вокализирующийся масоретам – термин **ḥiššābôn*, засвидетельствованный в *Эккл.* 7:29 и 2 *Хр.* 26:15 (но только во мн. ч.). Его вероятные значения (в зависимости от контекста): «замысел», «проект»; «изобретение», «разработка»; «выдумка», «ухищрение».

¹¹ S. v.: Holladay 2000; Köhler, Baumgartner 2001, I; Brown, Driver, Briggs 2001.

¹² *Ibid.* Ср. также переводы данного термина на различные языки в соответствующих контекстах, представленные в: BibleWorks 10, 2015. В египетских арамейских текстах *ḥšbn* как экономический термин, обозначающий «счет», засвидетельствован с конца V в. до н. э. Ср. также угарит. *ḥtbn*, «сводка», «счет» (Seow 1997, 13, 260 и сл.).

¹³ Ср., например, шумерскую поэму, условно называемую «Гильгамеш, Энкиду и подземный мир». По представлениям шумеров, правда, людям на небе не оказывалось места по смерти.

¹⁴ При этом «вечное возвращение», которое казалось Пифагору возвышенной тайной бытия (ср.: Tantlevskij, Svetlov 2014, 51), здесь оценено как пустая бессмыслица» (Аверинцев 1983, 296). Ср.: *Эккл.* 1:2–7, 9.

[Эккл. 7:1; см. также: 4:2¹⁵] vs. «Живой собаке лучше, чем мертвому льву» [Эккл. 9:4]), в ряде случаев выявляя для читателя и промежуточные звенья

¹⁵ Ср. также: Эккл. 4:3; 6:3–5. Мысль Экклесиаста о том, что нерожденному, выкидышу и умершему лучше, чем живущему на земле, находит параллели в диалоге Аристотеля «Евдем» (фр. 6 (ed. Ross); фрагмент, засвидетельствованный в «Моралиях» (*Moralia*) Плутарха, II, 15b–e; ср., например: «<...> Не быть рожденным – лучше всего, и смерть лучше жизни. <...>. “Лучшее, что доступно человеку, – это, родившись, умереть как можно раньше”. (Из этого) ясно, что <...> время, проводимое по смерти, лучше (времени земной) жизни») и в «Евдемовой этике», 1215b.27–36.

С учетом вероятного знакомства Экклесиаста с эпосом о Гильгамеше (ср., например: Si iii 1–15 и Эккл. 9:7–9; SB V, 76 [ср. также шумер. поэму «Гильгамеш и Хумбаба», A 107] и Эккл. 4:12; X, 31 и Эккл. 9:6; см. также ниже) представляется уместным привести в данной связи также фрагмент из шумерской поэмы «Гильгамеш, Энкиду и подземный мир». Дух Энкиду, поднятый из подземного мира, отвечает Гильгамешу на его вопросы о судьбе умерших; в частности, тут присутствует такой фрагмент (пер. по: Афанасьева 1997, 224–226, 416):

«Того, кто в расцвете умер, ты видел?»

(шумер., букв.: «Умершего человека, кто в голове (начале) умер, ты видел?»;

аккад.: «Того, [кто умер] внезапно[пной] смертью, ты видел?» [Speiser, 99];

ср., однако: «Того, кто умер смертью (по решению) своего бога» (шумер./ resp. аккад. [интерпретация А. Р. Джорджа (George 2003 I, 735; II, 776, 904), который усматривает в данном выражении указание на естественную смерть]. – И. Т.)

[«Да, видел».

Каково ему там?»]

«Там, где ложе богов, и он лежит там (доп.: “попивая чистую воду” [George 2003, II, 776]. – И. Т.)»

«Моих младенцев (или: “моих зародышей” [Афанасьева 1997, 416]. – И. Т.) мертворожденных,

кто себя не знает (вар.: “которые имен своих не знали” или “кому не дали имен” [George, *ibid.*]. – И. Т.), видел?»

«Да, видел».

«Каково им там?»

«Вкруг столов (или: “лохань” [George, *ibid.*]. – И. Т.) из золота и серебра,

где мед и прекрасные сливки (или: “патока и топленое масло” [George, *ibid.*]. – И. Т.), резвятся».

Аккадский перевод данной шумерской поэмы (начиная со 172-й строки) был присоединен к вавилонскому эпосу о Гильгамеше (таблица XII). Правда, в дошедшей до нас (с лакунами) аккадской версии окончания данного шумерского произведения пассаж о «мертворожденных младенцах» отсутствует, что может объясняться ее особым назначением, выявляемым в конце текста, – стимулировать заупокойный культ, в частности, поминание погибших на войне и оставшихся без

своего мыслительного дискурса – временами даже внутреннего¹⁶ «диалога»/«диспута», в ходе которого осуществляется своего рода интеллектуальный «эксперимент» по сопоставлению противоположных постулатов и доктрин (ведь «Бог создал противоположности (букв. “одно против другого”; ср., например: 3:2–8. – *И. Т.*)» [*Еккл.* 7:14b]!) для нахождения конечного правильного «решения», – например:

должного погребения воинов (что стало актуальным после получения известия о гибели царя Ассирии Саргона II и его армии в 705 г. до н. э. [ср.: George 2003 I, 53 и сл.]; ср., с другой стороны, например: *Ис.* 14:4–23).

Здесь же заметим, что автором Экклесиаста – евр. Кохелет, т. е. «Вождь *кахала*», sc. сообщества иудеев (см.: примеч. 4), – мог быть уроженец Вавилона Зеруббавел, потомок царя Давида, персидский наместник в Иудее и лидер ее гражданско-храмовой общины в последней четверти VI в. до н. э. (Тантлевский 2014, 138 и сл.). Если это так, то вавилонский эпос о Гильгамеше гипотетический автор Экклесиаста мог читать в подлиннике. Как бы то ни было, создается впечатление, что Экклесиаст во многом полемизирует с ключевыми идеями, засвидетельствованными в данном произведении, прежде всего, со словами Гильгамеша, обращенными к Энкиду, зафиксированными в ОВ III, IV, 140–143: «Кто, мой друг, вознесся на небо? Только боги в солнечном свете [пребудут (ср.: MS у, 1'). – *И. Т.*] вечно, а человек – сочтены его дни, что б он ни делал, – все ветер! (*mi-im-ma ša i-te-né-pu-šu ša-ru-ma*)» (ср.: SB II, 234–235; Assyrian MS у, 1'–2'), а также с содержанием сетования Гильгамеша по поводу смерти Энкиду (ср. особенно трижды повторяемые слова в SB X, 69–71, 146–148 и 246–248: «”Энкиду, друг мой любимый стал землею! Так же, как он, и я не лягу ль, чтоб не встать во веки веков?») и реакцией на его слова Утнапишти (X, 297–322; ср., например, пассаж X, 307 и сл.: «Ярая смерть не щадит человека: разве навеки мы строим дома? <...>») и советом, данным ему в этой связи Сидури (Si iii 1–15; ср., например, Si iii 2–7, 14: «Жизни (т. е. бессмертия. – *И. Т.*), что ищешь, не найдешь ты! Боги, когда создавали человека, – смерть они определили человеку, жизнь в своих руках удержали. Ты же, Гильгамеш, насыщай желудок, днем и ночью да будешь ты весел <...>. Только в этом дело [человека]») (пер.: Дьяконов 1993, 176–177, 205–207, 211).

¹⁶ В «своем сердце»; ср.: примеч. 7. Думается, что выражение Экклесиаста «говорил я с сердцем своим» (*Еккл.* 1:16; ср. также, например: *Еккл.* 2:1 и 10) следует рассматривать не более как фигуру речи, свойственную древнесемитской литературе (а не истолковывать «сердце» как «внешнего» собеседника – по аналогии с древнеегипетским «Спором разочарованного со своей душой (*ба*)» (ср.: «Жалобы Хахеперра-сенеба»); ср., например: Holmstedt 2009, 1–27), и интерпретировать: «говорил сам себе». Ср.: *Быт.* 8:21; 1 *Сам.* 27:1. Ср. также, например, вавилонский эпос о Гильгамеше [пер.: Дьяконов 1973, 204, 209] с некоторыми изменениями) в отношении хода размышлений Сидури и Утнапишти:

Помыслив, сердцу своему (*lib-bi-šá / lib-bi-šú*) слово молвит,
Сама/сам с собою совет держит (X, 11–12; 185–186).

Ибо нет ни дела¹⁷, ни умозаключения,
ни познания, ни мудрости в Шеоле¹⁸,
куда ты уходишь¹⁹ (Эккл. 9:10b–d).

Не знаешь ты, каков путь у духа <...> (Эккл. 11:5a).
Кто знает, восходит ли дух сынов человека ввысь,
а дух животного нисходит вниз, в землю? (Эккл. 3:21).²⁰

И возвратится прах в землю, которою он и был,
а дух возвратится к Богу, Который его дал (Эккл. 12:7).^{21, 22}

¹⁷ Термин *ma'aseh* подразумевает физическую/техническую деятельность и ее *результат*.

¹⁸ Нижний мир, подземная обитель духов умерших. См. также следующее примечание.

¹⁹ В рамках данной концепции существовало представление том, что духи *всех* умерших нисходят в свою подземную обитель – Шеол. (Ср., например: *Быт.* 37:35; *1 Сам.* 28:13 и сл.)

²⁰ Данная фраза показывает, что представление о восхождении духа «ввысь», т. е. «к Богу» (см.: *Эккл.* 12:7), принципиально отлично от воззрения о нисхождении духов умерших людей и (NB!) животных в подземное царство теней (см.: примеч. 19) и не является просто иносказательным обозначением испускания духа, т. е. перехода, по сути, в небытие. См. далее: примеч. 21–22.

²¹ Ср. также, например: *Эккл.* 3:17; 11:9; 12:14. Стих *Эккл.* 12:7 явно коррелирует с *Быт.* 6:3.

Таким образом, по мысли Экклесиаста, дух (мудрого и праведного) человека не нисходит во *мрак* Шеола (= по сути, небытие), как полагали многие его современники (ср., например: *Эккл.* 3:19–20, 21b, 6:4–6, 9:10b; см. также: примеч. 19–20), а восходит из мира «поднебесного», мира «под солнцем», ввысь, к Богу, на небеса, где вечно светит «сладостный» и «благой» (ср.: *Эккл.* 11:7) *свет* (= вечная жизнь; ср., например, *Лс.* 36[35]:10: «С Тобой источник жизни, в свете Твоем мы увидим свет»; ср. также слова Гильгамеша в ОВ III, IV, 140–141: «Кто, мой друг, вознесся на небо? Только боги в солнечном свете [пребудут] вечно...»). См. далее следующее примеч.

²² Экклесиаст эксплицитно противопоставляет плоть, субстанциально соотносимую им с землей, и дух, имеющий божественную природу. В корреляции со стихами *Эккл.* 3:1 и 17 (ср. также: 21) в данном *финальном* (см. примеч.: 9) и *основном* выводе Экклесиаста явно подразумевается бессмертие человеческого духа.

Аристотель в своих трудах также неоднократно говорит о «божественности», «бессмертии» и «вечности» ума человека, вероятно, имея в виду его присоединение к божественному мировому Уму при переходе в потусторонний мир. (Ср., например: Тантлевский 2015, 139–141; Tantlevskij 2017; Тантлевский 2017, 460–465.) Знаменательный нюанс в этом отношении Стагирит привносит в «Евдемовой

этике», VIII, 1248a.24–29, утверждая, что «началом движения в душе», «началом разума» является «бог» и что «божество в нас каким-то образом приводит в движение все (*panta*)». Обращает также на себя внимание в данной связи цитата у Августина («О Троице» [*De Trinitate*], XIV, 19.26) из несохранившегося диалога Цицерона «Гортензий» – созданного, как считается, под непосредственным влиянием и «на манер» («История Августов» [*Historia Augusta*], II, 97.20–22) «Протрептика» Аристотеля (также дошедшего до нас лишь в позднейших цитатах и пересказах), – в котором римский мыслитель, ссылаясь на мнение «древних философов» и «величайших людей», пишет о «великой надежде (*magna spes*)» для «проводящих жизнь в философских размышлениях», так что «если <...> мы обладаем вечными и божественными душами (*aeternos animos ac divinos habemus*)», то, чем в большей мере души будут следовать путем «разума» и «исследования», «тем легче будет для них восхождение и возвращение на небо (*ascensum et reditum in coelum*)» (фр. 10c [ed. Ross]; ср. далее: Августин, «О Троице», XIV, 9.12 (фр. 12 [ed. Ross]). Ср. также, например: Цицерон, «О государстве» (*De Re Publica*), VI, 24.26; Idem, «Тускуланские беседы» (*Tusculanae Disputationes*), I, 65–66, 75.

В качестве определенной параллели к мысли, выраженной в *Эккл.* 12:7, можно указать на пассаж из трактата Филона Александрийского «О вечности мира» (*De Aeternitate Mundi*), 6.42–45 (содержание *AM* 6.28–7.34 коррелируют с материалами несохранившегося диалога Аристотеля «О философии» [фр. 19b (ed. Ross)]), содержащий фрагмент из недошедшей до нас трагедии Еврипида «Хрисипп» (фр. 839 [ed. Nauck]):

То, что из земли, возвращается в землю,
то же, что рождено от эфирного семени,
возвращается на небесный полюс.

Цицерон в «Тускуланских беседах», I, 26, 65, пишет, что Еврипид полагал, что «душа/дух» (*animus*) человека есть «бог» (*deus*). В этом же произведении (I, 10, 22; 17, 41; 26, 65–27, 66) он отмечает, что Аристотель первым заговорил о «пятой стихии» (у Цицерона: *quintum genus, quinta natura*), общей для бога/богов, небесного мира и человеческой «души»/«ума» (*animus/mens*; sc. разумная душа/разумная часть души). Будучи «божественны», «небесны», «вечны» и относясь к безымянной «пятой стихии», души «возносятся от земли особенно далеко (*a terra longissime se eferant*)». (Ср., например: Аристотель, «О небе», I, 2, 269a.31 и сл.: «<...> существует некая телесная субстанция, отличная от здешних веществ, более божественная, чем они все, и первичная по отношению к ним всем»; *Метафизика*, XI, 7, 1064a.34 – 1064b.14; и др.)

Следуя учению о том, что «пятая стихия» едина для богов и человеческих душ, Цицерон утверждает в своем недошедшем до нас сочинении «Увещание к философии» (*Consolatio*), что «происхождение душ не приходится искать на земле (*animorum nulla in terris origo inveniri potest*)» (*ibid.*, 26, 65–27,66). Ср. также: Idem, «Учение академиков» (*Academica*; вторая редакция), I, 7, 26; «О природе богов»

Обращаясь к вопросу о том, все ли люди достойны награды в загробном мире, Экклезиаст все так же использует свою методологию сопоставления, в частности, в этическом ракурсе:

И еще увидел я под солнцем:
 место суда – а там нечестье,
 место праведности²³ – а там нечестивый (Эккл. 3:16).
 Сказал я в сердце своем:
 «Праведного и нечестивого
 судить будет Бог,
 ибо время²⁴ для каждого дела
 и (суд) над каждым деянием – там²⁵ (т. е. в загробном мире. – И. Т.)» (Эккл. 3:17)²⁶.

(*De Natura Deorum*), I, 13, 33. (Эти материалы из сочинений Цицерона условно относят к фрагментам 26 и 27 (ed. Ross) диалога Аристотеля «О философии».)

В Еврейской Библии тоже присутствует представление об особой извечной «невещественной» «субстанции», обозначаемой как Дух (*ru'ah*) Божий, которому причастен и дух человека (являющийся, по сути, средоточием, носителем его «жизни» (*hayyim*); ср., например: *Быт.* 2:7 и *Иов.* 27:3, 32:8, 33:4):

И сказал Господь: «Не суждено Духу Моему (пребывать) в человеке (*bā-'ādām*; который сформирован из «праха земного (*hā-'ādāmāh*; см.: *Быт.* 2:7)») вечно (*l'-'ōlām*), поскольку он (также) есть (и) плоть...» (*Быт.* 6:3).

Экклезиаст, вероятно, и ориентируется на данную концепцию, исходящую из того, что человек создан «по Образу и как подобие / по подобию Бога» (*Быт.* 1:26–27; 5:1; 9:6; ср.: *Эккл.* 3:21 и 12:7; *Иов.* 33:4). В Библии засвидетельствован еще один концепт извечной «невещественной» «субстанции» – «Слава» (*kābôd*) Господа, наполняющая мир (ср., например: *Числ.* 14:21; *Ис.* 6:3b; *Пс.* 72[71]:19; 108[107]:6); при этом «слава» индивидуума имеет возможность «приобщиться» к «Славе» Господа [см.: Тантлевский 2016, 148–154, 157–159], перейдя в «вечность» (ср., например: *Пс.* 16[15]:9–11, 21[20]:4–7, 62[61]:8, 73[72]:24; *Ис.* 11:10, 58:8b) [ср. далее: Тантлевский 2015⁶, 141–153]. Зная это, автор Псалма (8:6) восклицает о «сыне человеческом»:

Лишь немного умалил Ты его пред ангелами (*'ēlōhîm*; или: «богом»/«ангелом». – И. Т.);

и славой, и великолепием Ты увенчиваешь его.

²³ Септуагинта и Таргум предполагают здесь чтение: *haṣ-ṣaddîq*, «праведный».

²⁴ Вероятно, имеется в виду время конечного суда. (Ср., например: *Иер.* 27:7; *Дан.* 8:17, 11:35, 40, 12:4, 9; *Иез.* 7:7, 12, 21:30, 34, 35:5; ср. также: *Ис.* 13:22; *Иез.* 22:3).

²⁵ Чтение *šām* подтверждается всеми основными версиями. Таргум и Иероним интерпретируют это как указание на Суд в *грядущем мире*.

²⁶ В заключительной части книги и в приписке древнего редактора к ней (см.: примеч. 9) тоже делается акцент на воздаянии:

Другой пример:

Оттого, что указ о сделавшем злое исполняется не быстро,
осмеливаются сыны человека делать зло;
оттого грешник делает сотню зол, что ему дается время (*Эккл.* 8:11–12а).
Есть праведники, которых постигает то, что заслуживали бы дела нечестивцев,
и есть нечестивцы, с которыми бывает то, чего заслуживали бы деяния
праведников (8:14b-c).

Но также знаю я (и то),
что будет благо (*tôb*) боящемся Бога, тем, кто боится Его.
А нечестивцу не будет блага, не продлятся дни его, (ускользнут) как тень²⁷,
потому что Бога он не боялся (*Эккл.* 8:12b–13).

Приведенное рассуждение может быть понято в том смысле, что дни земной жизни человека, сколь продолжительны они ни были бы (ср.: *Эккл.* 6:3, 6), «с точки зрения вечности-олама (*hā-'ōlām*; см.: *Эккл.* 3:1)», все равно ускользнут «как тень», – и для нечестивца они «не продлятся» за пределами земной жизни, ибо его дух низойдет в Шеол, где станет подобием тени (ср.: *Эккл.* 3:19; 9:10). А вот дух боящихся Бога непременно вкусит «благо» – если и не на земле (см.: *Эккл.* 8:14), то у Бога (*Эккл.* 12:7), вознесшись ввысь (ср.: *Эккл.* 3:21).

Помимо сопоставлений этического характера, Экклесиаст обращается и к интеллектуальным аспектам жизнедеятельности человека и их корреляции с конечностью его земного бытия и вечностью, например:

И увидел я, что полезнее мудрость, чем глупость,
как полезнее свет, чем тьма.
У мудрого есть глаза,
а глупый ходит во тьме (*Эккл.* 2:13–14а).

Но узнал я также и то,
что их всех постигнет единая участь.
И сказал я в сердце своем:
«Раз участь глупца и меня также постигнет,
то зачем тогда мне быть столь премудрым?» (*Эккл.* 2:14b–15).
Как же это мудрый (должен равно) с глупцом умирать? (*Эккл.* 2:16c).

Я понял задачу, которую дал Бог решать сынам человеческим:

И знай, что за все это (т. е. за все твои деяния. – *И. Т.*) приведет тебя Бог на Суд (*Эккл.* 11:9; ср.: 8:5–6).

В своем заключении редактор Книги Экклесиаста также утверждает:

Ибо всякое деяние Бог приведет на Суд –
(Суд) над всем сокрытым, хорошим и худым (*Эккл.* 12:14).

²⁷ Ср.: *1 Хр.* 29:15; *Иов* 14:2; *Пс.* 102[101]:12, 144[143]:4; *Эккл.* 6:12.

Все Он сделал прекрасным – (но только) в свой срок (ср.: *Эккл.* 3:1–8. – *И. Т.*); (а) в их (людей) сердце (*bē-libbām*) также и вечность (*hā-’ōlām*) Он вложил,²⁸ – но (так), чтоб человек (все-таки) не мог постигнуть дел, которые Бог вершит, от начала и до конца (*Эккл.* 3:10–11).

Таким образом, «сердце», т. е. разум/душа, человека, *постигающего* мироздание, имеет надежду на *актуализацию* вложенной в него Богом «вечности» в процессе своего постижения постоянно изменяющегося мира, для мудреца и праведника – процессе бесконечном.

Итак, можно констатировать, что в «Евдемовой этике» Аристотеля (VII, 1245b.13–14) и у Экклесиаста (*Эккл.* 7:27) присутствует явная методологическая параллель в эпистемологических установках этих двух великих мыслителей древности в отношении метода сравнения в процессе познания мира и природы человека. В заключение также заметим, что именно постоянное использование Экклесиастом метода «сопоставления одного с другим для того, чтобы найти решение», sc. прийти к правильному умозаключению, в ходе мыслительного дискурса может вызвать у читателя впечатление о его «противоречивости» – на самом деле, кажущейся. Равным образом «пессимистические» и «скептические» утверждения Экклесиаста – это лишь суждения, с которыми сопоставляются подчас прямо противоположные послышки в процессе его рассуждений, итогом которых оказываются весьма оптимистичные выводы.²⁹ Рассматривая Экклесиаст с этой точки зрения, читатель может представить себе, каким образом автор данного произведения приходит к основным своим умозаключениям, что в итоге дает ему возможность «правильно записать слова истины» (*Эккл.* 12:10).

БИБЛИОГРАФИЯ

- Аверинцев, С.С. (1983) Древнееврейская литература, *История всемирной литературы*, Т. 1, М.: Наука, 271–302.
- Аристотель (2011) *Евдемова этика. В восьми книгах. Греческий текст. Русский перевод*, Т. В. Васильева, Т. А. Миллер, М. А. Солопова (пер. с др.-греч.), М.: Канон.
- Афанасьева, В.К. (1997) *От начала начал. Антология шумерской поэзии*, СПб.: Петербургское востоковедение.
- Дьяконов, И.М. (1973) Книга Экклесиаст, *Поэзия и проза Древнего Востока*, М.: Издательство «Художественная литература», 638–652, 724–727.

²⁸ Об иной возможной интерпретации данной фразы см.: Тантлевский 2018 (см. ниже в этом выпуске журнала).

²⁹ Ср.: Тантлевский 2014, 137–148.

- Тантлевский, И.Р. (2014) "Оптимизм Экклесиаста," *Вопросы философии* 11, 137–148.
- Тантлевский, И.Р. (2015^a) "Бессмертная «доля» души в учении Аристотеля, в "Этике" Спинозы и в перипатетической рецепции Маймонидам раввинистического учения о «доле» человека «в Грядущем Мире»," *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 9.1, 137–141.
- Тантлевский, И.Р. (2015^b) "Адам-несмертный, смертный и бессмертный в библейских антропологических учениях," *Вопросы философии* 6, 141–153.
- Тантлевский, И.Р. (2016) "Сотериология Спинозы," *Вопросы философии* 5, 147–162.
- Тантлевский, И.Р. (2017) "Что есть человек? Абрис ответа в «Протрептике» Аристотеля и его обоснование и развитие в последующих работах Стагирита," *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 11.2, 460–465.
- Тантлевский, И.Р. (2018) "Мироздание в душе человека: Аристотель, *De anima*, III, 8, 431b.20-24 и *Экклесиаст* 3:10–11," *ΣΧΟΛΗ (Scholē)*. См. ниже в этом выпуске журнала.
- Abegg, M., Jr., Flint, P., Ulrich, E. (eds.) (1999) *The Dead Sea Scrolls Bible: The Oldest Known Bible Translated for the First Time into English*. New York, NY: HarperCollins Publishers.
- Aristotle (2011) *The Eudemian Ethics*. A New Translation by Anthony Kenny. Oxford University Press: New York, NY.
- Aristotle (2013) *The Eudemian Ethics*. Translation and Commentary by P. L. P. Simpson. New Brunswick; London: Transaction Publishers.
- Aristote (2013) *Ethique à Eudème*. Traduction et présentation par Catherine Dalimier, Paris: Flammarion.
- Atkinson, T. (2015) *Singing at the Winepress: Ecclesiastes and the Ethics of Work*. London; New York, NY: Bloomsbury, T&T Clark.
- Bartholomew, C. (2009) *Ecclesiastes*. Ada, MI: Baker Academic Press.
- Brown, Fr., Driver, S.R., Briggs, Ch.A. (ed.) (2001) *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament: With an Appendix Containing the Biblical Aramaic Based on the Lexicon of W. Gesenius as Translated by Ed. Robinson*. Oxford: Oxford University Press.
- Brown, W.P. (2011) *Ecclesiastes: Interpretation*. A Bible Commentary for Teaching and Preaching. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.
- Chappell, T. (2005) "The Good Man is the Measure of All Things: Objectivity Without Worldcentredness in Aristotle's Moral Epistemology," *Virtue, Norms, and Objectivity: Issues in Ancient and Modern Ethics*, ed. Ch. Gill, Oxford, UK: Oxford University Press, 233–255.
- Enns, P. (2011) *Ecclesiastes*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- George, A.R. (2003) *The Babylonian Gilgamesh Epic*. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts. Vols. I–II. Oxford: Oxford University Press.
- Holladay, L. (ed.) (2000) *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament: Based upon the Lexical Work of Ludwig Koehler and Walter Baumgartner*. Leiden: Brill Academic Publishers.
- Holmstedt, R.D. (2009) "The Syntactic Encoding of the Collaborative Nature of Qohelet's Experiment," *The Journal of Hebrew Scriptures*, vol. 9, article 19, 1–27.

- Köhler, L., Baumgartner, W. (ed.) (2001) *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Subsequently Revised by W. Baumgartner and J.J. Stamm with Assistance from B. Hartmann, Z. Ben-Hayyim, Ed. Y. Kutscher, Ph. Reymond. Translated and Edited under the Supervision of M.E.J. Richardson. Leiden, Vol. I. Leiden: Brill Academic Publishers.
- Nauck, A., ed. (1889) *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Leipzig: B.G. Teubner.
- Ross, W. D., ed. (1955) *Aristotelis Fragmenta Selecta*. Oxford: Clarendon Press.
- Seow, C.L. (1997) *Ecclesiastes*. A New Translation with Introduction and Commentary. Anchor Bible. New York, NY: Doubleday.
- Speiser, E. A. (1969), The Epic of Gilgamesh, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, ed. J. B. Pritchard, 3rd ed., Princeton: Princeton University Press, 72–99.
- Eswine, Z. (2014) *Recovering Eden. The Gospel According to Ecclesiastes*, Phillipsburg, NJ: R&P Publishing.
- Tantlevskij I.R., Svetlov R.V. (2014) “Predestination and Essenism,” *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 8.1, 50–53.
- 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 (Schole)* 11.1, 133–143.

REFERENCES (TRANSLITERATED)

- Averincev, S.S. (1983) *Drevneevrejskaja literatura, Istorija vsemirnoj literatury*, T. 1, M.: Nauka, 271–302.
- Aristotel' (2011) *Evdemova jetika*. V vos'mi knigah. Grecheskij tekst. Russkij perevod, T. V. Vasil'eva, T. A. Miller, M. A. Solopova (per. s dr.-grech.), M.: Kanon.
- Afanas'eva, V.K. (1997) *Ot nachala nachal*. Antologija shumerskoj poezii, SPb.: Peterburgskoe vos-tokovedenie.
- D'jakonov, I.M. (1973) *Kniga Jekkesiast*, Pojezija i proza Drevnego Vostoka, M.: Izdatel'stvo «Hudozhestvennaja literatura», 638–652, 724–727. Tantlevskij, I.R. (2014) “Optimism of Ecclesiastes,” *Voprosy Filosofii* 11, 137–148.
- Tantlevskij, I.R. (2015^a) “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 (Schole)* 9.1, 137–141 (in Russian).
- Tantlevskij, I.R. (2015^b) “Non-Mortal, Mortal and Immortal Adam in Biblical Anthropogony Teachings,” *Voprosy Filosofii* 6, 137–148 (in Russian).
- Tantlevskij, I.R. (2016) “Spinoza’s Soteriology,” *Voprosy Filosofii*, 5, 147–162 (in Russian).
- Tantlevskij, I.R. (2017) “*What is Man?* Outlines of the Answer in Aristotle’s “Protrepticus” and its Substantiation and Development in the Stagirite’s Subsequent Works,” *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 11.2, 460–465 (in Russian).
- Tantlevskij, I.R. (2018) “The Universe in Man’s Soul: Aristotle, *De Anima*, III, 8, 431b.20-24 and *Ecclesiastes* 3:10–11,” *ΣΧΟΛΗ (Schole)* (in Russian). See below in this issue.

**МИРОЗДАНИЕ В ДУШЕ ЧЕЛОВЕКА:
АРИСТОТЕЛЬ, *DE ANIMA*, III, 8, 431b.20-24
И *ЭККЛЕСИАСТ* 3:10–11**

И. Р. ТАНТЛЕВСКИЙ

Санкт-Петербургский государственный университет
tantigor@mail.wplus.net

IGOR TANTLEVSKIJ

St. Petersburg State University, Russia

THE UNIVERSE IN MAN'S SOUL:

ARISTOTLE, *DE ANIMA*, III, 8, 431b.20-24 AND *ECCLESIASTES* 3:10–11

ABSTRACT. Comparing the passage of Aristotle's treatise *De anima*, III, 8, 431b.20-24 and *Ecclesiastes* 3: 10-11, the author reveals a similar epistemological image: the universe is in the soul of the cognizing subject, for it embraces all existing things in the process of perception and cognition of the world.

KEYWORDS: Aristotle, Ecclesiastes, epistemology, perception and cognition of the world, man's soul.

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда, проект №17-18-01295; Санкт-Петербургский государственный университет.

I

В трактате «О душе» (*De anima*), III, 8, 431b.20-24, Аристотель высказывает мысль о том, что, с эпистемологической точки зрения, душа познающего мироздание человека как бы объемлет мир, становится тождественной со всем сущим:

Подводя итог сказанному о душе, мы повторим, что некоторым образом душа (*hē psuchē*; здесь имеются в виду чувствующая и разумная части души человека. –

И. Т.) есть все сущее (*tà ónta*¹). Действительно, сущее – это либо воспринимаемое чувствами (*aísthēta*), либо постигаемое умом (*noēta*); знание (*hē épistēmē*) же оказывается некоторым образом тем, что познается, а ощущение – тем, что ощущается (ср. далее: 431b.25 – 432a.3).

А чуть выше Стагирит постулировал:

И действительно, существует, с одной стороны, такой ум, который становится всем, с другой — ум, все производящий (III, 5, 430a.14–15).

Аналогичная мысль в отношении ума выражена Аристотелем в «Метафизике», 1072b.21–24, следующим образом:

<...> ум и умопостигаемое (sc. предмет ума. – И. Т.) – одно и то же (*taútòn nóús kai noētón*). Ибо то, что способно принимать в себя умопостигаемое и сущность (*tês oúsías*), есть ум; а деятелен он, когда обладает (предметом мысли) <...>².

Именно само обладание, полагает Аристотель, а не способность к нему, является тем, что в уме «божественно» (*theíon*)³. Под «божественностью», «бессмертием» и «вечностью»⁴ «деятельного ума» человека Стагирит, вероятно, подразумевает его присоединение (по смерти тела) к божественному Уму, который мыслит себя непосредственно и всегда деятелен.⁵

II

Не задаваясь вопросом о возможном взаимовлиянии, заметим, что согласно Книге Экклесиаста (созданной в период между последней четвертью VI – III в. до н. э.⁶), *в сердце человека Богом вложен мир*, т. е. в этом произведении также выражается идея об охвате душой познающего мироздание субъекта всего сущего:

¹ Этот термин у Платона используется для обозначения подлинно сущего, истинного бытия.

² Ср. далее также, например: «Метафизика», XII, 9, 1074b.33–34; «О душе», III, 4, 429b.9, 430a.3–5; 7, 431b.16–17; 8, 431b.27–28 («Способность ощущения и познавательная способность души в возможности тождественны этим предметам, первая — тому, что ощущается, вторая — тому, что познается»).

³ См. также, например: *Протретики*, фр. 10с (Ямвлих, *Протретики*, гл. VIII, 48.9–13); *Никомахова этика*, X, 7, 1177a.11–1178a.8.

⁴ См., например: *Метафизика*, XII, 7, 1070a.26, 8, 1074b.1–14; «О душе», II, 1, 413a.3–10; 2, 413b.24–25; III, 5, 430a.22–25 (ср. также: V, 4, 430a.1–4). Ср. далее, например: Amorose 2001, 97–106; Wood 2012, 169–182; Coho 2013, 347–377; *Idem* 2014, 594–604; Tantlevskij 2015, 137–141.

⁵ Ср., например: *Метафизика*, XII, 7, 1072b.24–30.

⁶ См., например: Тантлевский 2014, 139–141.

Я понял задачу, которую дал Бог решать сынам человеческим:
 все Он сделал прекрасным в свой срок,
 даже мир (*hā-‘ōlām*) Он вложил в их (т. е. людей. – *И. Т.*) сердце (*bēlibbām*), –
 но (так), чтоб человек (все-таки) не мог постигнуть дел, которые Бог вершит,
 от начала и до конца (*Эккл.* 3:10–11).⁷

Как замечает С. С. Аверинцев, еврейский термин *‘ōlām* «означает “вечность”, но не в смысле неподвижной изъятости из времени, а в смысле совокупности и полноты времени. <...> Иначе говоря, “олам” – мир как время и время как мир».⁸ И. Ш. Шифман уточняет: *‘ōlām* – это такая «“вечность”, [которая] объемлет всю Вселенную в пространственном и временном отношении».⁹ А. Иеремияс интерпретирует термин *‘ōlām* как «Weltlauf», «ход мира», т. е. ход вещей, сущего.¹⁰ В эпоху эллинизма термин *‘ōlām* все более приобретает пространственные коннотации, в частности, в кумранских рукописях¹¹; его начинают прямо соотносить с греч. *kósmos*. В пространственном значении это слово засвидетельствовано и в Мишне. Обобщая, можно сказать, что термин *‘ōlām* во времена создания Экклесиаста вполне мог использоваться для обозначения вселенской пространственно-временной целостности, sc. мироздания, сущего.

Что касается термина *lēb* (вар.: *lēbāb*), букв.: «сердце», то он часто используется в Еврейской Библии в значении: средоточие сознания, разума, рефлексии, качеств, чувств, ощущений и т. п. человека, а по сути – как синоним его духа (души), который, согласно Экклесиасту (12:7), по земной кончине человека «возвращается к Богу, Который его дал»¹².

БИБЛИОГРАФИЯ

- Аверинцев, С.С. (2004) Порядок космоса и порядок истории, *Поэтика ранневизантийской литературы*. СПб.: Азбука-Классика, 89–114.
 Тантлевский, И.Р. (2014) “Оптимизм Экклесиаста,” *Вопросы философии* 11, 137–148.
 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.
 Шифман, И. Ш. (1999) Древняя Финикия. Мифология и история, *Финикийская мифология*. СПб.: Летний Сад.

⁷ Ср.: *Эккл.* 7:29.

⁸ Аверинцев 2004, 269, примеч. 24.

⁹ Шифман 1999, 211.

¹⁰ Jeremias 1930, 127.

¹¹ Brin 2001, 277–293.

¹² Ср. также, например: *Быт.* 6:3.

- Amorose, M. (2001) "Aristotle's Immortal Intellect," *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 75, 97–106.
- Brin, G. (2001) *The Concept of Time in the Bible and the Dead Sea Scrolls*. Leiden; Boston; Cologne: Brill.
- 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.
- Jeremias, A. (1930) *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*. 4 Aufl., Leipzig: J.C. Hinrichs.
- 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 (Schole)* 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.

REFERENCES (TRANSLITERATED)

- Averincev, S.S. (2004) *Porjadok kosmosa i porjadok istorii*, Pojetika rannevizantijskoj literatury. SPb.: Azbuka-Klassika, 89–114.
- Shifman, I. Sh. (1999) *Drevnjaja Finikija*. Mifologija i istorija, Finikijskaja mifologija. SPb.: Letnij Sad.
- Tantlevskij, I. R. (2014) "Optimism of Ecclesiastes," *Voprosy Filosofii* 11, 137–148 (in Russian with an English summary).
- Tantlevskij, I. R. (2015) "Immortal "Part" of the Soul in Aristotle's Teaching, in Spinoza's Ethics, and in Peripatetic Maimonides' Reception of the Rabbinic Doctrine of Man's "Share in the World-to-Come"," *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 9.1, 137–141 (in Russian with an English summary).

САМООТРИЦАНИЕ, САМОПРЕДИКАЦИЯ, САМОРЕФЕРЕНТНОСТЬ В ФИЛОСОФИИ ПЛАТОНА

В. А. ЛАДОВ
Томский государственный университет
ladov@yandex.ru

VSEVOLOD LADOV
Tomsk State University

SELF-REFUTATION, SELF-PREDICATION AND SELF-REFERENCE IN THE PHILOSOPHY OF PLATO

ABSTRACT. The phenomenon of self-reference combines self-refutation (the principle of *peritrope*) in the case of Plato's critics of Protagoras in "Theaetetus" and self-predication in the case of a difficulty which Plato himself faces developing the theory of ideas in "Parmenides". The author of the article asserts that self-predication does not produce a negative impact on Plato's metaphysics and in no way destroys the integrality of Plato's philosophy: It is logically correct as are both his criticism of Protagoras' relativism (by means of the principle of *peritrope*) and the theory of ideas (in which the phenomenon of self-predication is also proposed).

KEYWORDS: Protagoras, Plato, Aristotle, truth, relativism, idea, Third Man Argument, Russell, paradox.

* Статья написана в рамках научного проекта № 8.1.18.2017, выполненного при поддержке программы повышения конкурентоспособности Томского государственного университета.

Введение

В диалоге «Теэтет» Платон выдвигает критическую аргументацию против релятивистской концепции Протагора. Эта аргументация основывается на явлении, которое Платон обозначает как *περιτροπή* (самоотрицание). Платон показывает, что концепция Протагора, будучи обращенной к самой себе, отрицает себя или противоречит себе.

В диалоге «Парменид» Платон задается вопросом уже по отношению к своей собственной философии. Он сталкивается с проблемой самопредикации идей, которая порождает так называемый «Аргумент третьего человека» и негативно, по мнению многих интерпретаторов, начиная с Аристотеля, влияет на развитие метафизики Платона.

И самоотрицание, и самопредикация предполагают определенный вид самореферентности (самоотнесенности), когда тезисы той или иной теоретической концепции распространяются на саму эту концепцию целиком или на некоторые ее элементы.

Отталкиваясь от вышеприведенных суждений, в философии Платона по отношению к явлению самореферентности можно обнаружить следующее теоретическое затруднение: ни принятие аргументации на основе явления самореферентности, ни отрицание такого рода аргументации не позволяют добиться логической последовательности в рассуждениях. А именно, если аргументацию на основе явления самореферентности считать логически корректной, тогда правомерной выглядит платоновская критика релятивистской концепции Протагора (самоотрицание релятивизма), но в таком случае правомерной будет и критика по отношению к самой теории идей Платона (уязвимость самопредикации идей перед «Аргументом третьего человека»). Если же аргументацию на основе явления самореферентности считать логически некорректной (что утверждают некоторые авторитетные современные логические концепции), то тогда можно обойти затруднение, связанное с самопредикацией идей, и оправдать платоновскую метафизику, но, с другой стороны, придется признать некорректной критическую аргументацию Платона в адрес Протагора.

Автор статьи ставит перед собой задачу обосновать тезис о том, что самопредикация идей не имеет, вопреки сложившимся представлениям, негативного влияния на метафизику Платона. Таким образом, будет показано, что использование аргументации на основе явления самореферентности не разрушает целостность платоновской философии: логически корректной является и критика релятивизма Протагора, опирающаяся на принцип *περίτροπή*, и сама теория идей, предполагающая явление самопредикации.

Критика релятивизма Протагора на основе περίτροπή (самоотрицания)

Первый развернутый вариант эпистемологической критики релятивизма был дан Платоном в диалоге «Теэтет». В качестве резюме главного критического аргумента платоновского Сократа можно привести следующий отрывок из диалога:

СОКРАТ. Знаешь ли, Феодор, чему дивлюсь я в твоём друге Протагоре?

ФЕОДОР. Чему?

СОКРАТ. ... с какой же стати, друг мой, Протагор оказывается таким мудрецом, что даже считает себя вправе учить других за большую плату, мы же оказываемся невеждами, которым следует у него учиться, если каждый из нас есть мера своей мудрости? (161e, пер. Т. В. Васильевой).

Суть платоновской аргументации состоит в демонстрации непоследовательности, самоотрицания или самопротиворечивости позиции релятивизма. Если Протагор утверждает, что любое суждение истинно только относительно того или иного конкретного человека, ибо «каждый из нас есть мера своей мудрости», то как быть с самим этим релятивистским тезисом? Если Протагор «считает себя вправе учить других за большую плату» этому основополагающему утверждению, то само позиционирование данного утверждения вступает в противоречие с его содержанием. Протагор с абсолютной достоверностью, не допускающей какой-либо релятивизации, утверждает тезис об относительном характере любой истины.

Вслед за Платоном классический аргумент в опровержение релятивизма повторил Аристотель в «Метафизике» и Фома Аквинский, анализирувавший исследования Аристотеля в своем «Комментарии к Метафизике» (Thomas Aquinas 1961).

В современной философии этот классический аргумент использовали такие известные философы, как Э. Гуссерль в «Логических исследованиях» (Husserl 1900. Перевод: Гуссерль 1994, пер. С. Л. Франка), критиковавший позицию психологизма в логике, и Х. Патнем в книге «Разум. Истина. История» (Putnam 1981. Перевод: Патнем 2002, пер. Т. А. Дмитриева, М. В. Лебедева), представивший в качестве критики релятивизма мысленный эксперимент «Мозги в бочке».

В эпистемологических дискуссиях последних десятилетий данный аргумент снова появляется в исследованиях К. Кордига (Kordig 1983), критикующего теорию онтологической относительности У. Куайна (Quine 1969. Перевод: Куайн 1996, пер. А. А. Печенкина) и Х. Сигэла (Siegel 1986), высказывающего критику в адрес таких современных релятивистов, как Х. Браун (Brown 1977), Д. Миланд (Meiland 1979) и Х. Филд (Field 1982).

Обсуждению позиций релятивистов и их противников посвящены работы автора настоящей статьи (Ладов 2010a, 2010b, 2016).

*Критика философии Платона на основе проблематичности
самопредикации идей*

Проблематичность самопредикации идей на основе так называемого «Аргумента третьего человека» открывается впервые уже самому Платону в

диалоге «Парменид», хоть он и не дает конкретного обозначения такому типу аргументации. Парменид обсуждает с Сократом данную проблему:

– Я думаю, что ты считаешь каждую идею единою по следующей причине: когда много каких-нибудь вещей кажутся тебе большими, то, окидывая взглядом их все, ты, пожалуй, видишь некую единую и тождественную идею и на этом основании само великое считаешь единым.

– Ты прав, - сказал Сократ.

– А что если ты таким же образом окинешь духовным взором как само великое, так и другие великие вещи, не обнаружится ли еще некое единое великое, благодаря которому все это должно представляться великим?

– По-видимому.

– Итак, откроется еще одна идея великости, возникающая рядом с самим великим и тем, что причастно ему; а надо всем этим опять другая, благодаря которой все это будет великим. И таким образом, каждая идея уже не будет у тебя единою, но окажется бесчисленным множеством (132b, пер. Н. Н. Томасова).

Критические соображения именно такого вида Аристотель в главе IX «Метафизики» (990b) называет «Аргументом третьего человека». Переводчик так комментирует данный аргумент:

Этот довод сводится к следующему: если мы сличаем чувственно воспринимаемого человека с «человеком-в-себе» (идеей человека), то, так как между ними есть сходство, необходимо должна возникнуть новая идея, общая для них обоих; сличение последней (идеи «третьего человека») с тем же чувственным человеком порождает новую идею и т. д. до бесконечности (Аристотель 2002, 59).

Если идее великого присуще свойство быть великой, то она оказывается самопредикативной, на эту идею распространяется то же самое свойство, что и на вещи, подпадающие под данную идею. В таком случае, великие вещи и идея великого оказываются подобными друг другу. Это подобие фиксируется в некоторой третьей идее, которая объединяет в себе великие вещи и идею великого. В итоге, идеи множатся до бесконечности, и метафизический мир не может обрести определенность.

Самореферентность как основа затруднений методологического характера в философии Платона

Если принимать аргументацию на основе явления самореферентности (самоотнесенности) как важный методологический аспект философской деятельности, то придется констатировать, что в случае с философией Платона такого рода аргументация играет злую шутку, принуждая его интерпретаторов выбирать в качестве логически обоснованного один из важных аспектов его философской программы, отрицая, при этом другой важный аспект.

На основе явления самореферентности выстраивается последовательная критика радикальных релятивистских учений протагорского типа, выявляющая их противоречивый характер самоотрицания. Но этот же тип аргументации заставляет критически относиться к самой метафизической программе Платона, имея в виду затруднение, связанное с самопредикацией идей. Именно такую позицию занимает, в частности, Аристотель. В «Метафизике» он развивает платоновскую критику релятивизма, но отрицает важнейший тезис метафизики Платона о независимом (самостоятельном) существовании идей.

Можно и отрицать аргументацию, основанную на явлении самореферентности, в качестве логически корректного способа рассуждения в целом. Данной точки зрения придерживаются авторитетные современные логики – Б. Рассел (Russell 1956. Перевод: Рассел 2006, пер. В. А. Суровцева) и А. Тарский (Tarski 1956). Они развивают так называемый иерархический подход в рамках логического анализа языка, в основе которого лежит запрет на явление самореферентности. С точки зрения иерархического подхода, все высказывания следует делить на различные логические типы, которые не должны смешиваться между собой. В частности, в рамках иерархического подхода невозможна ситуация подстановки высказывания на место собственного логического субъекта, ибо о данном конкретном высказывании может быть построено высказывание только уже более высокого логического типа, отличного от предыдущего.

Если иерархический подход Рассела–Тарского применить к проблеме самопредикации идей в философии Платона как к частному случаю самореферентности, то получим рассуждение следующего вида: идея великого сама велика в ином логическом смысле, нежели великими являются те вещи, которые под данную идею подпадают. Такой логический анализ позволяет заявить о том, что проблема самопредикации в философии Платона является псевдопроблемой, и само явление самопредикации иллюзорно.

В подобном ключе некоторые современные антиковеды и трактуют Платона, пытаясь разрешить затруднение, связанное с самопредикацией идей. В частности, Д. Малколм (Malcolm 1981) обсуждает аргументацию Р. Аллена (Allen 1960) и В. Бестора (Bestor 1978), которая, вкратце, сводится к следующему: когда слово «великое» используется для того, чтобы обозначить идею Великого, то это слово употребляется как собственное имя, в случае же, когда слово «великое» используется для обозначения того свойства, которое имеют физические вещи, подпадающие под идею Великого, тогда данное слово употребляется как общее имя, как предикат, в котором некоторой вещи приписывается определенное свойство. Таким образом, самопредика-

ция идей оказывается иллюзорной, она зиждется на неясности естественного языка, в котором одно и то же слово можно интерпретировать и как имя собственное, и как имя свойства. Надлежащий логико-лингвистический анализ позволяет разрешить данную проблему.

Однако, если при анализе философии Платона вооружаться иерархическим подходом в качестве логико-методологического инструмента, то наряду с успехом в разрешении проблемы самопредикации идей, придется констатировать неубедительность платоновской критики релятивизма Протагора, поскольку она тоже была основана на явлении самореферентности, которое иерархический подход не признает в качестве корректного логического основания теоретических рассуждений. Следуя замыслу иерархического подхода к анализу языка, можно было бы заявить, что когда Протагор говорит об относительном характере истинности любых суждений человека, то он использует слово «истина» в одном логическом смысле, когда же он настаивает на безусловной истинности самой своей релятивистской концепции «*Ното mensura*», то он использует слово «истина» в ином логическом смысле, рассуждая на уровне иного, более высокого логического типа суждений, нежели те суждения, которым он в своей концепции дает истинностную оценку. Самоотрицание в концепции Протагора устраняется тем же самым способом, каким устраняется проблема самопредикации идей у Платона, а именно, за счет запрета на использование явления самореферентности (самоотрицание и саморедикация выступают частными случаями самореферентности) в качестве методологического приема в аргументации.

С чего бы мы ни начинали (с допущения явления самореферентности в качестве корректного логического приема теоретической аргументации или же с его отрицания), нам не удастся сохранить философию Платона в ее целостности, во всех ее важных аспектах.

*Насколько корректно применять «Аргумент третьего человека»
к явлению самопредикации идей?*

Сформулированное нами методологическое затруднение при интерпретации философии Платона, связанное с явлением самореферентности, действительно только тогда, когда мы, как само собой разумеющееся, принимаем в качестве существенного «Аргумент третьего человека» по отношению к явлению самопредикации идей. Именно данный аргумент делает самопредикацию идей проблематичной. Но насколько, на самом деле, корректно применять «Аргумент третьего человека» к явлению самопредикации идей?

Столь ли уж однозначным здесь выглядит ставший классическим аристотелевский ответ на данный вопрос?

Как можно увидеть из исследований современных интерпретаторов философии Платона, ответ на этот вопрос вовсе не предполагает однозначного решения, порождая, напротив, серьезные дискуссии. В частности, Р. Хейнэмен считает обсуждение данного вопроса вообще важнейшим при интерпретации платоновской философии:

Главная проблема в интерпретации метафизики Платона заключается в вопросе о том, отрицал ли он самопредикацию на основании Аргумента третьего человека в *Пармениде* (Heinaman 1981, 55).

На наш взгляд, явление самопредикации идей не влечет за собой с необходимостью «Аргумент третьего человека» и бесконечное умножение идей. Можно найти приемлемое объяснение самопредикации без привлечения «третьей идеи», которая и порождает нежелательный регресс в бесконечность.

Самопредикация предполагает, что идее оказывается присуще то свойство, которое она выражает. Идея подпадает под свое содержание так, как подпадают под него индивидуальные вещи, которым также присуще это свойство. Если идея Красоты красива, то она сама оказывается своим собственным элементом среди индивидных сущностей, которые также обладают данным свойством: красивое лицо, красивое платье, красивый голос и т. д. При этом у нас нет необходимости предполагать, что объединяет идею Красоты и красивые вещи некая третья идея, относительно которой идея Красоты и красивые вещи оказываются подобны. Идею Красоты и красивые вещи объединяет то свойство, которое выражено в идее Красоты. Идея Красоты оказывается именно самопредикативна, ей присуще то свойство, которое она сама выражает. Можно сказать, что применение «Аргумента третьего человека» вообще разрушает представление о самопредикации, ибо в этом случае идее Красоты и красивым вещам присуще объединяющее их свойство, которое выражено в некоторой третьей идее. Идея Красоты в таком случае просто оказывается индивидной сущностью, обладающей свойством, выраженным в некоторой иной идее, и ни о какой самопредикации здесь говорить просто не приходится. «Аргумент третьего человека» не является необходимым следствием самопредикации идей, напротив, данный аргумент разрушает представление о самопредикации.

Вышеприведенное авторское рассуждение можно подкрепить ссылкой на весьма авторитетный источник. Рассмотрим вслед за Б. Расселом известный парадокс, связанный с классом всех стандартных классов (Frege 1980; Russell 1956. Перевод: Рассел 2006, пер. В. А. Суровцева). Этот класс в каче-

стве индивидов содержит классы, которые имеют свойство стандартности. Данное свойство задает интенционально класс всех стандартных классов. Теперь предположим, что класс всех стандартных классов сам стандартен. В таком случае, класс всех стандартных классов попадает в себя самого в качестве собственного индивида наряду с другими индивидами данного класса. Данный класс оказывается самопредикативен. Здесь возникает парадокс, ибо самопредикация этого класса переводит его из разряда стандартных в нестандартные. Получается, что класс всех стандартных классов стандартен тогда и только тогда, когда он нестандартен. Однако данная проблема нас сейчас не касается. В настоящий момент нам важен не парадокс как таковой, а то, как Рассел трактует явление самопредикации. Должны ли мы говорить, опираясь на расселовское рассуждение, что то, что объединяет класс всех стандартных классов и его индивиды – свойство стандартности – фиксируется в каком-то ином классе, отличном от класса всех стандартных классов? Никогда при обсуждении парадокса Рассела с классом всех стандартных классов так вопрос не ставился. Всегда подразумевалось, что класс всех стандартных классов примеряет на себя свойство стандартности, которое сам и несет при интенциональном образовании данного класса. По сути, при обсуждении класса всех стандартных классов можно было бы обратиться к «Аргументу третьего человека» и увидеть здесь проблему, но Расселу это даже не приходит в голову. Это подтверждает тезис автора данной статьи о том, что явление самопредикации не предполагает в качестве своего необходимого следствия «Аргумент третьего человека», и это явление вполне можно обсуждать без какого-либо внимания к данному аргументу.

Выводы

Если основной тезис данной статьи верен, и явление самопредикации не предполагает того логико-эпистемологического тупика, в которое попадает рассуждение в случае «Аргумента третьего человека», то у нас появляется возможность опереться на определенную интерпретативную стратегию, позволяющую сохранить целостность философии Платона в ее различных аспектах. А именно, признавая аргументацию в опоре на явление самореферентности логически корректной (где аргументационные ходы, связанные с самоотрицанием и самопредикацией оказываются частными случаями самореферентности), мы можем говорить о том, что в философии Платона последовательно разрабатывается и критика релятивизма Протагора на основе его самоотрицания, и концепция самопредикации идей.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Ладов В. А. (2016) «Два аргумента в опровержение релятивизма в диалоге Платона “Теэтет”», *СХОЛH (Scholē)* 10.1, 205–213.
- Ладов, В. А. (2010a) «Онтологическая проблематика в аналитической философии», *Эпистемология и философия науки* 23.1, 84–97.
- Ладов, В. А. (2010b) «Проблема реальности в аналитической философии», *Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология* 4(12), 30–49.
- Allen, R. E. (1960) “Participation and Prediction in Plato’s Middle Dialogues,” *The Philosophical Review* 69.2, 147–164.
- Bestor, T. (1978) “Common Properties and Eponymy in Plato,” *Philosophical Quarterly* 28, 189–207.
- Brown, H. (1977) “For a Modest Historicism,” *The Monist* 60, 540–555.
- Field, H. (1982) “Realism and Relativism,” *The Journal of Philosophy* 79, 553–567.
- Frege, G. (1980) *Philosophical and Mathematical Correspondence*. Oxford.
- Heinaman, R. (1981) “Self-Prediction in Sophist,” *Phronesis* 26, 55–66.
- Husserl, E. (1900) *Logische Untersuchungen*. Bd. 1. *Prolegomena zur reinen Logik*. Halle. Перевод: Гуссерль, Э. (2000) «Логические исследования». Ю. Г. Хацевич, ред., *Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философия. Философия как строгая наука*. Пер. с нем. С. Л. Франкаю Минск, 5–288.
- Kordig, C. (1983) “Self-Reference and Philosophy,” *American Philosophical Quarterly* 20.2, 207–216.
- Malcolm, J. (1981) “Semantics and Self-Predication in Plato,” *Phronesis* 26, 286–294.
- Meiland, J. (1979) “Is Protagorean Relativism Self-Refuting?” *Grazer Philosophische Studien* 9, 51–59.
- Putnem, H. (1981) *Rison, Truth and History*. Cambridge.
- Quine, W. (1969) *Ontological Relativity and Other Essays*. New York. Перевод: Куайн, У. (1996) «Онтологическая относительность», А. А. Печенкин, ред., *Современная философия науки*, пер. с англ. А. А. Печенкина. Москва, 40–61.
- Russell, B. (1956) “Mathematical Logic as Based on the Theory of Types,” B. Russell. *Logic and Knowledge. Essays 1901-1950*. London. Перевод: Рассел, Б. (2006) «Математическая логика, основанная на теории типов», В. А. Суровцев, ред., *Логика, онтология, язык*. Томск, 16–62.
- Siegel, H. (1986) “Relativism, Truth and Incoherence,” *Issues in Epistemology* 68.2, 225–259.
- Tarski, A. (1956) “The Concept of Truth in Formalized Languages,” A. Tarski. *Logic, Semantics, Metamathematics*. Oxford, 152–278.
- Thomas Aquinas (1961) *Commentary on the Metaphysics*. Transl. by J. Rowan. Chicago.

REFERENCES (TRANSLITERATED)

- Ladov V. A. (2016) «Dva argumenta v oproverzhenie reljativizma v dialoge Platona “Tejetet”», *СХОЛH (Scholē)* 10.1, 205–213.
- Ladov, V. A. (2010a) «Ontologicheskaja problematika v analiticheskoi filosofii», *Epistemologija i filosofija nauki* 23.1, 84–97.
- Ladov, V. A. (2010b) «Problema real'nosti v analiticheskoi filosofii», *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofija. Sociologija. Politologija* 4(12), 30–49.

«НА УДИВЛЕНИЕ СВЯЗНАЯ» ВТОРАЯ АНАЛИТИКА

Рецензия на книгу

David Bronstein. *Aristotle on Knowledge and Learning: The Posterior Analytics*.
New York: Oxford University Press, 2016. XIII, 272 pp.

А. Т. ЮНУСОВ

Институт философии РАН (Москва)

Московский государственный строительный университет

forty-two@mail.ru

ARTEM IUNUSOV

Institute of philosophy RAS (Moscow)

Moscow State University of Civil Engineering

THE "SURPRISINGLY CONSISTENT" *POSTERIOR ANALYTICS*.

A review of: David Bronstein. *Aristotle on Knowledge and Learning: The Posterior Analytics*. New York: Oxford University Press, 2016.

ABSTRACT. The present article is a review of the recent comprehensive study of the doctrines of Aristotle's *Posterior Analytics*. I outline the ideas used by D. Bronstein in his interpretation of the *Posterior Analytics*, inspecting, at the same time, soundness of some of these ideas. Among other points, I show that Bronstein's conception of two models of demonstration is not really supported by the text of the *Posterior Analytics* and that the set of "ingredients" of demonstrative science offered by him cannot be correct, since it is at odds with examples of the arrangement of demonstrations offered by Aristotle himself.

KEYWORDS: David Bronstein, Aristotle, *Posterior Analytics*.

I

Исследования, посвященные целостному истолкованию учения *Второй аналитики* (далее – *АПо*) представляют собой большую редкость. Причиной тому, вероятно, является то, что последовательная и цельная интерпретация в случае учения *АПо*, пожалуй, более проблематична, чем в случае текста любого другого из дошедших до нас трактатов Аристотеля: темнота, запутанность и противоречивость этого сочинения вполне общепризнаны. Тем

СХОЛН Vol. 12. 1 (2018)

www.nsu.ru/classics/schole

© А. Т. Юнусов, 2018

DOI: 10.21267/AQUILO.2018.12.10419

больше внимания следует уделить любой работе, которая пытается дать целостную и всестороннюю интерпретацию *Второй аналитики* – и именно такой работой является исследование Дэвида Бронштейна.

Бронштейн отталкивается в своей интерпретации учения *АРо* от тезиса о том, что этот трактат представляет собой развернутый ответ на Платонов *Менон* и его основной темой является не столько доказательство (*ἀπόδειξις*) и научное знание (*ἐπιστήμη*), сколько процесс, который по-гречески может быть обозначен как *μάθησις*, а по-английски как «learning», и который по-русски, за неимением вполне подходящего по смыслу слова, удобнее всего несколько вольно обозначить описательным оборотом «приобретение знания». Связь *АРо* с *Меноном* хорошо засвидетельствована и не вызывает сомнения,¹ однако Бронштейн считает, что она носит намного более глубокий характер, чем то принято считать. Бронштейн уверен в решающем значении вступительных слов *АРо* I.1: Πᾶσα διδασκαλία καὶ πᾶσα μάθησις διανοητικὴ ἐκ προὔπαρχούσης γίνεται γνώσεως («Всякое обучение и всякое основанное на размышлении приобретение знания происходит из <уже> ранее имеющегося <у человека> знания»)² Бронштейн не только безошибочно опознает в этих словах отсылку к *Менону*, но и полагает, что они являются ключом к *АРо*, и смысл этого трактата состоит в рассмотрении того, какие именно существуют способы «приобретения знания», какое именно ранее имеющееся знание необходимо человеку для того, чтобы приобретать знание тем или иным способом и, наконец, как нам в каждом из этих случаев описать процесс приобретения знания таким образом, чтобы избежать парадокса поиска *Менона*.

Согласно интерпретации Бронштейна, существует три способа «приобретения знания» – через доказательство, через определение и через индукцию, причем описанию первого полностью посвящена I книга *АРо*; второго – большая часть ее II книги; третьего – последняя глава этого трактата. Принципиальным тезисом Бронштейна, выделяющим его книгу на фоне других исследований *АРо*, является утверждение о том, что во всех этих случаях мы имеем дело не только с разными способами приобретения знания, но и, фактически, с разными субъектами, его приобретающими: *АРо* I изображает ученого-эксперта, занятого построением уже приобретенного им доказательного научного знания, *АРо* II.1–10; 13 описывает ученого-исследователя, занятого эмпирическим поиском определений, необходимых ему, чтобы стать экспертом в определенной области знания, наконец,

¹ На русском языке разбор литературы и обсуждение проблемы см. Орлов 2013, 268–278; 285–293.

² Здесь и далее перевод мой.

ΑΡο II.19 изображает человека вообще, естественным образом приобретающего понимание значений понятий, которые будут необходимы ему, чтобы он впоследствии смог отыскать их определения.

Согласно этой ведущей для Бронштейна (но, следует заметить, никак им серьезно не обоснованной) интуиции подразделения разных видов приобретения знания в *ΑΡο* выстроенное все исследование: оно делится на три части, первая из которых посвящена I книге и «приобретению знания через доказательство», вторая – первой половине II книги и «приобретению знания через определение» и третья – 19 главе II книги и «приобретению знания через индукцию». Несмотря на то, что ядром и, как следствие, самой удачной частью исследования служит его вторая часть, на которую приходится 8 глав из 13, ни первая, ни третья части не производят ощущения неуместного доведка: обе они выполнены на высоком уровне и органично вплетены в дело выстраивания «на удивление связной и полной» (стр. 248) картины учения *ΑΡο*. Именно эту уже упомянутую мной попытку продемонстрировать полноту, связность и цельность доктрины *ΑΡο* можно поставить работе Бронштейна в заслугу в первую очередь – ведь именно ее не хватает большинству исследователей *ΑΡο*.

II

Работа Бронштейна написана в исключительно строгой аналитической манере, характерной для «Оксфордских исследований об Аристотеле»: текст разбит на множество коротких параграфов и подпараграфов, в каждом из которых отчетливо формулируется и лаконично, но по возможности исчерпывающе обосновывается конкретный тезис. Безусловные достоинства такого стиля изложения, вполне перевешивающими любые его недостатки, состоят в ясности, прозрачности и общей обоснованности каждого из тезисов. Я, впрочем, не могу сказать, что Бронштейн проводит этот способ построения исследования безукоризненно последовательно, поскольку такого рода построение текста предполагает, что каждый из тезисов, который автор использует в аргументации – или, по крайней мере, каждый из тезисов, в отношении которых среди исследователей существуют разногласия, – он в идеале должен предварительно обосновать. Бронштейн же иногда вовсе пренебрегает таким обоснованием: так, он совершенно вскользь бросает замечания о том, что для того, чтобы силлогизм считался доказательством, достаточно, чтобы непосредственной посылкой (т. е. началом) была только одна из его посылок (стр. 49, прим. 31.); о том, что нечто может считаться определением, если оно выражает хотя бы часть сути вещи (стр. 48); о том, что Аристотелю нет разницы, называть ли началами посылки, как он делает

в *АРо* I.2, или же термины, как он делает в *АРо* I.10 (стр. 171, прим. 10); что ὄρος в *АРо* всегда означает «определение» (стр. 196, прим. 14) и т. д.

В других случаях Бронштейн, хотя он и предлагает какое-то обоснование тезиса, однако этот тезис оказывается обоснован намного менее тщательно, чем это необходимо, что особенно бросается в глаза в случае принципиальных для его интерпретации положений *АРо*. Приведу всего один пример. Бронштейн выдвигает тезис о том, что в доказательном знании у Аристотеля используются два вида доказательств: те, в которых средним терминов выступает определение меньшего термина (модель 1) и те, в которых средним терминов выступает определение большего термина (модель 2); при этом все доказательства по модели 2 в конце концов укоренены в доказательствах по модели 1 (стр. 46–50). Это тезис крайне важен для интерпретации, которую Бронштейн предлагает для *АРо*, и он многократно возвращается к нему на протяжении всего исследования.³ Проблема, однако, в том, что Бронштейн очень слабо обосновывает тезис о том, что доказательства по модели 1 известны *АРо*. Для подтверждения своего утверждения о их существовании он ссылается 1) на придуманный им самим пример⁴ 2) на три места *АРо*⁵ 3) на умозрительное объяснение того, как такие доказательства должны работать. Сразу ясно, что (1) служить решающим аргументом не может. Из трех мест, которые Бронштейн приводит в (2), одно в действительности отсылает к модели 2,⁶ одно вообще не имеет к обсуждаемому вопросу никакого отношения,⁷ а одно не указывает в точности, об определении больших или меньших терминов идет речь.⁸ Умозрительное же объяснение работы доказательств по модели 1 выглядит крайне странным: оно предполагает, что Аристотель объясняет, например, присущность большего термина «затвердевание влаги в черенке листа» меньшему термину «широколиственные растения» просто через средний термин «суть широколиственных растений»; т. е. на вопрос «почему в широколиственных растениях в черенке затвердевает влага?» ответом будет «потому что это широколиственные растения».

³ Стр. 99, 118, 134 и т. д.

⁴ Стр. 48: человеку присуща речь, поскольку он разумен.

⁵ Стр. 48, прим. 24

⁶ *АРо* 73b31–32: пример «треугольника» и «двух прямых углов»; что интересно, сам Бронштейн в одной из следующих глав признает, что это доказательство по модели 2 (стр. 100).

⁷ *АРо* 74a30–34.

⁸ *АРо* 96b15–25.

III

Одна из основных проблем исследования Бронштейна стандартна для исследований, посвященных *АРо*: выстраивая свою интерпретацию этого текста, Бронштейн исчерпывающим образом использует те места этого трактата, которые могут служить свидетельствами в пользу его интерпретации, при этом полностью обходя стороной те места, которые решительно свидетельствуют против нее.

Так, в 11 и 12 главах Бронштейн предлагает свою картину «ингредиентов», из которых строится научное знание в *АРо*. Эта картина не имеет аналогов в литературе и, без сомнения, достойна подробного рассмотрения. Проблема, однако, в том, что Бронштейн таковому рассмотрению ее не подвергает, ограничиваясь ее достаточно подробным описанием и опуская (или только упоминая без должного обсуждения) все свидетельства *АРо*, которые оказываются для нее проблематичными. Бронштейн делит элементы науки так (стр. 170–173): 1) первичные виды-субъекты доказательства, чье существование постулируется (например, число *или* единица; пространственная величина *или* точка и линия) 2) производные виды-субъекты доказательства, чье существование доказывается (например, двойка; треугольник) 3) доказуемые свойства (затмение; сумма углов, равная двум прямым углам) 4) сущностные свойства (указываются в определениях). Курсив в первом пункте мой, однако способ выражения в точности Бронштейна – может создаться впечатление, что он не видит разницы между столь принципиально отличными вариантами упоминаемых Аристотелем в *АРо* I.10 «первичных» субъектов как, например, «число» и «единица», первый из которых – род для арифметики (т. е. самый универсальный термин в науке), а второй – напротив, наиболее близкий в условиях математического знания к единичному предмету термин. Свидетельства текста Бронштейна ясно указывают, что он считает, что как «единица», так и «число» (а также как «линия», так и «пространственная величина») – это примеры *рода* доказательства: на стр. 188 он говорит, что «первичный <субъект> – это род, а не член рода»; на стр. 194 явно указывает, что единица – это род для арифметики. Все это порождает многочисленные трудности. Во-первых, если «первичные» субъекты – это роды, то почему Аристотель указывает по два (число, единица), а иногда даже по три (пространственная величина, точка, линия) рода для одной науки, ясно отмечая, что исследование каждой науки должно происходить в пределах строго одного рода (*АРо* I.6 75a18–21; *АРо* I.7; *АРо* I.28)? Подразумевает ли Бронштейн, что это разные обозначения одного и того же рода? Или же, что Аристотель сомневается, какой именно род приписать арифметике и геометрии? Оба варианта маловероятны, но являются хоть каким-то объ-

яснением; Бронштейн же не предлагает никакого. Далее, сам Аристотель несколько раз ясно указывает, что родом, например, для двойки и тройки является «число», а не единица, и как раз в *АРо* II.13 (96a25–32; b15–17), т. е. в той самой главе, при обсуждении которой Бронштейн делает странное утверждение о том, что «единица» – это род для чисел. Да и как она могла бы быть таковым? Или, что еще важнее, как родом для геометрических предметов могла бы быть «точка» или «линия»?

В 12 главе Бронштейн усложняет картину ингредиентов науки (стр. 190–195). Он делит «подчиненные» субъекты доказательства на первичные неделимые и производные; последние в свою очередь делятся на неделимые и делимые. Итоговый набор субъектов доказательства получается такой: I) первичный, т. е. род (число или единица) II) подчиненные (виды рода) 1) первичные неделимые (круг, линия, прямой угол) 2) производные а) делимые (треугольник) б) неделимые (равносторонний треугольник). По мысли Бронштейна, первичные подчиненные неделимые субъекты (II–1) – это субъекты доказательства, «из которых» (*АРо* II.13 96b21–22) составляются производные субъекты доказательства (II–2), т. е. которые входят в состав их определений, при этом в их определения никакие другие первичные субъекты (видимо, кроме рода) не входят – как, например, прямая линия входит в определение треугольника, не имея в своем определении других первичных видов. Построение научного знания происходит в таком случае в следующем порядке: сначала мы познаем определение рода, поскольку род входит в определения всех прочих субъектов доказательства; затем – определения первичных подчиненных неделимых субъектов, из которых составляются определения производных подчиненных субъектов, которые мы заполучаем в последнюю очередь. При этом все доказуемые свойства (*καθ' αὐτὰ πάθη*), принадлежащие первичным подчиненным субъектам, будут принадлежать и тем производным субъектам, в определениях которых они входят (например, свойства линии – треугольнику).

Эта картина приводит нас к новой череде проблем. Бронштейн склонен прежде всего пользоваться следующим примером: прямая линия – это первичный подчиненный субъект, а треугольник – производный, поскольку его определение включает в себя прямую линию, а определение прямой линии не включает в себя никакой другой субъект доказательства. Однако он же сам оговаривается, что «первичным» субъектом следует считать скорее просто «линию», чем «прямую линию» – поскольку первая входит в определение последней (стр. 191). И вместе с тем, он почему-то считает возможным продолжать считать «первичным» производным субъектом именно «прямую линию» (стр. 192). Так какой из этих субъектов все же является

первичным – «линия» или «прямая линия»? Оба варианта никуда не годятся: сам Аристотель упоминает в разбираемом Бронштейном фрагменте именно «прямую линию», но под определение Бронштейна подходит только линия. Но даже если мы для простоты допустим, что речь здесь именно о «линии», то в ее отношении возникает та же проблема, что и раньше: даже «линия» не может считаться «первичной» в нужном Бронштейну смысле, поскольку хотя «линия» и входит в определение «треугольника», сама линия, в свою очередь, содержит в своем определении «точку» (*ARo* I.4 73a34–37). Та же самая проблема возникает и в отношении других примеров из *ARo* II.13: прямой угол должен содержать в своем определении либо «прямолинейный угол» (εὐθύγραμμος γωνία), либо, по крайней мере, «прямую» (εὐθεία <γραμμή>) (*Eucl. El. I. Def. 9–10*), круг – «линию» и «точку» (*Eucl. El. I. Def. 15*). Помимо того, что из этого уже видна несостоятельность прочтения Бронштейна, все сказанное указывает на другой важный вопрос: являются ли «точка» и «линия» «первичными» подчиненными неделимыми субъектами? Если да, то как быть с уже упоминавшимся утверждением Бронштейна, что «первичный <субъект> – это род, а не член рода»?

Наконец, центральная идея Бронштейна – идея о том, что все доказуемые свойства (καθ' αὐτὰ πάθη), принадлежащие первичным подчиненным субъектам, будут принадлежать и тем производным субъектам, в определениях которых они входят – не подкреплена ни одним реальным примером такого свойства. Насколько я могу судить, такого примера привести просто невозможно. Бронштейн считает, что доказуемые свойства прямой линии должны быть присущи треугольнику, поскольку «прямая линия» входит в его определение. Но возьмем, к примеру, свойство «не иметь ширины» – оно присуще линии, но явно не треугольнику. Но, может быть, оно не является доказуемым? Хорошо, но тогда неплохо было бы привести пример хотя бы одного доказуемого свойства. «Образовывать при пересечении с другой прямой углы, равные в сумме двум прямым углам» (*Eucl. El. I. Prop. 13*)? «Образовывать при пересечении с другой прямой углы, через вершину равные друг другу» (*Eucl. El. I. Prop. 15*)? «Ограничивать собой плоскость»? В любом случае, треугольнику никакое из этих свойств присуще не будет.

Из всего сказанного видно, что интерпретация Бронштейна, хотя она и является крайне детальной и весьма остроумной, плохо работает, если чуть углубиться в примеры, которые он использует, и не работает вовсе, если выйти за пределы этих примеров – однако обо всем этом сам Бронштейн умалчивает.

Тот факт, что Бронштейн подвержен традиционному для интерпретаторов *ARo* пороку умолчания больше других, связан, на мой взгляд, с тем, что

он исходит из свехунитаристской предпосылки: что *АРо* – это тщательно продуманное самим Аристотелем и скрупулёзно (им же!) композиционно выстроенное единое произведение, где ничто не случайно, все на своем месте, и одни части находятся в точном согласии с другими. Но характер той работы, которую он вынужден проделывать для того, чтобы сохранить эту предпосылку, сам ее опровергает: чтобы показать, что в *АРо* нет никаких проблем, противоречий и неожиданных скачков мысли, Бронштейн вынужден постулировать огромное количество не сформулированных в тексте аристотелевского трактата сложных конструкций, т. е. подпирать проседающий на взгляд менее благосклонного, чем он сам, читателя под грузом противоречий текст введением дополнительных, никак в нем эксплицитно не представленных сущностей.⁹ Однако такая процедура не может не вызывать вопроса: если *АРо* действительно является столь всесторонне продуманным и так тонко композиционно и доктринально выстроенным трактатом, то почему же в ней недостает всего того, что приходится в нее добавлять Бронштейну? Если, например, указанные в II.13 подразделения так важны для доктрины начал-субъектов доказательства, как вышло, что это единственные 10 строк *АРо*, где Аристотель говорит о них? Безусловно, взгляд на *АРо* как на нечто цельное и обладающее единым замыслом – это то, чего часто не достает многим ее исследователям, и в этом смысле установка Бронштейна в каком-то смысле даже похвальна, однако, мне кажется, у нас все же нет причин бросаться в противоположную крайность и преувеличивать цельность текста, дошедшего до нас фактически.

IV

Я боюсь, что из сказанного у читателя может создаться впечатление, что исследование Бронштейна – никуда не годная трата времени, которой не стоит уделять внимания. Однако это вовсе не так; более того, книга Бронштейна – одно из лучших исследований *АРо* за последние годы и обязательна к приобретению любым специалистом, интересующимся вопросами интерпретации этого трактата. Я сосредоточился на рассмотрении ее недостатков по той простой причине, что заметить в этом исследовании проблемы – это дело более тонкое, а вот свои достоинства перед читателем оно легко раскрывает само. По крайней мере, в смысле сделанного для понимания *АРо* II.1–10 текст Бронштейна – это, вероятно, одно из лучших исследований *АРо*

⁹ Пожалуй, лучшим (но далеко не единственным) примером такого бесчисленного умножения сущностей служит как раз упомянутая выше классификация «ингредиентов науки».

вообще; глава, посвященная *ΑΡο* Π.19 также выполнена на крайне высоком уровне; маленьких же удач, рассыпанных по страницам этой книги и вовсе не перечислить. В конце концов, с книгой стоит ознакомиться хотя бы ради прекрасной и, вероятно, наиболее полной на настоящий момент библиографии современных исследований, посвященных *ΑΡο*, которая, вне всякого сомнения, должна будет служить отправным пунктом для любого будущего исследователя *ΑΡο*. Как, впрочем, и сама книга Бронштейна: я уверен, что время покажет, что, исследуя *ΑΡο* с ней можно не соглашаться и спорить, но игнорировать ее никак нельзя.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Орлов, Е. В. (2013) *Αριστοτελ οσ αρχολα χελοεχеского разумения*. Новосибирск: Издательство СО РАН.
- Barnes, J., tr. (1994) *Aristotle's Posterior Analytics*. Oxford; New York: Clarendon Press; Oxford University Press.
- Bronstein, D. (2016) *Aristotle on Knowledge and Learning: The Posterior Analytics*. New York: Oxford University Press.
- Detel, W., übers. (2014) *Aristoteles Zweite Analytik*. Hamburg: Meiner Felix Verlag.
- Pellegrin, P., tr. (2005) *Aristote. Seconds Analytiques: Organon IV*. Paris: Flammarion.
- Ross, W. D., ed. (1949) *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*. Oxford: Clarendon Press.

REFERENCES (TRANSLITERATED)

- Orlov, E. V. (2013) *Aristotel' o nachalah chelovecheskogo razumenija*. Novosibirsk: Izdatel'stvo SO RAN.

**ОПРЕДЕЛЕНИЕ *PER GENUS PROXIMUM*
ET DIFFERENTIAM SPECIFICAM
И ЮРИДИЧЕСКИЙ ЯЗЫК: АРИСТОТЕЛЬ И
АНАЛИТИЧЕСКАЯ ЮРИСПРУДЕНЦИЯ**

В. В. ОГЛЕЗНЕВ**

Томский государственный университет
ogleznev82@mail.ru

В. А. СУРОВЦЕВ*

Томский государственный университет
surovtsev1964@mail.ru

VITALY OGLEZNEV AND VALERY SUROVTSEV
Tomsk State University, Russia

DEFINITION *PER GENUS PROXIMUM ET DIFFERENTIAM SPECIFICAM* AND LEGAL LANGUAGE:
ARISTOTLE AND ANALYTICAL JURISPRUDENCE

ABSTRACT. The article is concerned with the general characteristics of Aristotle's theory of a genus-differentia definition. The authors examine the validity of the definitions in the framework of legal language and present some objections against the definitions of *per genus proximum et differentia specificam* as they are considered by Aristotle. At the same time, through the objections to the position of genus-differentia definition critics, it is proved that in a number of cases Aristotle's theory is more preferable than the approach offered by Herbert Hart, the proponent of analytical legal philosophy. The argument of Peter Hacker is used to reinstate Aristotle's genus-differentia definitions.

KEYWORDS: Aristotle, *definitio per genus proximum et differentiam specificam*, legal language, analytical jurisprudence.

* Работа выполнена в рамках Программы повышения конкурентоспособности ТГУ.

** Работа выполнена при финансовой поддержке Совета по грантам Президента РФ (проект No. МД-1530.2018.6).

В статье «Определение *per genus proximum et differentiam specificam* и юридический язык» (Оглезнев, Суровцев 2015, 228–240), ранее опубликованной в данном журнале, нами рассматривались проблемы, связанные с определением правовых понятий через род и видовое отличие. В частности, указывалось, что специфика функционирования понятий юридического языка ставит под

сомнение применимость подобной разновидности определений. Определения *per genus proximum et differentiam specificam* со времен Аристотеля через средневековые учебники по логике и вплоть до современной философско-правовой научной литературы, связаны, прежде всего, с тем, что основная задача таких определений заключается в выяснении наиболее общих существенных признаков явления, подпадающего под исследуемый род.

Не претендуя на рассмотрение всей классической традиции, остановимся на некоторых моментах понимания характера родовидовых определений у Аристотеля, которые в дальнейшем и определили саму эту традицию. Теория родовидовых определений тесно связана с аристотелевским эссенциализмом и, в частности, с особой трактовкой им сущности, которая понимается как подлежащее категорического суждения в прямом и изначальном смысле. В «Категориях» Аристотель говорит: «Сущность, называемая так в самом основном, первичном смысле и безусловном смысле, – это та, которая не говорится ни о каком подлежащем и не находится ни в каком подлежащем, как, например, отдельный человек или отдельная лошадь» (*Категории* 2а12, пер. А. В. Кубицкого). Другими словами, первой сущностью, являются реальные вещи, что характеризует позицию Аристотеля как реизм. Реальные вещи, будучи единством материи и формы, первичны также и по бытию, что радикально отличает позицию Аристотеля, например, от позиции Платона. Материя и форма не существуют самостоятельно, но мыслятся как абстракции, первая – как абстракция потенциальности, что характеризует вещь как способную к изменению, а вторая – как абстракция осуществленности, что определяет вещь такой, какая она есть здесь и сейчас. В этом отношении форма выступает как то общее, что связывает между собой предметы одного класса, тогда как материя характеризует особенное. Так, например, Сократ и Платон имеют общую форму, они – люди, но разную материю. В этом отношении форма выражается категорией вида, или второй сущностью, которая также может являться подлежащим категорического суждения, выражающего сущность индивидуальных вещей. Предикатом в данном случае будет выступать категория рода и т. д. Так, Аристотель пишет: «А вторыми сущностями называются те, к которым как к видам принадлежат сущности, называемые так в первичном смысле, – и эти виды, и их роды; например, отдельный человек принадлежит к виду “человек”, а род для этого вида – “живое существо”. Поэтому о них говорят как о вторых сущностях, например, “человек” и “живое существо”» (*Категории* 2а15, пер. А. В. Кубицкого).

Подобная трактовка сущности в качестве подлежащего категорического суждения более подробно разрабатывается Аристотелем в трактате «Об истолковании», которая лежит в основании классификации атрибутивных

суждений. Здесь совершенно особая роль отводится тем суждениям, где в качестве подлежащего выступают первые сущности. Следует отметить, что Аристотель не обходит стороной и вопрос о тех категорических суждениях, где подлежащим выступают не сущности, а другие категории, вроде качества, количества и т. д. Но этот вопрос выходит за рамки данной статьи. Кроме того, в разработке теории демонстративного доказательства, представленного в «Аналитиках», совершенно особую роль играют категорические суждения с сущностью в качестве подлежащего. Здесь вторые сущности только и рассматриваются в качестве подлежащего категорических суждений, из которых строится силлогизм. Действительно, Аристотель строил свою теорию дедуктивного вывода с учетом того, что в структуру силлогизма входят только общие термины, выражающие сущности второго рода (Лукаевич 2000). Средний термин силлогизма, через который выражается причина, очевидно должен быть связан со второй сущностью. Например, доказывая, что «Сократ смертен» через «Сократ – человек, а все люди смертны», мы связываем предикат смертности с Сократом через средний термин «человек», рассматривая его в качестве причины.

В «Аналитиках», особенно в «Первой аналитике» анализируется формальная структура демонстративного доказательства, безотносительно того, каким содержанием она может быть наполнена. Но когда мы переходим к анализу содержательных рассуждений, возникает серьезный вопрос о характере среднего термина, в частности, о статусе его в качестве причины. Поскольку содержание среднего термина может пониматься по-разному, стало быть, по-разному может пониматься и вторая сущность. По сути дела, это уже выходит за рамки логики и становится логико-эпистемологической проблемой прояснения содержания того, что может быть подлежащим категорических суждений. Вот здесь и возникает вопрос об определении, составляющий значительную часть «Топики». Аристотель пишет: «Определение есть речь, обозначающая суть бытия [вещи]» (*Топика* 102b35; пер. М. И. Иткина). Другими словами, определение – это способ раскрытия сущности вещи, той сущности, которая может участвовать в качестве причины, связывающей части демонстративного доказательства. Что играет наиболее важную роль в понимании определения? «Следует, – говорит Аристотель, – рассмотреть то, что касается рода и собственного. Они ведь элементы того, что относится к определениям» (*Топика* 120b15; пер. М. И. Иткина).

Род и собственный признак в данном случае относятся к тому, что может выступать в качестве предиката (или предикабилии) в категорическом суждении. Собственное определяется следующим образом: «Собственное – это то, что хотя и не выражает сути бытия [вещи], но что присуще только ей и

взаимозаменимо с ней. Например, собственное для человека – это то, что он способен научиться читать и писать» (*Топика* 102a20; пер. М. И. Иткина). Приписывание подлежащему категорического суждения собственного признака дает аподиктически истинное суждение. Но само по себе это суждение еще не является определением, хотя оно и выражает необходимо присущий признак. Таких признаков может быть много, а тогда и определений было бы множество. Но самое важное заключается в том, что в признаке самом по себе не содержится оснований для квалификации его как собственного. Необходим какой-то критерий, который отделял бы его от случайного (или привходящего) признака.

В этом отношении важное значение приобретает категория рода, который определяется следующим образом: «Род есть то, что сказывается в сути о многих и различных по виду [вещах]. Выражение «сказываться в сути» пусть употребляется применительно к тому, что подходит для ответа на вопрос, что именно есть обсуждаемое, как, например, о человеке, когда спрашивают, что именно есть он, надлежит сказать, что он есть живое существо» (*Топика* 102a30; пер. М. И. Иткина). Род объединяет сходные классы, например, классы различных живых существ. Приписывание подлежащему категорического суждения рода также само по себе не дает спецификации сущности, хотя это суждение и является аподиктически истинным, поскольку слишком широко. Таково, например, суждение «Человек есть животное». Род, однако, важен для квалификации признака, как собственного, поскольку указание на этот признак, позволяет отличить единственный вид от всех других видов, объединенных родом, например, «Человек есть животное, способное научиться читать и писать». Как утверждает Аристотель: «Тот, кто дает определение, должен, установив род, прибавить видовое отличие, ведь прежде всего род, надо полагать, больше всего означает в определении сущность определяемого» (*Топика* 139a25; пер. М. И. Иткина). В данном случае, собственность признака определяется именно тем, что он однозначно специфицирует класс в рамках рода.

А вот это уже и есть определение, т.е. «речь, обозначающая суть бытия [вещи]». Только род в совокупности с собственным признаком может адекватно раскрыть сущность, образуя при этом аподиктически истинное суждение. Таким образом, для Аристотеля определение через род и видовое отличие выступает универсальным средством раскрытия сущности вещи.

Но возникает вопрос, насколько универсален метод родовидовых определений, предложенный Аристотелем и активно использующийся на протяжении многих веков? Не претендуя на рассмотрения всех видов дискурса, остановимся лишь на юридическом языке. На теоретико-правовом уровне в

продуктивности родовидовых определений сомневаться не приходится. Однако, когда мы переходим к практике принятия юридических решений, все оказывается не так просто. Казалось бы, простые на первый взгляд правовые понятия оказываются сложным по содержанию комплексом, во многом основанном на практике их употребления при решении юридических вопросов.

На этот факт впервые обратил внимание И. Бентам, который явно указал, что практика употребления правовых понятий должна учитываться в не меньшей степени, чем их родовидовые определения. Идея Бентама заключалась в том, что смысл правовых понятий нельзя рассматривать обособленно, но только в рамках значения тех утверждений, в которых они употребляются (Bentham 1891, 233). Это интересное замечание Бентама развивает Г. Л. А. Харт применительно к функционированию правовой системы в целом. Его основная идея о бесполезности родовидовых определений как раз и была основной темой нашей предыдущей статьи. Здесь же мы хотим изложить некоторые возражения, как против интерпретации Хартом некоторых идей Бентама, в частности, так и против его радикальной критики полезности в юридическом языке определений *per genus proximum et differentiam specificam*, в целом. Мы постараемся продемонстрировать и обосновать тезис, что против предлагаемого Хартом определения, основанного на условиях истинности, можно выдвинуть, как минимум, два возражения, основанных на логико-семантической и прагматической интерпретации соответствующих частей его определения. Первая группа возражений основана на результатах логико-семантического анализа открытых и закрытых предложений в духе Аристотеля, в то время как вторая группа возражений основана на результатах прагматического анализа вердиктивных речевых актов, в которых, как предполагается, выражается тезис Харта о получении юридического вывода. В качестве примера прагматической интерпретации мы рассмотрим разделяемый нами подход современного аналитического философа П. Хакера. И та, и другая группа возражений, на наш взгляд, демонстрирует, что метод, предложенный Хартом, как минимум, в некоторых отношениях не выдерживает критики. А поскольку этот метод, в свою очередь был основан на отрицании продуктивности родовидовых определений в смысле Аристотеля, то вместе с тем, требует и пересмотра значение и роль таких определений в рамках юридического языка.

Ключевым моментом теории определений Харта является предложение заменить стандартную форму определения новой техникой, которую он назвал «объясняющим прояснением» (*explanatory elucidation*). Казалось бы, очевидность подобной замены не вызывает сомнений: абстрактный харак-

тер правовых понятий доставляет сложности в применении к ним традиционной формы определения и вынуждает рассматривать их в более широком контексте, а не в рамках конкретной речевой ситуации. Харт вслед за Бентамом утверждает, что правовые понятия следует описывать не одной короткой фразой, включающей синонимичные выражения (вроде словарных определений), но тремя или четырьмя предложениями, ибо «юриспруденция должна обеспечить именно более ясный обзор или свод тех особенностей юридических понятий, которые отличают их от обычных, относительно хорошо понятых типов понятий, и четко показать их отличительный способ функционирования» (Харт 2017, 162). Но правильно ли Харт понял идею парафразы Бентама, и корректно ли он ее проинтерпретировал? Отказался ли Бентам от определения правовых понятий через *per genus proximum et differentiam specificam*? И как вообще соотносятся принцип парафразы и контекстуальные определения, которым Бентам придавал особое значение? Ответив на эти вопросы, мы покажем, что «объясняющее прояснение» Харта мало что объясняет и само нуждается в прояснении.

Харт, излагая суть подхода Бентама к определению основных правовых понятий, ссылается на его работу “A Fragment on Government”, в которой, по его мнению, дается экспозиция метода определения Бентама (Hart 1954, 41). Согласно Бентаму «единственным методом для разъяснения слов “обязанность”, “субъективное право”, “вещное право” и других терминов того же рода, в изобилии представленных в этике и юриспруденции, посредством которого может быть передано любое правило», является метод *парафразы* (Bentham 1891, 233). Бентам, как верно отмечает С. Бронзо, в своих работах предлагает несколько описаний этого метода, которые не всегда совпадают (Bronzo 2014, 4, 29), но в целом оно сводится к следующему:

Можно сказать, что слово разъясняется через парафраз, когда не одно это слово переводится в другие слова, но некоторое целостное предложение, частью которого является данное слово, переводится в другое предложение. Слова этого другого предложения становятся ясными или более простыми чем ранее. <...> Короче говоря, это единственный метод, с помощью которого любые абстрактные термины могут быть, в конечном счете, разъяснены для любой разумной цели (Bentham 1891, 233).

Буквально парафраз, по словам Бентама, – это «предоставление одной фразы вместо другой» (Bentham 1843b, 594), причем под фразой он понимает целостное предложение. Но как соотносятся парафраз и определение? Бентам так отвечает на этот вопрос: «*при определении* фраза используется для объяснения отдельного слова, *при парафразе* фраза используется для объяснения целостной фразы» (Bentham 1843a, 126). Однако Харт, заимствуя

идею парафразы Бентама («Мы никогда не должны рассматривать слова, взятые изолированно, но должны рассматривать все предложение целиком, где они играют характерную для себя роль» [Hart 1954, 41]), несколько видоизменяет ее: он говорит о предложениях, а не о фразах. Далее мы увидим, к каким последствиям приводит эта подмена.

Как и Бентам, Харт подвергает сомнению эффективность применения родовидового определения к таким правовым понятиям, как «субъективное право», «ответственность», «государство», в силу того, что они чрезвычайно абстрактны: «правовые понятия совершенно иные; их отношение к фактам намного более сложно, опосредованно и нуждается в прояснении. Обычные методы определения приводят к тому, что в результате они искажаются и мистифицируются» (Харт 2017, 147). Сам Бентам так объясняет эти сложности:

Общий метод определения – метод *per genus et differentiam*, как его называют логики, во многих случаях вообще не будет отвечать указанной цели. Среди абстрактных терминов мы вскоре обнаруживаем такие, которые не имеют *высшего рода*. Ясно, что мы не сможем ничего добиться, применяя к ним определение *per genus et differentiam*, которое следует либо прекратить, либо развернуть его, так сказать, на себя (Bentham 1891, 233).

Иными словами, техника определения через род и видовое отличие может использоваться для прояснения правовых понятий только в ограниченной области, поскольку она не учитывает своеобразия абстрактных терминов, система которых рано или поздно замыкается на саму себя. Она исходит из того, что правовые понятия можно обоснованно изолировать, ориентируясь на их языковое выражение в качестве отдельных слов, которые могут быть более или менее точным образом соотнесены с их аналогами в мире фактов, а затем отделены от других видов того же самого рода. Но это сделать получается не всегда, поскольку юридические выражения не имеют непосредственной связи с аналогами в мире фактов, которая есть у большинства обычных слов, а обычные слова не эквивалентны выражениям, употребляемым в юриспруденции.

Учитывая отмеченные сложности в применении традиционного способа определения, Харт предлагает новую «технику, которая должна предшествовать бесперспективному проекту выяснения того, что означают или подразумевают слова, взятые изолированно, и должна заменить его характеристикой функции, которую осуществляют эти слова, когда они используются в работе правовой системы» (Харт 2017, 147). Харт выделяет четыре отличительных свойства предлагаемого им метода, который следует применять к праву, и показывает, как они ставят под сомнение полезность общепринятого способа определения: «Эти четыре свойства юридического

языка объясняют то, почему определение таких терминов, как «субъективное право», «обязанность» и «юридическое лицо», расстраивается отсутствием каких-либо аналогов, которые «соответствовали» бы этим терминам» (Hart 1954, 42). Утверждения, в которых обнаруживаются эти четыре свойства юридического языка были подробно нами рассмотрены ранее (Оглезнев, Суровцев 2015, 234-239). Здесь же мы обратимся к анализу предложенной Хартом техники «объясняющего прояснения» на примере понятия «субъективное право», которая, как предполагается, намного эффективнее традиционного родовидового определения.

Итак, суть его метода заключается в следующем: вместо определения термина необходимо рассмотреть предложение, где соответствующее языковое выражение играет характерную для себя роль и разъясняется, во-первых, посредством спецификации условий, при которых все высказывание истинно, и, во-вторых, посредством того, как данное выражение употребляется для того, чтобы получить заключение на основании правил в конкретном случае. Харт в качестве примера приводит прояснение понятия «субъективное право»:

(1) Высказывание формы «*X* принадлежит субъективное право» истинно, если выполняются следующие условия:

(a) в наличии имеется правовая система;

(b) в соответствии с нормой или нормами этой системы некое иное лицо *Y* в сложившихся обстоятельствах обязано совершить некоторое действие или воздержаться от него;

(c) эта обязанность находится в правовой зависимости от выбора *X* или какого-то иного лица, уполномоченного действовать от его имени, и при этом *Y* обязан совершить некоторое действие или воздержаться от него, только если в этом состоит выбор *X* (или какого-то указанного лица) или, наоборот, пока *X* (или указанное лицо) не выберет обратное;

(2) высказывание формы «*X* принадлежит субъективное право» употребляется для того чтобы получить юридическое заключение в конкретном случае, который подпадает под такие нормы (Hart 1954, 49).

Неудовлетворенность этим методом определения, как нам представляется, основана на двух основных возражениях, каждое из которых направлено против соответствующей его части. Проблема первой части метода Харта («Высказывание формы «*X* принадлежит субъективное право» истинно, если выполняются следующие условия...») заключается в том, что выражение формы «*X* принадлежит субъективное право» является открытым предложением в том смысле, в котором его понимал У. В. О. Куайна (Куайн 2008, 46), т.е. которое не выражает истинное или ложное высказывание, что

предполагается у Харта, поскольку содержит переменную. По сути дела, это выражение является одноместным предикатом, выражающим пропозициональную функцию (Tarski 1944, 352). Открытые предложения вроде « X принадлежит субъективное право» отличаются от закрытых предложений именно тем, что они содержат свободные переменные с неопределенным пробегом значений. Эта неопределенность не позволяет приписать им истинностное значение, в отличие от закрытых предложений, в которых на месте переменных стоят имена или же переменные попадают в область действия какого-либо квантора, который, выполняя функцию обобщенного наименования, устанавливает область пробега переменной. Понятие истинности и ложности относится только к высказываниям, которые выражены закрытыми предложениями. Таковым, например, является закрытое предложение «Смиту принадлежит право требовать определенного поведения от Джонса». Формальная структура закрытых предложений «Смиту принадлежит право требовать определенного поведения от Джонса» и «Смиту принадлежит собака Рекс» (принадлежит в том смысле, что Смит является владельцем (собственником) именно этой собаки) как раз и отличается от открытых предложений вроде « X принадлежит субъективное право» отсутствием свободных переменных.

Рассмотрим теперь выражение вроде « X принадлежит субъективное право» в качестве открытого предложения и сравним его с вариантами приведенных выше закрытых предложений, для преобразования которых использована квантификация с помощью логического закона экзистенциального обобщения:

(1) $\exists x (x \text{ есть собака} \ \& \ \text{Смиту принадлежит } x)$,

т. е. существует такой x , который является собакой, и который принадлежит Смиту;

(2) $\exists x (x \text{ есть человек} \ \& \ x \text{ принадлежит собака Рекс})$

т.е. существует такой x , который является человеком, и которому принадлежит Рекс.

Из «Смиту принадлежит собака Рекс» мы можем вывести и (1) и (2), следовательно, «Смиту принадлежит собака Рекс» является закрытым предложением, к которому квантификация может применяться различными способами. И оба способа приводят к закрытым предложениям, выражающим истинное или ложное высказывание.

Совсем не то происходит с выражениями вроде «Смиту принадлежит субъективное право», которое не может быть выражено в форме (1). Если мы говорим о конкретном праве, которое принадлежит Смиту, например,

право требовать определенного поведения от обязанного лица, то из предложения «Смиту принадлежит субъективное право» мы можем вывести *только*

(3) $\exists x$ (x есть человек & x принадлежит право),

но не

(4) $\exists x$ (x есть право & Смиту принадлежит x),

поскольку в предложении «Смиту принадлежит субъективное право» выражение «субъективное право» само является предикатом (а именно, «субъективное право x ») и квантификация в данном случае приводит к смешению порядков переменных. Но смешение порядков является источником логических парадоксов, типа «Парадокса Лжеца» (Рассел 2007, 24). Несмотря на то, что наблюдается некоторое сходство между «Смиту принадлежит собака Рекс» и «Смиту принадлежит субъективное право», тем не менее отождествлять эти высказывания было бы грамматической ошибкой. Выражение «Смиту принадлежит субъективное право» является открытым предложением, поскольку «субъективное право» на самом деле является предикатом формы «субъективное право x » и не может рассматриваться как предмет квантификации того же самого уровня, как и «Смит».

Если мы под предикатом понимаем языковое выражение, обозначающее некоторое свойство (одноместный предикат), то « X принадлежит субъективное право» будет обозначать свойство принадлежности права. То есть оно отсылает к лицам, которым эти права принадлежат. Но для Бентама « X принадлежит субъективное право» является двухместным предикатом (например, «Смиту принадлежит право собственности на Рекса»), поэтому мы не можем из (4) вывести «Смиту принадлежит право». Отношение принадлежности устанавливается между лицом и вещью, а не между лицом и правом.

Похожей позиции придерживается П. Хакер, который считает, что и позиция Бентама, и аргументы Харта против определения *per genus et differentiam* безосновательны: «нет никаких причин считать, что перефразировка определения или определение, основанное на условиях истинности, единственно приспособлены для определения фундаментальных правовых или нормативных понятий» (Hacker 1969, 347). Хакер утверждает, что отказ от родовидового определения преждевременен, а разработанные Бентамом и Хартом техники сами открыты для существенной критики, а потому метод родовидовых определений в стиле Аристотеля рано списывать со счетов. И действительно, если представленные возражения верны, то ничего не остается делать, как вернуться к традиционному методу родовидовых

определений или, во всяком случае, существенно учитывать его роль. Проясняющие определения Харта не работают в целом ряде случаев, где использование метода Аристотеля, учитывающего обращение к более общему роду, отнюдь не лишено основания.

Основной тезис Харта, как мы отметили выше, состоит в том, что бесполезно давать определение правовым понятиям через род и видовое отличие. Традиционная форма определения, по его утверждению, вводит в заблуждение, поскольку предполагает, что то, что на самом деле является отклоняющейся от нормы категорией, так или иначе представляет собой некоторый вид сходства, и, когда применяется к терминам вроде «субъективное право», предполагает, что подобные слова обозначают или описывают определенную вещь, человека, качество, процесс или событие. А это ничего не проясняет, по мнению Хакера, поскольку способ определения, нацеленный на то, чтобы поместить подчиненный вид в рамки известной категории, сам не может прояснить характеристики категории, если она отклоняется от нормы (Hacker 1969, 344).

Хакер выдвигает интересные возражения против второй части «объясняющего прояснения» Харта («Высказывание формы "X принадлежит субъективное право" употребляется для того чтобы получить юридическое заключение в конкретном случае, который подпадает под такие нормы»). Он утверждает, что вторую часть этого определения вообще можно проигнорировать (Hacker 1969, 346-347). Эта точка зрения заслуживает внимания и вот почему. Основная проблема второй части, по мнению Хакера, заключается в том, что утверждение, что понятия, вроде «субъективного права», имеют значение только как часть предложения, функция которого как целого состоит в том, чтобы получить юридическое заключение из особой разновидности правовой нормы, открыто для следующей группы возражений.

Во-первых, несмотря на то, что в этом случае все слова имеют значение только в контексте предложения, нет явной причины отрицать наличия значения у «субъективного права» или «обязанности» вне контекста предложения. Более того, «обязанность» или «субъективное право» могут осмысленно использоваться в многочисленных предложениях, функция которых *не* состоит в том, чтобы получить юридическое заключение. Например, произнося «Делать X не входит в мои обязанности» или «У меня есть право делать Y», я не прихожу к юридическому заключению. Я не делаю юридического вывода, когда утверждаю, что право Смита сделать C, должно быть отменено, или что обязанность Джонса сделать D, должна быть исполнена.

В-вторых, Харт проясняет только предложения формы «*X* принадлежит субъективное право». Но даже такие предложения необязательно используются для того, чтобы сделать юридическое заключение. Сделать юридический вывод, как считает Хакер, значит осуществить речевой акт, выносящий вердикт, или *вердиктив*. Так, например, Дж. Л. Остин в своей классификации перформативных актов выделяет вердиктивы по признаку вынесения приговора (*verdict*) присяжными, арбитром или рефери, что и заключено в их названии. Но вердикт вовсе не обязан быть окончательным, он может представлять собой, например, оценку, мнение или одобрение. В сущности, мы здесь сталкиваемся с решением относительно чего-то – факта или оценки, – вынести которое с полной уверенностью бывает по разным причинам затруднительно (Остин 1986, 119). Иными словами, вердиктивы состоят в официальном или неофициальном сообщении, основанном на очевидности или размышлении, на суждении об оценке или факте. При этом Остин предостерегал от смешения вердиктивов с экзерситивами: «вердиктив – это судейский акт в отличие от законодательного или исполнительного актов, которые относятся к экзерситивам; некоторые судейские акты, поняты более широко, как произнесенные любыми судьями, а не, к примеру, присяжными заседателями, в действительности являются экзерситивами» (Остин 1986, 121). Дж. Сёрл, например, выступил против выделения вердиктивов в качестве самостоятельных речевых актов, отмечая, что «обычный синтаксис многих вердиктивов и экспозитивов вряд ли подтверждает выделение вердиктивов в отдельный класс» (Сёрл 1986, 190). Поэтому с Хакером следует согласиться в том, что юридическое заключение может быть вердиктивным речевым актом, но только в определенных случаях, в других же оно может быть, например, *аскриптивом*, т.е. речевым актом, «основная функция которого состоит не в *описании* конкретных ситуаций, а в *выражении* правовых требований и в юридической квалификации событий, состояний и действий, придающей природным и социальным явлениям юридическое значение» (Ogleznev 2016).

В-третьих, Харт утверждает, что предложение «*A* имеет право» является «заключительной частью простого правового вычисления: оно фиксирует результат и вполне может быть названо юридическим заключением» (Hart 1954, 43). Такие заключения могут рассматриваться в качестве силлогистического вывода, большая посылка которого есть соответствующая норма права, а в меньшей посылке утверждается, что *A* соответствует этой норме. Но *только в этом смысле*, – в том смысле, что сами эти факты входят в условия истинности «*A* имеет право». Ибо ни одно высказывание *по существу* не является заключением силлогизма. То же самое высказывание

вполне могло бы быть большей посылкой некоторого другого доказательства. Первая часть определения Харта, основанного на условиях истинности, уже определяет, что существование правовой нормы соответствующего вида, которая применяется к *A*, является истинностным условием «*A* имеет право». Следовательно, заключает Хакер, вторая часть определения Харта либо ложна, либо избыточна (Hacker 1969, 347).

Мы не будем выдвигать здесь столь радикальных (и возможно фатальных) аргументов против метода определения Харта, как это делает, например, Хакер. Напротив, наша задача заключалась в том, чтобы показать, что предлагаемая Хартом техника не может считаться универсальной и наиболее приспособленной для определения правовых понятий. Во-первых, видоизменение Хартом парафраза Бентама (Харт использует предложения, а не фразы) приводит к тому, что в его определении используются открытые предложения, вроде «*X* принадлежит субъективное право», которые не выражают истинное или ложное высказывание и содержат свободные переменные с неопределенным пробегом значений. Логико-семантический анализ показал, что квантификация подобного рода открытых предложений приводит к смешению порядков переменных и является источником логических парадоксов. Во-вторых, прагматическая интерпретация предложения «*X* принадлежит субъективное право», используемого в качестве юридического вывода, показывает, и здесь мы солидарны с позицией Хакера, что юридический вывод может быть вердиктивным речевым актом только в определенных случаях, в других же случаях он может быть описанием, предположением, приписыванием, восхищением, желанием и др. Более того, «чрезмерная увлеченность теорией речевых актов», как верно отмечает Хакер (Hacker 1969, 346), приводит к тому, что вторая часть определения Харта становится излишней, и которую спокойно можно проигнорировать. Получается, что родовидовое определение в смысле Аристотеля несмотря на, казалось бы, убедительную аргументацию противников такого подхода, рано списывать со счетов в рамках юридического языка. Что еще более интересно, можно показать, что аргументы сторонников сохранения родовидовых определений в рамках юридического дискурса, находят соответствие аргументам Аристотеля в пользу родовидового определения как наиболее адекватного инструмента раскрытия сущности вещи. Но это превосходит рамки данной статьи.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Асмус, В. Ф., ред. (1976) *Аристотель. Сочинения в четырех томах*. Москва. Т. 2.
- Касаткин, С. Н. (2014) *Как определять социальные понятия? Концепция аскриптивизма и отменяемости юридического языка Герберта Харта*. Самара.
- Куайн, У. В. О. (2008) *Философия логики*, пер. с англ. В. А. Суrowцева. Москва.
- Лукаевич, Я. (2000) *Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики*, пер. с англ. Н. И. Стяжкина и А. А. Субботина, общая редакция П.С. Попова. Биробиджан.
- Оглеzneв, В. В., Суrowцев, В. А. (2015) «Определение *per genus proximum et differentiam specificam* и юридический язык», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 9, 228–240.
- Остин, Дж. Л. (1986) «Слово как действие», *Новое в зарубежной лингвистике*. Выпуск XVII, отв. ред. Б. Ю. Городецкий. Москва, 22–130.
- Рассел, Б. (2007) *Введение в математическую философию. Избранные работы*, пер. с англ. В. В. Целищева и В. А. Суrowцева. Новосибирск
- Сёрл, Дж. Р. (1986) «Классификация иллокутивных актов», *Новое в зарубежной лингвистике*. Выпуск XVII, отв. ред. Б. Ю. Городецкий. Москва, 170–194.
- Харт, Г. Л. А. (2017) *Философия и язык права*, пер. с англ. под ред. В. В. Оглеzneва и В. А. Суrowцева, Москва.
- Bentham, J. (1843a) "Essay on Logic" in *The Works of Jeremy Bentham*, vol. 8. Edinburgh, 213–293.
- Bentham, J. (1843b) "Radical Reform Bill" in *The Works of Jeremy Bentham*, vol. 3. Edinburgh, 558–597.
- Bentham, J. (1891) *A Fragment on Government*. Oxford.
- Bronzo, S. (2014) "Bentham's Contextualism and Its Relation to Analytic Philosophy," *Journal for the History of Analytical Philosophy* 8, 1–41.
- Hacker, P. (1969) "Definition in Jurisprudence," *The Philosophical Quarterly* 19, 343–347.
- Hart, H. L. A. (1954) "Definition and Theory in Jurisprudence," *Law Quarterly Review* 70, 37–60.
- Ogleznev, V. (2016) "Ascriptive Speech Act and Legal Language," *SHS Web of Conferences*, 28 01075, 1–5. <https://doi.org/10.1051/shsconf/20162801075>
- Tarski, A. (1944) "The Semantic Conception of Truth: and the Foundations of Semantics," *Philosophy and Phenomenological Research* 4, 341–376.

REFERENCES (TRANSLITERATED)

- Asmus, V. F., red. (1976) *Aristotel'. Sochinenija v chetyreh tomah*. Moskva. T. 2.
- Kasatkin, S. N. (2014) *Kak opredeljat' social'nye ponjatija?* Samara.
- Kuajn, U. V. O. (2008) *Filosofija logiki*, per. s angl. V. A. Surovceva. Moskva.
- Lukasevich, Ja. (2000) *Aristotelevskaja sillogistika s točki zrenija sovremennoj formal'noj logiki*, per. s angl. N. I. Stjzhkina i A. A. Subbotina, obshhaja redakcija P.S. Popova. Birobidzhan.
- Ogleznev, V. V., Surovcev, V. A. (2015) «Opredelenie per genus proximum et differentiam specificam i juridicheskij jazyk», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 9, 228–240.
- Ostin, D. L. (1986) «Slovo kak dejstvie», *Novoe v zarubezhnoj lingvistike*. Vyp.XVII. Moskva, 22–130.
- Rassel, B. (2007) *Vvedenie v matematicheskiju filosofiju*. Izbrannye raboty. Novosibirsk
- Sjorl, Dzh. R. (1986) «Klassifikacija illokutivnyh aktov», *Novoe v zarubezhnoj lingvistike*. Vypusk XVII, отв. ред. В. Ю. Городецкий. Москва, 170–194.
- Hart, G. L. A. (2017) *Filosofija i jazyk prava*. Moskva.

АРИСТОТЕЛЬ И САПФО

(К ИСТОЛКОВАНИЮ ОДНОГО ПОЭТИЧЕСКОГО ДИАЛОГА ИЗ *RHET.* 1367a7–15)

Т. Г. МЯКИН

Новосибирский государственный университет
miackin.timof@yandex.ru

TIMOTHEY MYAKIN

Novosibirsk State University

ARISTOTLE AND SAPPHO (TO THE INTERPRETATION OF ONE
POETIC DIALOGUE FROM *RHET.* 1367a7–15)

ABSTRACT. In the article, I prove that the dialogical ritual obscene songs, in which Sappho “scolds” (*elenchei*) Gorgo and Andromeda, are the closest parallel to Aristotle's poetic dialogue of Sappho with Alcaeus (cf. Sapph. Fr. 68(a), 70, 145, 99(a) etc. Campbell; cf. Max Tyr., 18. 9 (p. 230s.) Hobein). Also I prove that this poetic dialogue was most likely included in the text of the “Rhetoric” in mid-340s., when Aristotle and his young wife Pythias were living in Mytilene. Aristotelian verb *teimekasin* indicates that, even in his time, these Sapphic dialogical songs had traditionally been performed in Mytilene during religious festivals (cf. SEG XV, 517, 16–19; Schol. In Pind. Nem. II, schol. 1c, 8 etc.). It becomes clear that Aristotle, while quoting this dialogue of Sappho with Alcaeus, seeks to “elevate” Sappho over the obscene songs of the Mytilenean ritual chorus, leaving all the responsibility for *aischrologia* entirely with Alcaeus (cf. Arist. *Pol.* 1336b4–7).

KEYWORDS: Poetic quotations in Aristotle's *Rhetoric*; Sappho and Aristotle; mysteries of Artemis in Mytilene; Pythias and Aristotle in Mytilene.

Одним из самых известных, и, вместе с тем, одним из самых загадочных мест «Риторики» Аристотеля является знаменитый поэтический диалог Алкея и Сапфо, где эти два уже для Аристотеля «древних» (*ἀρχαίων*)¹ поэта представлены как участники своего рода песни-диалога, или «перекликаю-

¹ Ср. Arist. *Poet.* 1459b20. Для Аристотеля, например, «древним» (*ἀρχαίος*) является уже Евклид, афинский архонт-эпоним 403 г. до н. э. (Arist. *Poet.* 1458b).

щейся песни».² Можно предположить, что диалог этих двух поэтов приводится Аристотелем здесь в качестве риторического примера с учебной целью – для юноши, который хочет научиться влиять на эмоции слушателей. Есть и другая цель, не менее важная, но зато простая и самоочевидная – украшение речи.³ Итак, в первой книге своей «Риторике» (1367a7–15), Аристотель говорит, в том числе, о риторических общих местах, и, в частности, о «постыдном» (αἰσχρόν). Отметив, что постыдное – это нечто противоположное «благодетиям» (εὐεργετήματα), философ дает определение «постыдным вещам» (αἰσχρά), используя именно множественное число и представляя такие вещи как очевидную противоположность «благодетиям» (εὐεργετήματα). Определение иллюстрируется поэтическим диалогом двух лесбосских поэтов:

Τὰ γὰρ αἰσχρὰ αἰσχύνονται καὶ λέγοντες καὶ ποιῶντες καὶ μέλλοντες, ὥσπερ καὶ
Σαπφῶ πεποίηκεν, εἰπόντος τοῦ Ἀλκαίου

«Θέλω τι εἰπῆν, ἀλλὰ με κωλύει
αἰδῶς»,

«Αἰ δ' ἤχες ἐσθλῶν ἴμερον ἢ καλῶν
καὶ μὴ τι εἰπῆν γλώσσ' ἐκύκα κακόν
αἰδῶς κέν σε οὐκ εἶχεν ὄμματ'
ἀλλ' ἔλεγες περὶ τῷ δικαίῳ».

«Ибо испытывают стыд (αἰσχύνονται)⁴ и те, кто говорит постыдные вещи, и те, кто их творит, и те, кто только намеревается <творить>, – как, например, сложила <в ответ> Сапфо, когда Алкей обратился к ней:

«Хочу сказать я, но мне препятствует
здесь стыд»,

«Будь цель прекрасна и высока твоя
Не будь позорным, что ты сказать хотел, –
Стыдясь, ты глаз не опустил бы,

Прямо сказал бы ты все, что хочешь» (пер. В. Вересаева, Т. Мякина).

² Согласно Пиндару, именно лесбосец Терпандр (VII в. до н. э.), соотечественник Сапфо и Алкея, первым «открыл перекликающуюся песнь (ψαλμὸν ἀντίφογγον), слыша на пиршествах лидийцев высокую пектиду» (πακτίδος ὑψηλᾶς, Pind. Fr. 125, 3 Maehler).

³ Эту важную функцию античной цитаты справедливо подчеркивает Е. В. Афонсин (2003, 8).

⁴ С намеком на *figura etymologica*, но глагол в непереходном значении (Grimaldi 1980, 204).

Итак, наша задача сейчас, во-первых, по возможности выяснить, о каких именно «постыдных вещах» говорят здесь Сапфо и Алкей, во-вторых, где вообще мог (и мог ли вообще) происходить этот песенный диалог. И, наконец, в-третьих, почему Аристотель приводит здесь именно его? Действительно, приведенный поэтический диалог представлен Аристотелем как «пример» (παράδειγμα) и в терминологии философа является не «умозаключением» (συλλογισμός), но взятым из жизни «наведением» (ἐπαγωγή) на умозаключение. «Пример не является, – подчеркивает Аристотель, – ни отношением части к целому, ни целого к части, ни [отношением] целого к целому, но [обозначает отношение] части к части, подобного к подобному (ὁμοίον πρὸς ὁμοίον), когда оба данных случая подпадают под один и тот же род случаев» (τὸ αὐτὸ γένος, Arist. *Rhet.* 1357b29). Иными словами, приведённый поэтический диалог с необходимостью рассматривается Аристотелем в первую очередь как действительный и авторитетный «более известный случай» (γνωριμώτερον), призванный прояснить для читателя либо слушателя некие близкие ему и вполне реальные вещи, либо ситуации, которые «менее известны», и о которых мы можем лишь догадываться, отталкиваясь от приведенного примера с лесбосскими поэтами (Arist. *Rhet.* 1367a8–15, ср. *Rhet.* 1357b30–36).⁵ Точное установление реалий, с которыми связан приводимый поэтический диалог двух лесбосских певцов, таким образом оказывается важным и для лучшего понимания самой «Риторики» Аристотеля.⁶

⁵ Действительно, если посредством приведенного поэтического диалога иллюстрируется само «доказательство посредством наглядных примеров» как таковое, то реалии самого диалога должны были мыслиться Аристотелем как абсолютно достоверные (Grimaldi 1980, 68). Такие «поэтические примеры», по мысли А. Ф. Лосева, должны были аргументировать «скудную моральную философию» Аристотеля (Лосев 2000, 560).

⁶ Такая жесткая привязка к реалиям зримо отличает поэтический диалог Сапфо и Алкея от второй аристотелевской цитаты из Сапфо. Эта цитата (точнее – пересказ из Сапфо) приводится во второй книге «Риторики» (Arist. *Rhet.* 1398b). Самим философом она квалифицируется как общее место (топос), подобающее для судебной речи. Топос сам по себе не требует привязки к строго определенной ситуации, контексту. «Другой [(топ)], отмечает Аристотель, – [берется] из приговора по тому же самому или похожему, или противоположному [делу], особенно если [этот приговор произносят] все и всегда, если же нет, то, по крайней мере большинство или мудрецы...как Сапфо, [когда говорила], что умирать – это зло (τὸ ἀποθνήσκειν κακόν), ведь так судили боги, ибо в противном случае они бы умирали» (ἀπέθνησκον γὰρ ἄν, Arist. *Rhet.* 1398b). Бр. Джентили связывал эти представления Сапфо с почитанием Муз, в котором участвовали ее воспитанницы (Gentili 1990, 84). Г. Целльнер, напротив, сближает перефразируемый Аристотелем фрагмент Сапфо с песнями

Филологи традиционно считают приведенные Аристотелем реплики обоих поэтов в целом подлинными, включая их в научные издания поэтических фрагментов лесбосских лириков (Mandilaras 1997, 132; Campbell 1990, 152; Nicosia 1977, 33; Lobel, Page 1953, 94). При этом с аристотелевским поэтическим диалогом Алкея и Сапфо справедливо связывается и еще один, близкий по поэтическому размеру стих Алкея, сохраненный у александрийского грамматика Гефестиона (II в. н. э.). Здесь Алкей точно так же обращается к Сапфо с песенной репликой и даже, быть может, называет ее по имени (Herp. *Ench.* 14.4, p. 45 Connsbruch = Alc. Fr. 384 Campbell)⁷:

ἰόπλοκ' ἄγνα μελλιχόμειδε Σάπφοι.

Сапфо фиалкокудряя, чистая, с улыбкой сладкой.

Это – важнейшая параллель. Она означает, что и Аристотелю, и Гефестиону, независимо друг от друга действительно были известны некие диалогического характера песни Сапфо и Алкея, в которых оба поэта вступали в живой диалог друг с другом. Однако если Гефестион не дает никаких указаний на исполнительский контекст этих песен, то сам Аристотель отчетливо связывает песни Сапфо с религиозным обрядом. Афинея указывает: «Сапфо предписывает, чтобы те, кто совершает жертвоприношение (τοὺς θύοντας) увенчивались венками, так как благоувенчанное (εὐανθέστερον) более приятно богам. Соответственно и Аристотель в *Пуре* говорит, что мы не приносим богам ничего увечного, но [только] совершенное и целое (τέλεια καὶ ὅλα). Выданное же сполна – это совершенное, и увенчание венком обо-

Тиртея, имевшими педагогические задачи и предназначавшимися для воспитания мальчиков (Zellner 2006, 336–337). Однако и для Бр. Джентили, и для Г. Цельнера, на первом месте у Сапфо – «суд богов» как своего рода абсолютный аргумент (Grimaldi 1988, 314), отсылающий к обряду, ритуалу. В связи с этим, нельзя исключать и того, что данный пересказ из Сапфо взят из тех же самых диалогических песен, к которым принадлежит и процитированный Аристотелем поэтический диалог. Слова Сапфо о том, что смерть – это зло, могли вводиться Сапфо в ее свадебную поэзию в качестве такой же сентенции общего характера, не требующей привязки к строго определенному контексту.

⁷ Последнее, впрочем, иногда оспаривается. Некоторые кодексы вместо μελλιχόμειδε Σάπφοι дают чтение μελλιχόμειδες ἄλφα, которое с исправлением принимает Е.-М. Фогт в своем издании (1971): ἰόπλοκ' ἄγνα μελλιχόμειδες ἄλφοι (сестра фиалкокудряя, чистая, с улыбкой сладкой). Аргументы в пользу этой гипотезы приводит Yatromanolakis 2007, 170–171. Однако Д. А. Кэмпбелл в своем последнем по времени научном издании текстов Сапфо принимает чтение Σάπφοι, в пользу которого также говорят надписи и монеты из Эреса и Митилены (Campbell 1990, 404). Ср. ΣΑΦΦΩ на монете из Эреса (Parazoglou 2013, 67).

значает некую исполненность (πλήρωσίν τινα σημαίνει, Athen. XV p. 674 Kaibel)⁸. Ввиду этого, а также ввиду отсутствия других песенных диалогов среди дошедших до нас фрагментов Алкея, нам следует согласиться с древним схолиастом и вслед за большинством исследователей отнести приводимый Аристотелем диалог двух поэтов к числу песен Сапфо, в которых Алкей мог быть выведен в качестве действующего лица (Campbell 1990, 153).

На мой взгляд, именно неправильной и модернистски личностной интерпретацией этих диалогов, наполненных эротическими намеками, легко объясняется позднейшая нелепая античная традиция об Алкее, который якобы «пел под формингу о сладостной страсти к Сапфо (Σαπφοῦς φορμίζων ἰμερόεντα πόθον, Athen. XIII, p. 598 b–c Kaibel)». Напротив, если мы рассмотрим приведенный Аристотелем поэтический диалог в контексте других песенных диалогов Сапфо, то с необходимостью должны будем отнести те грубые эротические намеки, которые явно проскальзывают в словах аристотелевского Алкея,⁹ сугубо к их ритуальному, обрядовому исполнительскому контексту, – подобно тому, как явно отсылает к ритуальному контексту эротическое «ты изливала (= утоляла) страсть» в одном песенном диалоге Сапфо (ἐξίης πόθο[ν, Sapph. Fr. 94, 23 Campbell). Действительно, как и у Аристотеля, в Sapph. Fr. 94 Campbell мы видим и «венки из фиалок» (στεφάν]οις ἴων, *ibid.*, 12) вместе с «гирляндами» (ὕπα]θύμιδας, *ibid.*, 15), и очевидную отсылку к ритуалу с упоминанием «святилища» (ἱρον, *ibid.*, 25). Глагол, вводящий реплики лиц, участвующих в песенном диалоге Sapph. Fr. 94 Campbell, – это именно тот глагол, который вводит песенные реплики в гимнах для хора VI–II вв. до н. э., а также в эпосе: τὰν δ' ἔγω τάδ' ἀμειβόμεαν – «я же в свой черед так отвечала ей» (Sapph. Fr. 94, 6 Campbell).¹⁰ Однако, в связи

⁸ Ср. выше прим. 6.

⁹ Недвусмысленный намек на coitus здесь справедливо обнаруживал еще И. Луньяк (coitus mentionem fieri, Luniak 1888, 22).

¹⁰ И у Гомера, и в гимнической поэзии ἀμειβομαι отсылает именно к хоровому, обрядовому пению: «Музы пели, голосом прекрасным чередуясь (αἱ ἄειδον ἀμειβόμεναι ὀπι κάλη, *Il.* I, 604); «Все девять Муз пели заплачку, чередуясь голосом прекрасным» (Μοῦσαι δ' ἐννέα πάσαι ἀμειβόμεναι ὀπι κάλη, *Od.* XXIV, 60); «Музы все вместе, чередуясь голосом прекрасным, поют гимны» (Μοῦσαι μὲν θ' ἅμα πάσαι ἀμειβόμεναι ὀπι κάλη, *h. Nom. In Apoll.* 189); «нам подобает, чередуясь (ἀμειβομένοις), воспеть Энносигея, Кронида, ипподромного благодетеля колесниц» (εὐεργέταν ἀρμάτων κελαδήσαι, *Pind. Isthm.* I, 52–54); «так они это славили, чередуясь между собой» (ἀλλάλοισιν ἀμειβόμενοι γάρυον τοιαῦτ', *Pind. Pyth.* IV, 93–94); «хор мужчин цветущих, в свой черед отвечая, говорил» (ὁ δὲ τῶν ἀκμαζόντων ἀμειβόμενος ἔλεγε, *Plut. Lys.* XXI). Да и сам по себе глагол ἀμειβομαι, а также производные от него именныи формы, встречаясь в значении «отвечать» только в поэзии (Гомер, Софокл, Пиндар,

с очевидным обценным, грубо-эротическим подтекстом аристотелевского диалога двух лесбосских поэтов, единственным ритуалом, в который мы можем вписать их «поэтическую перебранку» (Лосев 2000, 559), является ритуальное «срамословие» (αἰσχρολογία), отличающее древнегреческие празднества богинь-родовспомогательниц и богинь женского плодородия (Burkert 2011, 165). В случае Сапфо это, конечно, празднество или мистерии Артемиды, которая в Митилене считалась не только как богиня-охотница и богиня источников, но и как богиня-родовспомогательница, которая одна могла обеспечить женщинам успешные роды (Мякин 2016, 29–32). По-видимому, именно для празднеств Артемиды и для исполнения соответствующих песен митиленские девушки вообще организовывали хор: в митиленских надписях только Артемиды выводится в качестве «начальницы хора» (ἀρχὴ χορός, см. Digidikis 1998, 85). Живой образ этого возглавлявшегося Сапфо обрядового хора рисует неизвестный автор трактата Περὶ ἐρμανεΐας («О стиле», I в. до н. э.). С его точки зрения, Сапфо в своих стихотворениях нередко «насмеяется» (σκώπτει) и, при этом, «больше на обыденный, чем нежели на поэтический манер, так, что эти ее стихотворения скорее надо проговаривать в диалоге (διαλέγεσθαι), чем нежели петь, и, пожалуй, не переложить их для хора (πρὸς τὸν χορόν) либо для пения под лиру, разве только если не будет это какой-то хор особо искусный в вопросах и ответах» (εἴη χορὸς διαλεκτικός, Ps.-Demetr. *De eloc.* 166). Именно «многорадостный хор» (πολυ]άθην χορόν, Sapph. Fr. 70, 10 Campbell) упоминается Сапфо на тех же самых фрагментах папируса II в. н. э (Р. Оху. 1787, fr. 13), где в приложении к известной «сопернице» Сапфо Андромеде (Ἀν]δρομέδαν) читаем, что «она (или он?) не унял(а) наглости» (χορόν οὐ κατίσχε, Sapph. Fr. 68(a), 8 Campbell (= Р. Оху. 1787 fr. 7)). Следовательно, известный рассказ Максима Тирского о том, что Сапфо высмеивала своих «соперниц в любовном искусстве» (ἀντίτεχνοι) Андромеду и Горго, с необходимостью должен отсылать именно к срамным песенкам обрядового хора (Max. Тур. 18. 9, р. 230s. Hobein).¹¹ Да и

Еврипид, Сапфо), по-видимому, с самого начала отсылают к хоровому гимническому пению либо к хоровому исполнению эпических песен (Hom. *Od.* VIII, 260–266; h. Hom. *In Apoll.* 61, 542, etc.). Ведь «делать в ответ, чередоваться» – это изначальное значение ἀμείβομαι, ср. этимологию (LSJ: 80; Frisk 1960, 90; Chantraine 1977, 73). Кроме того, состязающиеся между собой хоры девушек и юношей были неотъемлемой составной частью свадебного обряда, о чем свидетельствует известная фантазия на темы свадебных песен Сапфо у Катулла (Cat. LXII. Ср. Sapph. Fr. 104(a), 1–2; Fr. 105(a) Campbell). О лексических переключках между Сапфо и Катуллом см. Мякин 2012, 33, 103). Ср. Calame 1997, 210–212.

¹¹ См. Мякин 2012, 35–38.

само употребление Максимом Тирским термина «любовное искусство» (τέχνη ἐρωτική) применительно к содержанию песен, в которых Сапфо «срамит» (ἐλέγχει) Горго и Андромеду, можно вразумительно объяснить только тем, что это были диалогические, амебейные песни обценного характера – ближайшая параллель приведенному у Аристотеля поэтическому диалогу Сапфо и Алкея. В дошедших до нас фрагментах Горго или Андромеда обзывается «деревенщиной...», которая отпускает столу по-деревенски» (ἀγροῖωτις..., ἀγροῖωτιν ἐπεμμένα στόλαν, Sapph. Fr. 57, 1–2 Campbell). Она «не умеет притянуть складку у лодыжек» (τῶν σφύρων, Sapph. Fr. 57, 3 Campbell). При этом некая девушка Плейстодика вместе с Гонгилой, известной и по другим диалогическим песням Сапфо, именуется «супругой Горго» (τῆι Γ[ο]ργοῖ σύνζυξ, Sapph. Fr. 213, 6. Ср. Sapph. Fr. 95, 4 Campbell). Одновременно с этим и в той же песне «супругой (σύνδυγος) Горго» объявляется «моя Археанасса» (ἔμα κ' Ἀρχεάνα[σ]/σα, Sapph. Fr. 213, 2–3 Campbell).¹² В другом отрывке Сапфо заявляет: «я не спущу того, что ты предпочла любовь Пенфилеи» (φιλότ[ατ'] ἤλεο Πενθιλήεαν, Sapph. Fr. 71, 3 Campbell). В третьем, – что «они (девушки? юноши?) достаточно насытились Горго» (μάλα δὴ κεκορημένοις Γόργως, Sapph. Fr. 145 Campbell). В четвертом отрывке то ли о Горго, то ли об Андромеде говорится, что она «детолюбивее, чем Гелло» (Γέλλως παιδοφιλώτερα) – т. е. «любит» девочек больше, чем Гелло – мифическая, превратившаяся в злое божество круга Артемиды девушка (παρθένος), ночной приход призрака которой на Лесбосе предвещал для девочки добрачную смерть (τοὺς τῶν ἀώρων θανάτους αὐτῆι, Sapph. Fr. 178 Campbell).¹³

На ритуальный, обрядовый характер этой перебранки указывает строчка из песни Сапфо, гласящая, что у Андромеды и Горго на все это есть «прекрасный песенный ответ» (κάλαν ἀμοίβαν, Sapph. Fr. 133(a) Campbell). Имеется в виду, таким образом, именно ответ в рамках амебейной песни-диалога).¹⁴ Все это более чем соответствует замечаниям А. Лардинуа об «отсутствии ясного метрического водораздела между хоровой и монодической

¹² Укажем, что σύζυγος, ионийский вариант эолийского σύνδυγος, в значении «супруга» встречается уже с архаической эпохи в неоднократно обновлявшейся эпиграфической эпитафии милетцам, погибшим то ли в Лелантской войне, то ли при основании Навкратиса («всякую супругу в Элладе и пр.» – πᾶσαν δὲ καθ' Ἑλλάδα σύζ[υ]γον, Peek GVI I, 825). Подробнее о σύνδυγος и его аттических аналогах см. Мякин 2012, 131 прим. 236.

¹³ Гелло, как передает Гесихий (ссылаясь на «женщин» – γυναῖκες), также может похитить у женщины ее «новорожденных детей» (τὰ νεογνά, Hesych. γ 308 L).

¹⁴ См. выше прим. 10, ср. ἀμειβόμεν в Sapph. Fr. 94, 6 Campbell, о связи понятия ἀμοίβα/ἀμοίβη (букв. «ответ») с ритуалом см. также Мякин 2012, 35 прим. 72.

лирикой у Сапфо», и выводам Р. Мартина о «ямбическом духе» в ново-найденных песнях поэтессы, адресованных к брату (Martin 2016, 112; Lardinois 1996, 157).

Однако в дошедшем до нас фрагменте античных схолиев к Сапфо приведенное нами выше словечко «супруга» (σύνδυγος), которое прилагалось к Горго в рамках ритуальной перебранки, определяется как «общее наименование» для нескольких (или многих?) девушек из культового содружества Сапфо (κ)οινὸν γὰρ τὸ ὄνομα, Sapph. Fr. 213, 8–9 Campbell). Это позволяет увидеть в термине σύνδυγος (супруга) не просто насмешку, но обыгрывание in sensu obscuro той ритуальной роли, которую исполняли эти девушки в празднестве богини-родовспомогательницы. Литературная и эпиграфическая традиция о главном празднестве богини-родовспомогательницы в античной Митилене – мистериях Артемиды – впервые в европейской науке была в основных своих чертах недавно проанализирована автором этих строк (Мякин 2016). Главным таинством этих мистерий, по-видимому, было ритуальное сочетание то ли девушек-невест, то ли новобрачных (они называются в песне «те, кто принимает (в себя) кожаный член» – ὀλισβοδόχοι), со жрицей Артемиды, которая в рамках этого ритуала олицетворяла собой фаллическое божество плодородия (Sapph. Fr. 99(a), 5 Campbell). Этот магический акт должен был обеспечить невесте либо новобрачной благополучные роды (см. подробный анализ: Мякин 2016, 27–32). Гесихий называет таких жриц Артемиды λόμβαι, отмечая, что они получили имя «от костюма, [который они используют] в ходе этой забавы» (ἀπὸ τῆς κατὰ τὴν παιδιὰν σκευῆς (Hesych. λ 1257 L; ср. также: Hesych. κ 373, κ 379, κ 383 L). Рассмотренная выше лексика срамных сапфических песен позволяет предположить, что девушки, насмешливо именовавшиеся устами Сапфо «супругами», выполняли роль жриц-λόμβαι. На связь этих мистерий Артемиды в Митилене с браком вообще указывает «фаллический юмор» Сапфо, который, по мнению Г. Цельнера, проскальзывает и в ее свадебной поэзии (в Sapph. Fr. 11 Campbell, см. Zellner 2010, 16). Об этих мистериях как о действительно значимом празднестве для лесбосцев говорит и монета эпохи Аристотеля, отчеканенная в Эресе, родном городе Сапфо. На одной стороне монеты здесь изображена Сапфо, которая держит в руках искусственный фаллос, на другой – Гермес, божество плодородия (Parazoglou 2013, 67). В такого рода празднествах лесбосцы были не одиноки. Подобная митиленским мистериям Артемиды «фаллическая забава» (φαλλικὴ παιδιὰ) отличала также празднества Артемиды Корифалии и Артемиды Дереватида в Спарте (Nillson 1906,

184–186).¹⁵ И если монохромная эолийская керамика не доносит до нас сцен лесбосской жизни VII–V вв. до н. э., то богатая рисунками керамика архаической Спарты позволяет утверждать с уверенностью: в этих празднествах Артемиды участвовали и мужчины (Romero 2002, 109). Это дает зримые основания предполагать, что у Сапфо и в самом деле была песня, написанная для хора, где в качестве одного из персонажей выводился Алкей,¹⁶ либо это была песня, написанная Сапфо и исполнявшаяся ею совместно с Алкеем. Действительно, как о чем-то самоочевидном оратор Гимерий, хорошо знав-

¹⁵ Как показывают недавно обнаруженные новые эпиграммы Посидиппа (III в. до н. э.), песни Сапфо регулярно пелись хорами девушек, по крайней мере, на общепелопоннесском празднестве Артемиды Кариатиды (Lardinois 2009, 52–53).

¹⁶ Следует признать неудачной попытку Гр. Надя доказать, что приводимый у Аристотеля поэтический диалог Сапфо и Алкея не отражает лесбосских реалий, но на самом деле почерпнут Аристотелем из афинских симпозиев. С точки зрения Г. Надя, «образ Сапфо» в Афинах неминуемо должен был «подвергнуться опасности», и диалог, приводимый Аристотелем, – это вообще уже не диалог Алкея и Сапфо, а «диалог между потенциальными любовниками», якобы безнадежно компрометирующий поэтессу. Такой диалог был возможен только в обстановке мужского симпозиуса, где роль Сапфо мог играть хорошенький мальчик, а в роли Алкея должен был выступать мужчина-ухажер (Nagy 2007, 225–226). Реальный же «хоровой образ» Сапфо у Алкея, по мнению Г. Надя, должен описываться «в выражениях, подобающих царственной богине» (Ibidem 220), поскольку Алкей называл ее ἄγνα (чистая). Г. Надя, однако, забывает, что эпитет ἄγνα (чистая), который прилагает к поэтессе Алкей, у обоих лесбосских лириков – это собственный эпитет Харит (у Сапфо – еще и Муз, ср. «чистые Хариты» – ἄγνα Χάριτες, Sapph. Fr. 53 Campbell, то же: Sapph. Fr. 103, 8; Alc., Fr. 386 Campbell). В современной же Сапфо и Алкею поэзии ἄγνα, по словам А. Брогер, – это «эпитет преимущественно женских божеств», а именно богинь женского и земного плодородия (Персефона и Деметра), либо Артемиды как богини девушек (*Od.* V, 123; *Od.* XI, 386; *Od.* XVIII, 202; *Od.* XX, 71 etc.). См. Broger 1996, 77–78). Следует согласиться с Бр. Джентили в том, что эпитет ἄγνα (чистая) в приложении к Сапфо должен был подчеркивать именно безупречное отправление ритуала, имевшего эротический характер, а отнюдь не моральную чистоту в современном смысле этого слова (см. Мякин 2012, 78). Таким образом, эпитет ἄγνα (чистая), прилагаемый Алкеем в диалогической песне к Сапфо, указывает на правильность именно моего понимания самой этой песни как песенного диалога, отсылающего к эротическим мистериям Артемиды. Ведь ἄγνα, с одной стороны, имеет эротические коннотации, с другой – постоянно прилагается к Артемиде и богиням женского плодородия (Gentili 1990, 216–222). Ср. у Афиня о лидийском святилище богини плодородия, современном Сапфо по времени и называвшемся «Чистота» (Ἀγνέωνα), а также о священной проституции девушек-иностранок в нем (Athen. XII, 11, 12–18 Kaibel).

ший поэзию Алкея, говорил о том, что Сапфо и Алкей выступали с песнями на «панегирее» – общелесбосском празднестве Артемиды Термии и Аполлона Термийского (Himer. Orat. 28, 4–11, p. 128 Colonna). У самого Алкея были песни, в которых он непосредственно обращался к девушкам из ближайшего окружения Сапфо, и, следовательно, совместное с Сапфо (или с ее хором) выступление на празднестве, в принципе, не было чем-то невозможным (Alc. Fr. 261(b), 8 Campbell; ср. Sapph. Fr. 22, 10 Campbell). Но все же по какой причине Аристотель приводит в своей «Риторике» этот диалог, при этом явно выставив Алкея в отрицательном, а Сапфо – в положительном свете? На мой взгляд, очевидная близость процитированного Аристотелем поэтического диалога к ритуальным хорам Артемиды, тесно связанным со свадебной обрядностью, дает все основания увидеть в аристотелевском диалоге Сапфо и Алкея текст, который вошел в «Риторику» только в середине 340-х гг. до н. э., вскоре после женитьбы Аристотеля, во время его жизни с молодой женой в Митилене.¹⁷ Действительно, покинув Афины около 348–347 гг. до н. э., философ прибыл в малоазийский городок Атарней, древнюю митиленскую колонию на берегу Адрамиттийского залива,¹⁸ к тирану Гермия, который тоже был учеником Платона. Согласно Диогену Лаэртию (Diog. Laert. V, 3–4), здесь «Аристотель, как говорят, влюбился в одну наложницу (παλλαχίδος) Гермия». Эту наложницу тирана (по другой версии – удочеренную племянницу, возможно, впрочем, – что и то, и другое) звали Πυθιάς – Пифиада (Chroust 2015, 198). Ср. Suid. α 3929. После того как Гермий «уступил» ее Аристотелю (либо – «дал согласие на брак?»), философ «женился на ней и высоко почитал ее, радуясь своей женке (γυναίκα), как словно афиняне Элевсинской Деметре (ὡς Ἀθηναίοι τῇ Ἐλευσινίᾳ Δήμητρι, Diog. Laert. V, 4)». Эти поразительные и до сих пор недооцененные слова Диогена Лаэртского подтверждаются текстами, восходящими к самому Аристотелю, из которых следует, что «женитьба на Пифиаде была счастьем» (Chroust 2015, 199). И даже если формальные свадебные обряды были совершены позднее, в Македонии (Э. Краст не исключает

¹⁷ Известно, что многие дошедшие до нас труды Аристотеля «были начаты» еще во время его пребывания в Академии и писались на протяжении многих лет. Естественно будет считать, что и в «Риторику», завершенную в общих чертах около 355–350 гг. до н. э., могли вноситься позднее различные небольшие дополнения, особенно по части поэтических цитат (Ross 2005, 3).

¹⁸ Митиленцы отчетливо сознавали принадлежность земли «Атарнитов» (Ἀταρνίτας) Митилене еще во II в. до н. э., когда при посредничестве Пергама отстаивали свои права на эти земли, защищаясь от претензий соседней Питаны (ср. границу владений Митилены и Питаны, согласно решению пергамских судей: IG XII(2). Suppl. Appendix, 142, 115–120).

этого), крайне важно, что совместную жизнь они начали именно с длительного пребывания в Митилене, и только через несколько лет после возвращения оттуда, около 340 г. до н. э., у философа родилась дочь, названная в честь матери Пифиадой (Chroust 2015, 19 n. 50).

Мне кажется, что приведенные выше слова Диогена Лаэртия о том, что Аристотель, радуясь своей Пифиаде, приравнивал ее к главной богине Элевсинских мистерий, следует относить именно к годам жизни Аристотеля и Пифиады в Митилене.¹⁹ Почитаемая в Митилене как богиня родовспомогательница, Артемида в этом качестве не только была близка Деметре, но именно в эпоху Аристотеля уже и прямо отождествлялась с ней.²⁰ Юная супруга Аристотеля, надеясь зачать ребенка, и как жительница старинной митиленской колонии, и как новобрачная, могла (а возможно и должна была) пройти здесь посвящение в древние мистерии Артемиды. Если это так, то более чем понятно последовавшее вслед за свадьбой философа пополнение «Риторики» цитатами из сапфических песен-перебранок, исполнявшихся во время мистерий Артемиды обрядовым хором. По-видимому, именно к числу таких амебейных песнопений обценного типа и относился приводимый Аристотелем поэтический диалог Сапфо с Алкеем. Сам Аристотель, в полном соответствии с высказанными выше предположениями, писал о Сапфо следующее: «Ведь Паросцы *почтили* (τετιμῆκασιν) Архилоха,²¹ хотя он и злословил, Хиосцы же – Гомера, хотя он и не был гражданином, а Митиленцы – Сапфо, хотя она и была женщина» (καίπερ γυναῖκα οὖσαν, Arist. *Rhet.* 1398b). Действительно, в постановлении III в. до н. э., принятом во исполнение воли

¹⁹ Об имени Πυθιάς (букв. «пифия») см. Rare 1911, 1280. В связи с этим, в равной степени не случайно, что именно ко времени жизни в Митилене (около 347–343 гг. до н. э.) относятся «многие его разыскания в области биологии» (Ross 2005, 3).

²⁰ Об этом свидетельствует принадлежащий к эпохе Аристотеля храм богини плодородия, раскопанный на митиленском акрополе канадскими археологами в 1990–1993 гг. и квалифицируемый ими как храм Деметры и Артемиды-Кибелы. Среди глиняных votivных статуэток, подносившихся в храм верующими, на первом месте – Эрос (17 статуэток), на втором – Артемида и Афродита (по 9 статуэток), на третьем – Кибела (3 статуэтки). См. Cronkite 1997, 53, 58, 210 и сл.

²¹ Перфект τετιμῆκασι указывает, что речь идет о действии, которое совершилось в прошлом и продолжает существовать в настоящем, как результат прошедшего действия. Ввиду этого, все предположения многих исследователей (в том числе и мои) относительно того, что Аристотель *в первую очередь* имеет здесь в виду именно почести, в прошлом воздававшиеся митиленцами самой Сапфо, не учитывают того, что Аристотель, говоря о Сапфо, *в первую очередь* должен был видеть поэтессу именно сквозь призму собственных митиленских впечатлений. Ср. Мякин 2012, 38 прим. 73.

Дельфийского оракула и выбитом на стене посмертного героона Архилоха вместе со стихами поэта, паросцы заявляют: «Мы ставим алтари, приносим жертвы (θύομεν) богам и Архилоху, и чтим его» (καὶ τιμῶμεν αὐτόν, SEG XV, 517, 16–19). В свою очередь, согласно схолиям к Пиндару, первым исполнителем песен Гомера был «Кинеф, родом Хиосец (τὸ γένος Χίος), который, написав из числа приписываемых Гомеру поэм гимн к Аполлону, сначала поднес (этот гимн) ему (т. е. Аполлону – Прим. Т. М.) в дар (ἀνατέθεικεν αὐτῶι, Schol. In Pind. Nem. II, schol. 1с, 8)». Каким же образом митиленцы, в соответствии с этим и согласно Аристотелю, могли *почтить* Сапфо?

В свете всего вышесказанного, единственно возможным представляется мне именно тот вывод, что Аристотель здесь в «Риторике» специально хотел подчеркнуть: в современной ему Митилене песни Сапфо чтятся и звучат на религиозных празднествах, пусть и на особых празднествах женских божеств («хотя она и была женщиной» – καίπερ γυναικῆ οἶσαν). Как я показал выше, это были, скорее всего, именно мистерии Артемиды. Напротив, не подтверждаемые никакими древнегреческими текстами догадки Гр. Надя и Д. Ятроманолакиса о том, что Аристотель якобы почерпнул свои сапфические строки из песенной традиции афинских симпосиев, должны быть решительно отвергнуты. (Ср. Nagy 2007, 220–226; Yatromanolakis 2007, 216–217).

При всем этом, возвышая Сапфо над амебейным срамословием женских хоров, Аристотель стремится в приводимом им поэтическом диалоге отнести все «постыдное» (τὰ αἰσχρά) всецело на счет Алкея (см. выше), которого Сапфо в приведенном у Аристотеля тексте жестко ставит на место своим ответом. Таким образом, со своими насмешками над Сапфо (пусть и взятыми из обрядовой песни) здесь Алкей как бы заведомо противопоставляется приведенному ниже общему мнению всех митиленцев, – точно так же, как и в «Политике», где он выведен в числе «изгнанников» (φυγάδας), оспаривающих волю народа, (ср. Arist. Pol. 1285a36). Без сомнения, Аристотель тут проецирует персонально на Алкея свое личное неприятие ритуального «срамословия» (αἰσχρολογία), типичного для современной ему древнегреческой религии плодородия. Философ еще согласен мириться со срамословием в текстах древних писателей, которые не знали, чем «воспитание свободного человека отличается от рабского» (Arist. Eth. Nicomach. 1128a). Однако современному законодателю, с точки зрения Аристотеля, «следует полностью изгнать срамословие (αἰσχρολογίαν), как и прочие вещи такого рода, из государства. Ведь вслед за легкомысленными разговорами о чем-нибудь постыдном (ὅτιοῦν τῶν αἰσchrῶν) обычно затем переходят и к соответствующего рода поступкам (τὸ ποιεῖν σύνεγγος)» (Arist. Pol. 1336b4–7).

СОКРАЩЕНИЯ

- Alc. Fr. Campbell. – Alcaeus. Fragmenta (ed. D. A. Campbell).
 Arist. Eth. Nicomach. – Aristoteles. Ethica Nicomachea (ed. I. Bekker).
 Arist. Poet. – Arist. Poetica (ed. I. Bekker).
 Arist. Pol. – Aristoteles. Politica (ed. I. Bekker).
 Arist. Rhet. – Aristoteles. Rhetorica (ed. I. Bekker).
 Ath. – Atheneus. Deipnosophistae (ed. G. Kaibel).
 Cat. Carm. – Catullus. Carmina (ed. R. A. B. Mynors).
 Diog. Laert. – Diogenes Laertius. Vitae Philosophorum (ed. H. S. Long).
 Heph. Ench. – Hephæstionis enchiridion cum commentariis veteribus (ed. M. Conbruch).
 Hesych. – Hesychii Alexandrini Lexicon (ed. K. Latte).
 Hes. – Hesiodes. Theogonia (ed. P. Mazon).
 Him. Orat. – Himerius. Orationes (ed. A. Colonna).
 Hymn. Hom. In Apoll. – Hymnus Homericus in Apollinem (edd. T. W. Allen, W. R. Halliday, E. E. Sikes).
 Il. – Homeri Ilias (ed. T. Allen).
 IG – Inscriptiones Graecae (ed. Ed. Fr. Hiller von Gaertringen, J. Kirchner etc.), Berolini.
 LSJ – Liddel H. G., Scott R., Jones H. S. (1996) Greek-English Lexicon.
 Max. Tyr. – Maximus Tyrius. Dialexeis (ed. H. Hobein).
 Od. – Homeri Odyssea (ed. P. von der Mühlh.).
 Peek GVII. – W. Peek, Griechische Versinschriften. Bd. I (1955).
 Pind. Isthm. – Pindarus. Isthmia (ed. H. Maehler).
 Pind. Pyth. – Pindarus. Pythia (ed. H. Maehler).
 Pind. Fr. – Pindarus. Fragmenta (ed. H. Maehler).
 P. Оху. – Papyrus Oxyrinchea.
 Pl. Lyc. – Plutarchus. Lycurgus (ed. B. Perrin).
 SEG – Supplementum Epigraphicum Graecum. Amsterdam/Brill, 1923–
 Scholia in Pind. vetera. – Scholia vetera in Pindari carmina (Ed. A. B. Drachmann).
 Sapph. Fr. Campbell. – Sappho. Fragmenta (ed. D. A. Campbell).
 Strab. – Strabonis Geographica (ed. A. Meineke).
 Suidae – Suidae Lexicon (ed. A. Adler).

БИБЛИОГРАФИЯ

- Афонасин, Е. В. (2003) *Век энциклопедистов: процесс накопления и сохранения знаний и методы цитирования в поздней античности*. Новосибирск.
 Лосев, А. Ф. (2000) *История античной эстетики. Т. IV. Аристотель и поздняя классика*. Москва.
 Мыкин, Т. Г. (2012) *Через Кельн к Лесбосу: встреча с подлинной Сапфо*. Новосибирск.
 Мыкин, Т. Г. (2016) «Сапфо и мистерии Артемиды в Митилене», *Вестник НГУ. Серия: История, филология* 15 (8) 25–38.

- Broger, A. (1996) *Das Epitheton bei Sappho und Alkaios. Eine sprachwissenschaftliche Untersuchung*. Innsbruck.
- Burkert, W. (2011) *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche. Zweite überarbeitete und erweiterte Auflage*. Stuttgart / Berlin / Köln.
- Calame, Cl. (1997) *Choruses of young women in Ancient Greece, their morphology, religious role, and social function*. Lanham.
- Campbell, D. A. (1990) *Greek Lyric. Vol. I. Sappho, Alcaeus*. Cambridge, Mass.
- Chantraine, P. (1977) *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots. Vol. I–IV*. Paris.
- Cronkite, S.- M. (1997) *The Sanctuary of Demeter at Mytilene: a diachronic and contextual study. Vol. I. Text*. A thesis submitted for degree of Doctorate of Philosophy in the University of London. Institute of Archaeology, University College London.
- Chroust, A.-H. (2015) *Aristotle: new light on his life and on some of his lost works. Second edition. Vol. I*. London and New York.
- Digidikis, G. (1998) «I Latria tis Artemis sto Lesvo» (I λατρεία της Ἄρτεμις στη Λέσβο), *Λεσβιακά (LESBIAKA) XVII*, 81–89.
- Dillon, M. (2002) *Girls and women in Classical Greek religion*. London.
- Frisk, Hj. (1960–1972) *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg.
- Gentili, Br. (1990) *Poetry and its public in Ancient Greece. From Homer to the fifth century*. Baltimore / London.
- Grimaldi, W. (1980) *Aristotle, Rhetoric I: A Commentary*. New York.
- Grimaldi, W. (1988) *Aristotle, Rhetoric II: A Commentary*. New York.
- Lardinois, A. (2009) “The New Sappho poem (P. Köln. 1231 and 21376). Key to the old fragments,” *The new Sappho on old age. Textual and philosophical issues*, ed. by E. Green, M. B. Skinner. Cambridge, Mass., 41–58.
- Lardinois, A. (1996) “Who sang Sappho’s songs?” *Reading Sappho. Contemporary approaches*, ed. by E. Green. Berkeley / Los Angeles / Oxford, 150–175.
- Lobel, E., Page, D. (1955) *Poetarum Lesbiorum fragmenta*. Oxford.
- Luniak, I. (1888) *Quaestiones Sapphicæ. Accedit corollarium criticum atque exegeticum ad Ovidianam Sapphus epistulam*. Kazaniae.
- Martin, Richard P. (2016) “Sappho, Iambist: abusing the brother,” *The newest Sappho: P. Sapph. Obbink and P.G.C. Inv. 105, frs 1–4. Studies in archaic and classical Greek song*. (Mnemosyne Supplements 8. Monographs on Greek and Latin Language and Literature). Ed. by C. J. Boter. Vol. 392. Leiden / Boston, 110–126.
- Mandilaras, B. (1997) *Lyriki Piites. Protos tomos. ALKAIOS – SAPPHO*. Athena.
- Nagy, Gr. (2007) “Did Sappho and Alcaeus ever meet? Symmetries of myth and ritual in performing the songs of ancient Lesbos,” *Literatur und Religion 1: Wege zu einer mythisch-rituellen Poetik bei den Griechen*. Hrsg. A. Bierl, R. Lammbe, K. Wesselman. Berlin.
- Nicosia, S. (1977) *Tradizione testuale diretta e indiretta dei poeti di Lesbo*. Roma.
- Nilsson, M. (1906) *Griechische Feste von Religiöser Bedeutung Mit Ausschluss der Attischen*. Leipzig.

- Pape, W. (1911) *Handwörterbuch der Griechischen Sprache. Bd. III. Wörterbuch der Griechischen Eigennamen*. Braunschweig.
- Papazoglou, I. P. (2013) *Istoria tis Archeas Eresou, Polis tis Lesvou* (Ιστορία της Αρχαίας Έρεσου, Πόλης της Λέσβου). Mytilini (Μυτιλήνη).
- Pomeroy S.-B. (2002) *Spartan Women*. Oxford / New York.
- Ross, D. (2005) *Aristotle. With an introduction by John L. Ackrill*. London / New York.
- Yatromanolakis, D. (2007) *Sappho in the Making. The Early Reception*. Cambridge, Mass.
- Zellner H. (2006) "Sappho's proof that death is an evil," *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 46, 333–337.
- Zellner, H. (2010) *The poetic style of the Greek poet Sappho. A study in word playfulness*. Lewiston / Queenston / Lampeter.

REFERENCES (TRANSLITERATED)

- Afonasin, E. V. (2003) *Vek jenciklopedistov: process nakoplenija i sohranenija znanij i metody citirovanija v pozdnej antichnosti*. Novosibirsk.
- Losev, A. F. (2000) *Istorija antichnoj jestetiki*. T. IV. Aristotel' i pozdnjaja klassika. Moskva.
- Myakin, T. G. (2012) *Cherez Kel'n k Lesbosu: vstrecha s podlinnoj Sapfo*. Novosibirsk.
- Myakin, T. G. (2016) «Sapfo i misterii Artemidy v Mitilene», *Vestnik NGU. Serija: Istorija, filologija* 15 (8) 25–38.

**ПРОБЛЕМА СУЩНОСТИ КАК РОДА СУЩЕГО
В КОНТЕКСТЕ КРИТИКИ ПЛОТИНОМ
АРИСТОТЕЛЕВСКОЙ СИСТЕМЫ КАТЕГОРИЙ
В ТРАКТАТЕ VI 1 (42) «О РОДАХ СУЩЕГО»**

Н. П. ВОЛКОВА
Институт философии РАН (Москва)
goznadya@gmail.com

NADEZHDA VOLKOVA
RAS Institute of Philosophy (Moscow)

THE PROBLEM OF SUBSTANCE AS THE KIND OF BEING IN THE CONTEXT OF THE CRITICISM OF
ARISTOTELIAN SYSTEM OF CATEGORIES PROPOSED BY PLOTINUS IN TREATISE VI 1 (42)
“ON THE KINDS OF BEING”

ABSTRACT. The main subject of the study is the criticism of Aristotelian categorical system proposed by Plotinus. Treatises VI 1-3 focus on the problem of the possibility of thought within particular system of categories (Plato, Aristotle, Stoics). Plotinus identifies categories with the kinds of being, being based on the tradition of such identification originated in the Plato's "Sophist". In some texts Aristotle himself speaks of categories as the kinds of being (*An. Post.* 88b 1, *Metaph.* 1024b 9-16, *De An.* 402a 23-5). The article is divided into two main parts. The first part is about Aristotle's position. I discuss the following questions: 1) what does the common name "being" mean; 2) why may the categories be the kinds of being and why should the substance be the first among the categories; 3) how are the substance and other categories related? The second part is about Plotinus' criticism. Plotinus asserts 1) that not the substance, but being is the subject matter of the first philosophy, 2) that ten categories are not equally applicable to the intelligible world and to the world of sense, and 3) that the substance has two different meanings with respect to these worlds, and therefore the substance can't be one kind, which includes the corporeal and incorporeal substances.

KEYWORDS: being, substance, kind, species, synonym, homonym.

Апория бытия и мышления. «Почему бытие?» – это вопрос, который не может быть решен раз и навсегда? В диалоге Платона «Софист» апория бытия и мышления сформулирована наиболее просто и ясно. Теэтет и Чужеземец из Элеи, пытаясь найти определение софиста, подошли к вопросу о том, что такое небытие и как можно его определить, ведь софист – это тот, кто лжет, то есть говорит о том, чего нет. Они пришли к выводу, что небытие нельзя ни помыслить, ни высказать, потому что небытию нельзя ничего приписать. Однако это также означает, что небытие нельзя опровергнуть, нельзя сказать, что небытия нет. И тут же они столкнулись с еще большей проблемой, с невозможностью говорить и мыслить о самом бытии. Никакое имя, никакая мысль, оставаясь словом или мыслью, не может мыслить бытие или говорить о бытии, потому что тем самым они оказались бы вне бытия, ведь мысль и имя отличны от того, о чем эта мысль и чье это имя. Оказывается, что для того, чтобы быть, мысль и слово не должны отличаться от бытия, но, если мысль и имя совпадают с бытием, то есть ничем не отличаются от бытия, они перестанут быть мыслью и словом. «Кто допускает имя, отличное от вещи, тот говорит, конечно, о двойственном... а если он принимает имя вещи за то же, что есть она сама, он будет вынужден либо произнести имя ничего, либо, если он назовет имя как имя чего-то, то получится только имя имени, а не чего-либо другого» (*Sph.* 244d6–8, здесь и далее пер. С. А. Ананьина). Такова апория мысли и бытия в «Софисте» Платона. Оказывается, что мышление и язык невозможны, находятся ли они в бытие или вне бытия. Так Платон приходит к апории, непреодолимому препятствию, мыслить о бытии. Чтобы мысль и слово были как-то возможны, Платон предлагает определить бытие как *δύναμις*, как силу, или способность: «Я утверждаю теперь, что все, обладающее по своей природе способностью либо воздействовать на что-то другое, либо испытывать хоть малейшее воздействие, пусть от чего-то весьма незначительного и только один раз, – все это действительно существует. Я даю такое определение существующего: оно есть не что иное, как способность» (*Sph.* 247d8–e4). Это определение бытия как силы, или способности, позволяет Платону сделать бытие мыслимым, а мысль существующей. Познавать означает действовать, а быть познаваемым – испытывать воздействие. «Если познавать значит как-то действовать, то предмету познания, напротив, необходимо страдать» (*Sph.* 248e10–11). Согласно этому рассуждению, бытие становится познаваемым. Причем у Платона ум оказывается активным началом, воздействующим на бытие. Но нужно помнить, что речь в данном случае идет не о бытие как таковом, не о бытие самом по себе, которое осталось вне мысли, отменяющим саму мысль, а о бытие как предмете мысли, о мыслимом бытие. Ум и бытие

оказываются двумя сторонами одной силы, поскольку воздействие невозможно без претерпевания, а претерпевание – без воздействия.

«Величайшие роды» «Софиста». В «Софисте» Платон предлагает пять категорий, или родов сущего, необходимых для того, чтобы бытие могло быть предметом мысли. Платон в данном случае использует понятие «род» как синоним понятию «вида», то есть «идее».¹ Платон рассуждает следующим образом: если познавать означает действовать и испытывать воздействие, а действие и страдание суть виды движения, то, чтобы можно было как-то помыслить бытие, необходимо предположить наличие в нем движения. Таким образом, Платон отказывается от двух парменидовских тезисов о единстве и о неподвижности бытия. Итак, если бытие познаваемо, то оно необходимо движется. Но с другой стороны, если бытие только движется и никогда не находится в покое, то оно все равно будет непознаваемо, поскольку знание предполагает некоторую устойчивость.² Следовательно, в бытии необходим и покой. Так что Платону приходится, «подражая мечте детей», сделать парадоксальный вывод о том, что бытие и движется, и покоится. Но чтобы все это оказалось возможным, Платон должен был опровергнуть еще один элейский тезис – о невозможности самого движения, то есть перехода из небытия в бытие. Платон предложил понимать небытие как инобытие, тогда движение будет переходом из существующего одним образом в существующее другим образом. Для умопостигаемого мира это означает, что помимо идеи бытия нужно ввести еще идею иного, или идею различия. Кроме того, Платон предлагает ввести «парную» к идее иного, идею тождественного, которая позволила бы вещам оставаться самими собой. Тождество и различие не могут быть сведены к предыдущим трем родам – бытию, покою и движению, а значит, всего идей, без которых бытие не может быть объектом мысли, пять. Эти пять родов оказываются наивысшими потому, что им причастны все прочие идеи. Поэтому их можно назвать наиболее общими идеями, но они являются общими не потому, что выступают в качестве родов для подчиненных им видов. К такому же решению, то есть к пяти величайшим родам, как к наилучшему способу описания умопостигаемого мира, обращается Платон, оставляя аристотелевские кате-

¹ О принципах классификации у Платона и Аристотеля см. Cornford 1935, 257, Орлов 2006, 3–31.

² Связь между знанием и самоидентичностью Платон показывает в «Теэтете» (182c–e), если познаваемый предмет не сохраняет самоидентичности, то знание о нем перейдет в незнание.

гории в качестве аппарата, подходящего для описания чувственно воспринимаемой реальности.³

Наука о «сущем, поскольку оно сущее». К апории бытия и мышления Аристотель приходит, анализируя устройство теоретических наук. Каждая теоретическая наука берется изучать 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 они (теоретические науки) имеют дело с одним определенным сущим и одним определенным родом, которым они ограничивается, а не с сущим безотносительно, то есть не поскольку оно сущее (οὐχὶ περὶ ὄντος ἀπλῶς οὐδὲ ἢ ὄν), и не дают никакого отчета о том, что нечто существует, а исходит из этого: одни науки делают это ясным с помощью чувственного восприятия, другие принимают как предпосылку, что это *есть*, таким образом, они с большей или меньшей строгостью доказывают то, что само по себе присуще тому роду, которым они заняты...» (*Metaph.* 1025b7–16, здесь и далее пер. А. С. Кубицкого и М. И. Иткина). Под сущим безотносительно (ἀπλῶς) Аристотель понимает «сущее, поскольку оно сущее», то есть он ставит вопрос о сути сущего, он спрашивает о том, что делает сущее сущим. Аристотель видит возможность разделить вопрос о значении предмета и его существовании, а значит, может быть поставлен вопрос о «сущем, поскольку оно сущее», о сущем как таковом. В «Метафизике» IV 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» (*Metaph.* 1003a21–27). Значит, должна быть другая наука, отличная от частных наук, которая будет заниматься сутью бытия всякого сущего, или иначе, началом всякого сущего. Причем она не может быть аподиктическим знанием, потому что она занимается началами познания, а начала доказательств доказать невозможно. В итоге эту науку Аристотель называет просто философией, соответствующим мудрости знанием.

³ О сравнении метакатегорий Аристотеля, величайших родов «Софиста» и первых родов Плотина см. Орлов 2011, 194–196.

Различные смыслы, или категории, сущего. Сущее как таковое не может быть родом. Аристотель доказывает этот тезис в «Метафизике» III и IV (998b22–999a1; 1003a33–b12). Вместе с сущим Аристотель рассматривает «единое». «Ни единое, ни сущее не могут быть единым родом сущего; ибо у каждого рода с необходимостью есть различия и каждое [из них] – едино; а между тем ни видам рода, ни роду без его видов невозможно категориально высказываться о свойственных [им] различиях; так что если единое или сущее – род, ни одно различие не будет ни сущим, ни единым». То есть, во-первых, если бы сущее было родом, то должны быть виды сущего. Виды сущего могут получиться путем прибавление видового отличия, но тогда этот видовой признак не мог бы быть чем-то сущим, потому что род не может сказываться о своем видовом отличии. Видовые отличия были бы чем-то не-сущим, отличным от сущего, а это невозможно. Этот топ Аристотель рассматривает в «Топике» VI 6, 144a28–b1. В работе «Философский язык Аристотеля» Е. В. Орлов поясняет эту ситуацию на следующем примере. Пусть человек есть животное двуногое. Вид, подлежащий определению, – «человек», род – «животное» и видовое отличие – «двуногое». Согласно Аристотелю, правильными будут следующие высказывания: (1) человек есть животное; (2) человек есть двуногое; (3) человек есть животное двуногое; (4) животное двуногое есть человек.

Неправильные высказывания: (1) двуногое есть человек (потому что виды рода не высказываются о своем видовом отличии); (2) двуногое есть животное (род без видов не высказывается о видовом отличии).

Если бы «сущее» и «единое» были родом, например, для «человека», то высказывания «двуногое – сущее, двуногое – единое» были бы неправильными, потому что род высказывался бы о видовом отличии. Е. В. Орлов так подытоживает эти рассуждения: «Если эти высказывания неверны, то верными должны были бы быть следующие: двуногое – не-сущее, двуногое – не-единое, что также для Аристотеля неприемлемо».⁴ Потому что не-сущее для Аристотеля означает полное отсутствие существования.

Второй аргумент против сущего как рода состоит в том, что если бы сущее было родом, то виды сущего имели бы общее определение, то есть были бы синонимами, поскольку все виды выступают как синонимы по отношению к роду. Но этого не может быть, ведь одно дело быть чем-то, например, человеком или быком, в другое дело быть белым цветом или числом. «О сущем говорится в нескольких смыслах (πολλαχῶς)», – пишет Аристотель в «Метафизике» IV и неоднократно повторяет то же самое в шестой и седь-

⁴ Орлов 2011, 195–196.

мой 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*)...» (*Metaph.* 1003b6–10). Эти различные значения сущего – сущность, состояние сущности, путь к сущности – не могут быть сведены к одному. Сущее и единое оказываются состояниями сущности.⁵ Если сущее как таковое 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. Важно отметить, что в отношении сущего речь также не идет об омонимии, или одноименности. Аристотелевское понятие одноименности не вполне совпадает с современным. Аристотель определяет ее так: «когда имя одно, а определение сущности разное» (*Cat.* 1a 1–2). 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 – это совершенно 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. Аристотель выдвигает два критерия сущности. Во-первых, сущность не находится в ни в чем другом – «не находится в подлежащем», то есть существует самостоятельно, и, во-вторых, не сказывается о другом, то есть сама является субъектом предикации. Все значения сущего связаны с сущностью, потому что именно сущность является сущим в первом и прямом смысле этого слова, поэтому сущность первая среди категорий. Таким образом, у Аристотеля вопрос о существовании сущего в итоге становится вопросом о сущности,⁶ а значит, именно сущность оказывается предметом первой философии, значит философия становится столько, сколько видов сущностей.⁷

В рамках данной работы я не предлагаю никакого решения вопроса о том, что же Аристотель полагал в качестве сущности, я только утверждаю, вслед за Аристотелем, что сущности – это предметы теоретических наук. Когда Аристотель говорит о категориях как родах сущего, он, во-первых, хочет сказать, что категории не виды сущего, потому что само сущее не род.

⁵ Состояние по определению из «Топики» это то, в определении чего входит то, чему оно присуще. Также о метакатегориях единое и сущее как о состояниях см. Орлов 2011, 192–194.

⁶ Как известно, вопрос о сущности ставится и решается Аристотелем в различных трактатах, основные рассуждения представлены в «Категориях» и «Метафизике».

⁷ Owens 1951, 259–287.

Во-вторых, каждая категория сама может рассматриваться как род, то есть иметь виды. Тогда если сущность – это род, то могут быть разные виды сущностей. (Об отношениях между сущностями см. *Metaph.* 1070b 30–1071b 3).

Плотин «О родах сущего». Появление трактатов «О родах сущего» (Περὶ τῶν τοῦ ὄντος γενῶν), скорее всего, связано с тем, что Плотин как платоник чувствовал необходимость принять участие в традиционной для первых веков полемике с перипатетиками и стоиками по вопросам категорий. Номера этих трактатов в хронологическом порядке 42–44, Порфирий же поместил их в начало шестой «Эннеады». Помимо трех трактатов о категориях, шестая Эннеада включает в себя следующие трактаты: «О том, что единое и тождественное бытие присутствует везде целиком» (Περὶ τοῦ τί τὸ ὄν πανταχοῦ ὅλον εἶναι ἔν καὶ ταὐτόν), «О числах» (Περὶ ἀριθμῶν), «О том, как появилось множество идей и о благе» (Περὶ τοῦ πῶς τὸ πλῆθος τῶν ἰδεῶν ὑπέστη καὶ περὶ τὰγαθοῦ), «О воле и свободе Единого» (Περὶ τοῦ ἐκουσίου καὶ θελήματος τοῦ ἑνός) и «О благе, или Едином» (Περὶ τὰγαθοῦ ἢ τοῦ ἑνός). Как мы видим, тематика шестой «Эннеады» достаточно разнородна, но ее общая цель одна – показать устройство «верхнего слоя» умопостигаемой реальности и поведать о природе Единого, насколько это возможно. По мнению А. Х. Армстронга, полемика Плотина против Аристотеля в этих трактатах носит несколько поверхностный характер. Как отмечают Армстронг и Джон Диллон, в первых главах первого трактата «О родах сущего», которые будут подробно рассмотрены ниже, Плотин во многом опирается на критику Клавдия Никострата, платоника II в. н. э. Никострат критиковал аристотелевский категориальный аппарат потому, что в категориях Аристотель не делает различия между умопостигаемым и чувственно воспринимаемым, а также потому, что категории трудно применимы к умопостигаемому миру.⁸ В последних шести главах первого трактата Плотин использует антистоические аргументы, принадлежавшие, скорее всего, Андронику Родосскому, издателю Аристотеля.

Плотин начинает с критики предмета первой философии.⁹ Он полагает, что не сущность, а сущее должно быть ее предметом, потому что сущность не первое, не начало (ἀρχή), началом является сущее, то есть бытие (τὸ ὄν). Поэтому, как и первые философы, мы должны начинать не с сущности, а с сущего, ведь все они исследовали сущее, а не сущность, пусть и расходились во мнении едино оно или нет. Фалес, Анаксимен, Гераклит полагали сущее чем-то единым, Эмпедокл считал, что сущих несколько, а Анаксагор и Демокрит утверждали, что сущих бесконечно много. Поскольку их взгляды до-

⁸ Диллон 2002, 239–243.

⁹ Критика Плотинем категориального аппарата Аристотеля детально рассмотрена в книге Ллойда Джерсона «Плотин». См. Gerson 1994, 68–89.

статочны изучены Аристотелем и стоиками, Плотин не видит необходимости останавливаться на них подробнее.¹⁰

Плотин хочет сосредоточить свою критику именно на Аристотеле и перипатетиках: «Прежде всего, мы должна рассмотреть мнение тех, кто делит сущее на десять родов и понять, полагают ли эти философы, что десять родов носят общее имя сущего или что это десять категорий» (VI 1 1, 15–20).¹¹ Сущее не одинаковым образом говорится о каждой из десяти категорий, бытие не синонимично в этих десяти родах, повторяет Плотин аристотелевский тезис. Так что неверно говорить, что все десять категорий в одном и том же смысле называются сущими. Как платоник, Плотин смотрит на аристотелевскую систему категорий из иной системы координат.¹² Плотин принимает платоническое разделение реальности на два космоса: умопостижимый и телесный, причем первый мир выступает в качестве прообраза и творца второго. Аристотель же создает свою категориальную систему и систему онтологических причин, как раз желая преодолеть платоновской дуализм вещи и идеи. Если идеи, с точки зрения Аристотеля, не дают ничего единичным вещам, то сущность как раз оказывается тем, что наделяет каждую конкретную вещь бытием и мыслимостью. Плотин не обращает внимания на эти аристотелевские установки и критикует теорию сущности формально. Например, он спрашивает, должны ли мы полагать, что десять родов, то есть десять категорий, одинаковым образом присутствуют в умопостижимом и в чувственно воспринимаемом? Или в чувственно воспринимаемом они присутствуют все десять, а в умопостижимом одни роды есть, а других нет? В обоих случаях категорий будет больше, чем десять.

Плотин полагает, что аристотелевский подход не позволяет интерпретировать физическую реальность как порожденную высшими нематериальными началами. Все категории зависят от сущности, так что, прежде всего, мы должны поставить вопрос о сущности. Может ли сущность выступать общим родом для материальной и нематериальной сущности? Плотин полагает, что нет, поскольку здешняя сущность и умопостижимая сущность не

¹⁰ Ср. *Аристотель*. *Метафизика*, 1028b1–10: «И вопрос, который издревле ставился и ныне и постоянно ставится и доставляет затруднения, – вопрос о том, что такое сущее, – это вопрос о том, что такое сущность. Именно о ней одни утверждают, что она одна, другие – что больше, чем одна, а из них одни утверждают, что она ограничена по количеству, другие – безгранична по количеству. А потому и нам надлежит главным образом, прежде всего и, можно сказать, исключительно исследовать, что такое сущее в этом смысле».

¹¹ Пер. трактата Плотина VI 1 здесь и далее мой.

¹² Evangeliou 1982.

могут быть видами одного рода, потому что нет общего рода у тех вещей, которые находятся друг к другу в отношении последующего и предыдущего.¹³ Плотин апеллирует в данном случае к тому, что все здешние вещи имеют своим истоком умопостигаемый прообраз. Поэтому то отношение, в котором находятся вещи и идеи, Плотин предлагает рассматривать как отношение «предыдущего и последующего». Согласно Аристотелю, члены такой последовательности не представляют собой общего рода, а значит, «у тех вещей, которые имеют нечто предшествующее и нечто последующее, сказываемое о них не может быть чем-либо помимо них самих; например, если первое из чисел – двойка, то не может быть числа помимо видов чисел; и подобным же образом не будет фигуры помимо видов фигур» (*Metaph.* 999a6–10). Тогда нет общего рода сущности для телесной и умопостигаемой природ, поскольку в этом случае было бы нечто прежде как умопостигаемой, так и чувственно воспринимаемой сущности, то, что было бы отлично от них обеих и сказывалось бы о них обеих, причем само оно не было бы ни телесным, ни бестелесным.¹⁴

Плотин полагает, что мы должны исследовать еще один вопрос в отношении здешних сущностей, а именно, может ли быть общий род сущности у материи, внутриматериальной формы и у того, что состоит из них обеих, ведь перипатетики говорят, что все они сущности? Действительно, Аристотель в «Метафизике» VII рассматривает на роль сущности и материю, и форму, и составное: «О сущности говорится если не в большем числе значений, то по крайней мере в четырех основных, ибо и суть бытия вещи, и общее, и род считают сущностью всякой вещи, и наряду с ними четвертое – субстрат; а субстрат – это то, о чем сказывается все остальное, в то время как сам он уже не сказывается о другом... Такой субстрат в одном смысле обозначается как материя, в другом – форма и в третьем – то, что из них состоит» (1028b30–1029a 7). Отметая материю на том основании, что она не может быть познана и не представляет собой определенное нечто, а составное, потому что оно позже, Аристотель приходит к выводу, что форма является сущностью в наибольшей степени. В каком же смысле можно говорить о сущности как о роде сущего? Как собрать все сущности в одну категорию, где будут вместе и умопостигаемую сущность, и материя, и то, что состоит из материи и формы? Плотин предлагает прекрасную аналогию. Он говорит, что в этом случае о

¹³ Первый аргумент против общего рода сущности.

¹⁴ Второй аргумент против общего рода сущности. По мнению Армстронга, этот аргумент носит характер полемики не только с перипатетиками, но и со стоиками. Он направлен против их первой категории – нечто, которая включает в себя обе реальности – телесную и бестелесную.

роде можно говорить в таком смысле, в каком говорят о роде Геракла: «Как если бы род Гераклидов кто-то назвал чем-то одним, не потому что каждый член имеет нечто общее, а потому что они произошли от одного: первой будет тамошняя сущность, а другие вторыми и далее» (VI 1 2, 15–20). Тогда такой род может включать в себя последующее и предыдущее, ведь все сущности произошли от умопостигаемой сущности, даже материя. Однако если в «Метафизике» сущностью оказывается именно форма, то в «Категориях» Аристотель говорит о первой и второй сущности, то есть о составном и о форме, при чем отдает предпочтение первой сущности, то есть составному. Тогда Плотин еще раз спрашивает, что общего могут иметь первая сущность, то есть конкретная вещь, и вторая, то есть идея? Плотин полагает, что если, как утверждает Аристотель в «Категориях», вторые сущности не существуют без первых, то вообще нельзя будет сказать, что такое сущность, потому что о телесных вещах нельзя сказать, что они есть, они только возникают и становятся. Кроме того, Плотин критикует Аристотеля за то, что он так и не дает никакого положительного определения сущности, ведь даже определение «одно и то же по числу, принимающее противоположности» (*Cat.* 5, 4a10–11) не подойдет ко всем сущностям.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Диллон, Дж. (2002) *Средние платоники*. Пер. Е. В. Афонасина. Санкт-Петербург.
- Орлов, Е. В. (2006) «Аристотель об основаниях классификации», *Философия науки* 2 (29), 3–31.
- Орлов, Е. В. (2011) *Философский язык Аристотеля*. Новосибирск.
- Anton, J. (1976) "Plotinus' Approach to Categorical Theory," *The Structure of Being*, edited by R. B. Harris, Albany, N. Y., 83–100.
- Cornford, F. (1935) *Plato's Theory of Knowledge: The Theaetetus and the Sophist*. London.
- Evangelou, C. (1982) "The Ontological Basis of Plotinus' Criticism of Aristotle's Theory of Categories," *The Structure of Being*, edited by R. B. Harris, Albany, N. Y., 73–82.
- Gerson, Lloyd P. (1994) *Plotinus*. London and New York: Routledge.
- Owens, J. (1951) *Doctrine of being in the Aristotelian 'Metaphysics'*. Toronto.
- Ross, W. D. (1995) *Aristotle*. London: Routledge.
- 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.

REFERENCES (TRANSLITERATED)

- Dillon, Dzh. (2002) *Srednie platoniki*. Per. E. V. Afonasina. Sankt-Peterburg.
- Orlov, E. V. (2006) «Aristotel' ob osnovanijah klassifikacii», *Filosofija nauki* 2 (29), 3–31.
- Orlov, E. V. (2011) *Filosofskij jazyk Aristotelja*. Novosibirsk.

ЛОГИЧЕСКИЕ ПОСЫЛКИ НАУЧНОГО МЕТОДА ГАЛЕНА

А. П. ЩЕГЛОВ

Первый Московский государственный медицинский университет
имени И. М. Сеченова (Сеченовский университет)
staropomor@yandex.ru

ANDREY SHCHEGLOV

I. M. Sechenov First Moscow State Medical University
(Sechenov University)

LOGICAL PRESUPPOSITIONS OF THE SCIENTIFIC METHOD OF GALEN

ABSTRACT. The article is devoted to the analysis of the evident scientific method of Galen, which establishes the necessity of correct diagnosis of diseases, determination of true symptoms and causes of diseases, which results in the choice of the exact method of treatment. The article focuses on how Galen seeks to achieve reliable knowledge based on an undeniable logical necessity. Logical reliability is contrasted with “dialectical”, that is, probabilistic judgments, often leading to the opposite of what was originally asserted in them. Probabilistic judgments were characteristic of the Stoic philosophical school, with which Galen hotly argues, asserting his understanding of truth. Truth, in his opinion, is achieved through facts based on true premises. The criterion of truth for Galen is the study of the device of a living organism, and the logical conclusions depend on the accuracy of knowledge of human anatomy. Thus, the nature of the proof judgments of Galen depends on their practical content and not on the formal and logical structure offered by the Stoics when studying the functions of the human body, which ultimately leads to incorrect methods of treatment.

KEYWORDS: Apodictic method, formal logical structure, logic, logical presuppositions, disjunction, conjunctions, contrarian opposition, counter-opposition contrast, categories, truth, falsity, sensory experience, the structure of the human body.

Во Второй книге одного из основных сочинений античного философа и врача Галена «Об учениях Гиппократата и Платона» можно обнаружить чрезвычайно интересный философско-логический анализ суждений, основанный на медицинской практике. На первый взгляд подобная установка может показаться весьма противоречивой, если не сказать нелепой. Подобное мнение возможно по той причине, что медицина, в современном понимании, чаще всего представляет собой сугубо врачебное ремесло, разделенное на различные специальные виды, где всякая объективная умозрительность занимает все меньше и меньше места. Гален, как последователь Платона, во врачебном искусстве ставил на первое место именно отвлеченные, логические посылки, которые, в свою очередь, помогали ему обнаруживать природу основных элементов функционирования органической реальности.

Для понимания этой теоретической и даже метафизической установки особую важность приобретает исследование выработанного Галеном аналитического метода, позволяющего свести преимущественно умозрительные логические представления к медицинской практике. Логические посылки находят свое подтверждение или опровержение, основываясь на непосредственно врачебном искусстве, описании устройства организма, взаимодействия его частей, их отношений друг с другом, а также на примерах, полученных с помощью анатомических вскрытий (рассечений). Тем самым, Гален показывает, что медицина не чужда философии и логики. Разделяя органическое тело на умозрительные, подобные и тождественные друг другу (гомеомерные) (Kerferd 1974, 489–503) части, наш врач-философ сводит их к определенным классам, которые выступают у него как некие «логические фикции», будучи, в свою очередь, редуцируемы к «пропозициональным функциям». Благодаря этому, органические объекты в пространстве и времени могут быть редуцированы к явлениям, а их положение и состояние в пространстве должны быть сконструированы из данных чувственного опыта.

Гален как утонченный (*subtilis*) логик (Фреге 2000, 57–58)¹ соединяет невозможные, на первый взгляд, абстрактные логические представления с устройством сложнейших органических тел. Его искусство рассуждения позволяет исключительно логическим категориям воплотиться в истинные или ложные формы мышления. Этот метод можно назвать сведением теоретических логических посылок к практическим действиям.

«Я считаю, что ничего так не следует остерегаться в споре, как утверждений, противоречащих очевидным фактам» (*De placitis Hippocratis et Platonis*

¹ Четвертая фигура простого категорического силлогизма считается творением Галена.

(далее РНР) 2.1.1, рус. пер. Гален 2016, 241), – говорит Гален, и эти его слова служат основным мотивом исследования логических построений на примере медицинской практики. При этом надо учесть ту очевидную истину, что все свои логические и философские идеи Гален излагает в полемике со стоиками и их логической доктриной. В своем споре со стоиками Гален исходил из того, что основной закон бытия, согласно которому одно и то же не может одновременно в одном и том же смысле существовать и не существовать, обладать и не обладать одним и тем же свойством, есть также и закон мышления. Логика (λογική) для Галена – это не только наука о умозаключении. Вслед за Аристотелем под логикой он имел в виду еще и аналитику (ἀναλυτικά). Данное слово имеет значения расчленения, разложения, анализ некоторого целого на простые части вплоть до неразложимых начал, или аксиом. Например, в «Метафизике» Аристотель называет аналитику рассуждением (1005b1–4). В этой связи необходимо уточнить, что логика для Аристотеля и Галена – не самостоятельная специальная наука, каковой она выступает у стоиков, а инструмент всякой науки. Для Галена основные законы мышления определяют, что такое истина и что такое ложь. Гален вслед за Аристотелем считал, что «невозможно ничего мыслить, если не мыслить [каждый раз] что-нибудь одно» (*Metaphysica* 1006b10), тем самым он придерживался мнения о том, что мышление и реальность тождественны, но разъединены. Поэтому нет ничего удивительного в том, что Гален использует в своих логических построениях аристотелевский категорический силлогизм вместо стоического гипотетического силлогизма.

Свой метод логического исследования Гален основывает на соответствующих трудах Аристотеля, о чем он и говорит без обиняков: «Я утверждаю, что лучше всего о научном методе писали древние философы – Теофраст и Аристотель во *Второй Аналитике*» (РНР 2.2.4, Гален 2016, 242). Для Галена закон тождества и отсутствия противоречия в самом мышлении и в том, что оно осмысливает, является одним из основных законов бытия: «Не может одно и то же в то же самое время быть и не быть» (*Metaphysica* 1061b35–36, 1062a1). Далее в «Метафизике» также дан логический аспект этого закона «невозможно одно и то же правильно утверждать и отрицать в одно и то же время» (1011b20). Этот закон (отсутствие противоречий) у Галена принимает абсолютный характер, но при этом надо иметь в виду, что он действителен только в сфере актуального бытия (реальности), а в области умозрительных возможностей он не действует. Поэтому любое становление (в том числе и появление болезней) происходит как реализация одной из возможностей, которая, будучи реализованной, актуализированной, исклю-

чает другие возможности, но этот процесс происходит только в действительности, а не в возможности, где допустимы любые положения.

В отношении одного и того же не может быть одновременно истинным «b» и «не-b», более того, истинность «b» означает ложность «не-b», и наоборот. Это правило Гален заимствует опять же из «Метафизики» (1011b20). То же самое Аристотель говорит во «Второй аналитике»: «О чем бы то ни было истинно или утверждение, или отрицание» (71a10). Но в то же время между двумя утверждениями, об истинности и ложности (в нашем случае болезнью и здоровьем) Гален вводит еще и третье утверждение – о промежуточном, нейтральном положении, которое может развиваться как в сторону «ложности» (болезни), так и в сторону «истины» (здоровья). Тем самым он устанавливает, что существуют разные виды противоречия или противоположности. И то, и другое – два вида противоположащего. Практически на примере Галена мы впервые встречаемся как с контрарными, так и с контрадикторными противоречиями в логике.

У Аристотеля утверждение связано только контрадикторными противоречиями. Пример можно привести следующий: «Эта бумага белая» и «Эта бумага не-белая». Здесь нет среднего. Контрарная противоположность связана лишь законом запрещения противоречия. Рассмотрим другой пример: «Это здоровье» и «Это болезнь». Но человек может носить в себе одновременно и здоровье и болезнь в некоем качественном и количественном аспекте, то есть иметь промежуточное, условное состояние. Контрарное противоречие (противоположность) допускает среднее, контрадикторное – нет. Члены контрарного противоречия могут быть оба ложными и истина будет тогда находиться между двумя утверждениями, но сразу истинными они быть не могут, например, в актуальной реальности не существует «абсолютная болезнь» или «абсолютное здоровье», но в умоглядной сфере конструирование подобных «идеальных» объектов вполне допустимо. С другой стороны, члены контрадикторной противоположности не могут быть не только сразу истинными, но и сразу ложными, ложность одной стороны влечет за собой истинность другой (Hülser 1992, 3523–3554).

Очень важное положение, которое Гален противопоставляет стоическому учению – это учение о «первых сущностях». В Аристотелевых «Категориях» говорится, что «если бы не существовало первых сущностей, не могло бы существовать и ничего другого» (2b5). Все это коренным образом противоречит мысли стоиков об отсутствии первоначал (идей), разделяющихся затем на роды и виды. На этом стоит остановиться подробнее, так как без разъяснения этих важных положений трудно понять, о чем пишет Гален, говоря о правильных или неправильных посылах в отношении здоровья и

болезни. Для стоиков, категории не являются наивысшими родами сущего, по их учению, все сущее однородно (телесно), и разделяется на единичные тела. У стоиков категории выступают только как возможности мышления, устанавливающие описательность процессов. Единичное тело можно только описать, вернее, описать те состояния, которые существуют в предмете непосредственно. В отличие от Аристотеля стоики различали только одну единую высшую универсальную категорию, охватывающую все стороны сущего. Такой категорией является у них телесная сущность (σῶμα).

Различие между качеством и состоянием стоики определяли следующим образом: качество и есть сущность,² которая является основным и неизменяемым свойством тела, а состояние представляет собой временное, изменяющееся пребывание вещи в движении или покое. Случайным, преходящим свойством вещей является также и отношение. Один и тот же предмет может двигаться или находится в покое, и отношения предметов к другим предметам постоянно изменяются. Другими словами, существует единичная вещь, которая отличается от других единичных вещей только качественной определенностью, помимо которой ничего нет. Вещи различаются друг от друга только своим состоянием и отношением как внутри себя, так и в связи друг с другом.

Каждая вещь, наделенная определенным качеством, есть только то, что она представляет собой. Это индивидуальное качество каждой отдельной вещи, которое реально существует (например, высота этого столба), и общее качество, которое реально не существует, но является объектом умственного построения (высота как общее понятие). Различие качества и состояний (отношений) вещей, заключено в том, что качество – это субстанция вещи, а состояния являются их случайными свойствами.

Стоики исходили из сложной пропозиции (propositio), которую можно обозначить как условное суждение, которое как некая форма мысли обладало свойством выражать истину или ложь, утверждать или отрицать что-либо в вещах, существующих в реальности (Bevan 1913, 77). Примерно то же

² В системе категорий Аристотеля «количество» (ποσόν) и «качество» (ποιότης) не являются сущностью вещи. Например, вода, остается сущностью несмотря на то, что под влиянием изменения количественных характеристик, также меняется и ее качественное состояние (превращение воды в пар или в твердый лед). По учению стоиков, качественное, наличное пребывание вещи и является ее основой. Принимая качественные состояния за основу вещи, стоики, тем самым не учитывали иные качественные изменения, происходящие одновременно в вещи, и зависящие от самой сущности вещи, остающейся неизменной при любых качественных изменениях и процессах.

самое можно сказать и о суждениях, получаемых с помощью категорического силлогизма, с той лишь разницей, что суждение стоиков, говорило не об отношениях между понятиями, а об отношениях между реальными единичными вещами. Таким образом, стоики не признавали понятия, как некие отвлеченные обозначения. Какие выводы можно из этого сделать?

Понятиями можно назвать некоторые умозрительные построения, относящиеся к группе однородных вещей. Как они относятся к реальности? Как мы знаем Платон, непосредственным последователем которого был Гален, признавал реальность понятий, которые он называл идеями. Подлинное существование присуще только идеям, вещественный мир, который мы воспринимаем при помощи наших органов чувств, есть только относительное отражение идей. В то время как природные вещи выступают как постоянно изменяющееся начала, идеи представляют собою нечто вечное и неизменное. Таким образом, понятиям в нашем уме соответствуют идеи, которые реально существуют и в образах вещей, и в идеальном мире (Bevan 1913, 79). Аристотель полагал, что то общее, что является предметом понятия, находится в единичных вещах, оно как бы распределяется между единичными вещами. Стоики же считали, что реальность понятий или общих представлений зависит от нашего сознания, то есть пропозиция для них это нечто «совокупное», соединение двух предложений, находящихся не в реальном, а умозрительном, логическом отношении друг с другом. По их мнению, человек обладает способностью создавать общие представления и выражать эти общие представления при помощи слов и языковой «игры».

Человек может из ряда сходных представлений выделить то общее, что в них содержится, отбросив при этом все случайное, что обуславливается теми или другими обстоятельствами. Посредством этого общего мы можем мыслить множество единичных предметов. Это отвлеченное или абстрактное общее и есть общее представление или понятие, которое существует в уме. Следовательно, в нашем сознании находится исключительное представление о единичных вещах, которое и играет роль заместителя. Когда мы о чем-нибудь размышляем, то вместо понятий или общих представлений у нас появляются или единичные представления, или слова, которые замещают понятия, играя ту же роль, какую должны бы играть сами понятия, если бы они существовали. Поэтому, по мнению стоиков, в суждениях, как формах мысли речь идет не о родах, которые содержат в себе виды, но об единичных и множественных качествах, связанных между собой по определенным законам.

Рассуждая подобным образом, стоики выводят из предмета его идеальную основу, оставляя вещь в состоянии природной неустойчивости, пости-

гаемую столь же зыбким и непостоянным разумом. Это как если бы из математики убрать те идеальные формы, с помощью которых она действует, например, число или геометрическую фигуру.

Гален доказывает ошибочность именно этих положений стоиков, только не на примере математики, а с помощью медицины и анатомии. У стоиков существует вещь сама по себе, без каких-либо идеальных форм. В таком случае становится совершенно непонятным, каким образом вещь в своем качестве меняет свои внутренние и внешние состояния и отношения (Edelstein 1966, 98). Не могут ли эти изменения быть лишь нашими представлениями или результатом языковых «игр»? Возможно ли в таком случае что-либо доказать о том условном и переменчивом качественном и количественном состоянии вещи, в котором она находится?

Для Галена доказательство – это не просто игра слов, выстроенных в формально правильном логическом порядке. Поэтому Гален обращается к категорическому силлогизму Аристотеля. Как известно силлогизм состоит из трех суждений, два из них – посылки, а третье – заключение. Посылки даны Аристотелем в следующей форме: «А присуще В», то есть Аристотель ставит предикат суждения вначале. Посылки связаны общим для них (средним) термином. Таковым может выступать предикат одной посылки и субъект другой, предикаты обеих посылок, субъекты обеих посылок. В зависимости от этого и различаются фигуры силлогизма. Самая главная и совершенная из них в познавательном отношении первая посылка. Из посылки с логической необходимостью следует заключение: «Если А сказывается о всяком В и В сказывается о всяком С, то А с необходимостью сказывается о всяком С».

У стоика Хрисиппа, с учением, которого полемизирует Гален, в отличие от Аристотеля, условное умозаключение выступает в двух модусах: 1. «Если есть А, то есть и В. А есть, следовательно, есть и В». 2. «Если есть А, есть и В. В нет, следовательно, нет и А». Разделительное (дизъюнктивное) умозаключение, по Хрисиппу, тоже имеет два модуса: 1. «Может быть или А, или В. Есть А, следовательно, нет В». 2. «Может быть или А, или В. А нет, следовательно, есть В». Соединительный (конъюнктивный) силлогизм имеет следующую форму: 1. «А и В не могут быть вместе. А, следовательно, нет В». Исходя из схемы умозаключений Хрисиппа видно, что нет необходимости заниматься построением фигур и модусов категорического силлогизма. Вот, что пишет по этому поводу Гален:

...Однако большую часть этих проблем можно разрешить иначе – более кратко, как показано у Антипатра, тем более, что все это обширное хитросплетение силлогизмов – бесполезное дело, о чем свидетельствует и сам Хрисипп: нигде в

своих сочинениях при доказательстве того или иного положения он их не использует (РНР 2.3.19, Гален 2016, 249).

У Аристотеля фигура силлогизма определяется местом среднего термина. Модусы устанавливаются самим характером посылок, которые могут быть, как известно, общеутвердительными, общеотрицательными, частноутвердительными, частноотрицательными (Jaeger 1948, 112). Вывод можно получить только в перечисленных четырех случаях: когда сочетаются общеутвердительная посылка с общеутвердительной, общеотрицательная с общеутвердительной, общеутвердительная с частноутвердительной и общеотрицательная с частноутвердительной, таким образом, одна из посылок должна быть общей и одна – утвердительной. Из двух частных посылок, как у стоиков, ничего не следует. Также ничего не может следовать из двух отрицательных посылок.

Доказать – значит установить необходимую связь между понятием и самой действительностью (Hankinson 1992, 3505–3522). В первую очередь для этого надо, чтобы посылки были правильны, и связь между ними через средний термин была логически выверенной. Но одной формальной логической правильности мало. Требуется еще истинность посылок, в которых связь субъекта и предиката отражала бы связь, присущую самой действительности. При этом связь субъекта и предиката должна быть необходимой, то есть выражать не случайные, а существенные связи. Истина в суждении – соответствие того, что соединено или разделено в мысли, тому, что соединено и разделено в вещах. Ложь в том, что в мысли соединяется то, что разделено, и разделяется то, что соединено. Поэтому в ложных суждениях проявляется относительное несуществующее. Ложность состоит в несоответствии мысли вещам, а ложь – в несоответствии слов мыслям, это главная претензия Галена к стоикам. Природная, видимая вещь условна и скоропреходяща, она изменяема и конечна. На основе единичной вещи невозможно выяснить истину, невозможно применить научный метод без самого идеального понятия о вещи, говорящего об ее вечном и неизменном образе.

Если посылки истинны, а связь между ними формально правильная, то мы имеем научное аподиктическое доказательство, то есть доказательство, основанное на логической неопровержимости. Гален противопоставляет аподиктические доказательства «диалектическим», то есть вероятностным, суждениям стоиков. Вероятность, гипотетичность их умозаключений не исключала возможность противоположного тому, что в них утверждается. Гален с помощью примеров из медицинской практики и устройства человеческого организма выводит логическую непреложность, а не вероятность

суждений. Сама истинность суждений следует из того, что они являются результатами доказательств, опирающихся на истинные посылки, вместе с тем характер аподиктического суждения зависит от его содержания, а не от его формы и не может быть непосредственно выведен из нее, как считали стоики.

Следовательно, доказательством может служить лишь аподиктический силлогизм, исходящий из истинных посылок. Как уже указывалось, между категорическим силлогизмом Аристотеля и Галена и условным силлогизмом стоиков присутствует сущностная разница. Это различие модальностей, то есть самого характера связей между субъектом и предикатом. У стоиков все суждения имеют следующий вид – «S, вероятно, есть P», то есть предикат P всегда вероятен по отношению к субъекту S.

Гален вместо гипотетических высказываний стоиков использовал ассерторические (от лат. *asserto* – утверждаю), где утверждается нечто действительно существующее, установленное, достоверное, которые можно выразить в следующем виде как «S есть P», где субъект всегда равен сказанному о нем. Но помимо утвердительных высказываний, Гален при определении научного метода использовал в основном аподиктические высказывания, выражающие именно необходимую и единственную связь субъекта и предиката, где «S необходимо есть P». В этом случае необходимость связи субъекта и предиката раскрывает уже бытийственную, физическую принадлежность высказываний, а не только логическую, как в случае со стоиками. Данные виды высказываний, говорящие о том, что некоторая ситуация имеет или не имеет место, описывающие присутствие или отсутствие у предметов определенных свойств и отношений в результате дают различную оценку для определения самой ситуации, либо исследуемого факта (Tieleman 1996, 95). Тем самым высказывания влияют на модальность.

Гален говорит о возможности применения следующих посылок – научной, диалектической, риторической, развивающей (обучающей) и софистической.

...Поэтому в их (стоиков) книгах все посылки беспорядочно перемешаны. Часто они начинают с риторических аргументов, затем прибегают к диалектическим, далее идут научные, а затем – софистические. Они не понимают, что научные посылки обращаются к самой сущности исследуемого предмета и только ею. Вследствие чего в их книгах были беспорядочно перемешаны подряд все посылки. В этом случае часто всему предшествует риторическая эпихейрема, затем следует развивающая (обучающая) и диалектическая, потом шла научная и далее, софистическая. (РНР 2.3.9, Гален 2016, 247).

Из них только научные посылки «обращаются к сущности исследуемого предмета, и только ею определяются» (РНР 2.3.9, Гален 2016, 247). Диалектические посылки Гален здесь рассматривает не в современном смысле слова. Диалектика у Галена лишь частично совпадает с логикой, так это доказательство, исходящее лишь из вероятностных, правдоподобных посылок.

Все прочие посылки являются внешними по отношению к этой сущности. Некоторые нужны для упражнений в диалектике и для того, чтобы опровергнуть софистов, убедиться в том, что неокрепший ум на правильном пути, вести его к открытиям, порождая в нем вопросы и стремление сомневаться и действовать. Все эти посылки, если хочешь, можно называть упражнениями в диалектике или топике – я не забочусь о названиях, но их надо строго отличать от научных (РНР 2.3.10, Гален 2016, 247).

На самом деле истинны только научные посылки (Resher 1966, 70–71), все остальное остается за пределами научного познания. Отсюда становится понятен термин Галена: «диалектическая посылка», которая способна привести лишь к вероятным умозаключениям, в свою очередь, представляющим соответствующие условные выводы. В противоположность «диалектическим» посылкам, научные «аподиктические» посылки дают строгое научное, дедуктивное знание, с необходимостью вытекающее из истинных посылок, следующих из высших принципов.

Софистические умозаключения еще более мнимы, они созданы в интересах исключительно полемики: «софистические посылки еще больше отступили от сущности изучаемого вопроса» (РНР 2.3.11, Гален 2016, 248). Таким образом, у Галена логические построения стоиков носят лишь частный характер, в них нет общего начала:

...Однако люди имеют дерзость браться за научные доказательства, хотя понимают, что они не учились этому у других и сами не находили их, да и не искали. И это при том, что даже просто выучить способы научного доказательства было бы недостаточно, а следовало бы, как мне кажется, прежде всего, изрядно поупражняться в нем (РНР 2.3.15, Гален 2016, 248).

И здесь Гален вводит основной критерий проверки различных теоретических умозаключений – все они должны быть подвергнуты испытанию практикой:

Ведь и ораторам недостаточно просто изучить, как следует искать аргументы для каждого судебного дела, но помимо знания этой теории каждому оратору необходима практика. И недостаточно риторам основательно только изучить метод [доказательства], необходимый для разбора всех вопросов, но также необходимо, чтобы они применяли полученные знания на практике (РНР 2.3.16, Гален 2016, 249).

Тем самым у Галена не всякое знание является научным, не всякое знание есть ἐπιστήμη. Как и Аристотель, Гален считал, что научное знание есть подлинное знание причин явлений. Именно поэтому по-настоящему способна научить только та наука, которая исследует причины (*Metaphysica* 982a10, 1025b5). Но это становится возможным лишь, когда предмет науки связан с необходимостью, идеальной общностью. Об этом Аристотель ясно говорит в «Никомаховой этике», где строго различает две части мыслящей души: «эпистемикон» и «логистикон». Первая направлена на необходимое, вторая же, взвешивая и рассуждая, принадлежит сфере человеческой деятельности, где возможно «иное», что предполагает уже выбор (Попов 1960, 115).

Для Галена твердое научное знание противостоит вероятностному, условному и неопределенному знанию стоиков. Гипотетическая форма абстрактного мышления у стоиков развивалась от знания меньшей степени общности к знанию большей степени общности, а заключение, вытекающее из посылок, носило преимущественно вероятностный характер. Здесь нет твердой необходимости между истинными посылками и истинными выводами, о том, что данные заключения получаются из данных посылок, можно говорить лишь с большей или меньшей степенью вероятности. Подобная индукция приводит, в случае вероятностного вывода, к тому, что невозможно исследовать все элементы группы, класса. Например, если не исследованы все симптомы болезни, то достаточно найти хотя бы один элемент болезни данного класса, который не был учтен, то и весь вывод врача о болезни может оказаться неистинным. Подобное заключение в искусстве медицины и является вероятностным суждением. Его можно описать следующим образом: «S1 суть P», «S2 суть P», «Sn не суть P», следовательно, «S1, S2... Sn» уже не относятся к одному классу предметов, поэтому не все «S» суть «P» (Rescher, Marmura 1969, 117–118).

В отличие от стоиков, Гален придерживался в своих логических построениях иного принципа индукции, когда умозаключение, в котором общий вывод обо всем классе предметов, делается на основании изучения всех предметов данного класса. В медицине – это исследование всех классов болезней, их родов и видов (что стоиками отвергалось), а также относящихся к ним симптомов. Схема подобного умозаключения такова: «S1 суть P», «S2 суть P», «Sn суть P», «S1 ... Sn» – весь класс предметов, поэтому все «S» суть «P». Но достоверное умозаключение в этом случае возможно лишь тогда, когда весь класс предметов или явлений представляет собой известное число элементов. Отсюда такое повышенное внимание Галена к систематизации и классификации болезней, разделению их на виды и роды. Кроме того, должен быть точно известен признак, принадлежащий предметам данного

класса. Эти признаки у Галена имеют наименование симптомов, определение, различию, и систематизации которых он посвятил несколько своих работ. Подлинные послышки о болезни, делаются на основе ее симптомов, что помогает определить саму болезнь, что в свою очередь ведет к выбору правильного метода лечения (Hülser 1992, 3523–3554; Афонасин 2017).

Кроме того, Гален использовал такое умозаключение, в котором общий вывод делался на основе исследования только некоторой части класса однородных предметов. То есть им брался за основу определенный род и вид болезни, а также сопутствующие именно этой болезни симптомы. Данную логическую конструкцию можно выразить по следующей схеме, где «S1 суть P», «S2 суть P», «Sn суть P», «S1 ... Sn» являются лишь некоторыми элементами класса. Следовательно, «все S суть P» относятся только к этому роду болезни, для нее они истинны, но представляют собой вероятностный вывод в отношении всего класса.

Стоики, отвергая в медицине роды и виды болезней, тем самым основывались на послышках, выводимых без специального методического отбора. Общий вывод о наличии какого-то признака у класса предметов (болезней) делается на основе наблюдения у некоторых явлений этого класса данного признака и при отсутствии несогласованного случая. В результате этого вывода получаются маловероятными, так как противоречащие случаи могут обнаружиться, и вывод тогда окажется ложным. То есть у стоиков налицо, как мы бы сейчас обозначили, «ошибка поспешного обобщения», когда заключение делается на основе знаний об отдельных фактах и не учитываются те обстоятельства, которые могут быть причиной исследуемого явления. Данная ошибка лежит в основе слухов, сплетен, непроверенных суждений. Именно об этой стороне учения стоиков и говорит Гален:

Им должно быть стыдно использовать для научного доказательства риторические и непрофессиональные послышки, которыми полны книги Хрисиппа. Он призывает в свидетели то неспециалистов, то поэтов, а порой приводит даже столь любимую многими этимологию и тому подобные аргументы, ничего таким образом не доказывая, но лишь расточая впустую наше время. Мы же показываем, что такого рода послышки, лежащие в основе умозаключений, нельзя считать научными (РНР 2.2.5, Гален 2016, 242–243).

По мнению Галена, мысль о предмете должна иметь определенное устойчивое содержание, сколько бы раз она ни повторялась. Важнейшее свойство мышления – его определенность – должна выражаться строгим логическим законом (Bobzien 1998, 127). Такой же смысл имел в виду и Аристотель, когда говорил следующее:

...такое знание имеет дело с одним определенным сущим и одним определенным родом, которым оно ограничивается, а не с сущим вообще и не поскольку оно сущее, и не дает никакого обоснования для сути предмета, а исходит из нее: в одном случае, показывая ее с помощью чувственного восприятия, в другом – принимая ее как предпосылку, оно с большей или меньшей строгостью доказывает то, что само по себе присуще тому роду, с которым имеет дело. А потому ясно, что на основе такого рода наведения получается не доказательство сущности или сути предмета, а некоторый другой способ их показа, и точно так же такие знания ничего не говорят о том, существует ли или не существует тот род, с которым они имеют дело, ибо одна и та же деятельность рассуждения должна выяснить, что есть предмет и есть ли он (*Metaphysica* 1025b5–10).

Таким образом, Гален выступал против оснований логики стоиков, которая, по его мнению, принимает на веру ничем не обоснованные суждения, ведущие к предрассудкам и суевериям. Умозрительные посылки стоиков Гален сравнивал с интеллектуальным мошенничеством: «Но этот свидетель – шарлатан, поскольку этимология подчас может одинаково свидетельствовать и в пользу истины, и пользу лжи, а иногда в пользу лжи свидетельствует даже больше, чем в пользу истины» (РНР 2.2.7, Гален 2016, 243).

Кроме того, Гален считал, что приводить в подтверждение истинности мысли всякий раз непосредственный факт нет никакой необходимости. Обобщенная формулировка применяется для дальнейшего познания единичных предметов и для логического обоснования мыслей об этих предметах. Тем самым Гален считал справедливыми следующие отношения, которые потом стали основой классической пропозициональной логики: не (а и b) = (не а) или (не b), не (а или b) = (не а) и (не b) (Ахманов 1960, 94–95).

Заканчивая краткий обзор, посвященный логическим посылкам стоиков и Аристотеля, надо сказать несколько слов о термине, используемом Галеном во Второй книге. Этот термин – эпихейрема³ (ἐπιχειρήματα – довод, аргумент), полисиллогизм (сложный силлогизм) состоящий из энтимем (ἐνθύμημα). Предложение с выраженными в нем двумя частями силлогизма может представлять сокращенное умозаключение. Данный урезанный силлогизм обозначается термином энтимема, то есть неполный, сокращенный аргумент, отсутствующие части которого лишь подразумеваются очевидными, поэтому эти части могут что-то обозначать или не обозначать.

В этом силлогизме опускается большая посылка как наиболее легко подразумеваемая и высказывается только меньшая посылка и заключение.

³ Примером эпихейремы может быть следующее рассуждение: «Ложь заслуживает презрения, так как она безнравственна. Лесть есть ложь, так как она есть умышленное извращение истины. Лесть заслуживает презрения».

Например, выражение: «Антоний – лучник» подразумевает, что «Антоний – стрелок». Подобная аргументация должна быть проверена, чтобы выяснить ее правильность. Для этого необходимо понять, что пропущено в аргументации: заключение или посылка. Это можно сделать, если мы найдем формальные показатели, каковыми являются следующие словосочетания: «потому что», «так как», «отсюда следует», «поэтому». На нашем примере видно, что мы имеем дело с заключением, где термин «Антоний» – меньший, а термин «лучник» – больший. Но тогда предложение «Антоний – лучник» – это меньшая посылка, где «стрелок» – средний термин. Теперь можно попытаться восстановить полный модус следующим образом: «Всякий лучник – стрелок. Антоний – лучник. Следовательно, Антоний – стрелок».

В античности к энтимеме часто прибегали нарочно, желая получить неожиданное заключение. Аристотель в «Риторике» говорит об энтимеме как о «риторическом силлогизме»: его цель – не научное доказательство, а убеждение, в отличие от полного «научного» категорического силлогизма, используемого для научного доказательства. Следовательно, энтимема, в логике Аристотеля, является предположительным умозаключением: «ἐνθύμημα ἐστὶ σλλογισμὸς ἐξ εἰχόντων ἢ σημείων» (*Analitica priora* 70a10), тогда как в теории галеновской логической аргументации энтимема – недостаточно приведенный аргумент, недостающие части которого подразумеваются очевидными (Scholtz 1931, 78).

Кроме того, сложный силлогизм (ἐπιχειρήμα) может выступать как последовательная связь ряда силлогизмов таким образом, что заключение одного становится посылкой другого силлогизма. В этом случае к полисиллогизму относится особый вид сложного силлогизма, в частности, такой как сорит, состоящий из сокращенных силлогизмов. В сорите приводится только последнее заключение, а все промежуточные опускаются. Общая формула сорита такова: А-В, В-С, С-Д, следовательно, А-Д. Мы видим, что здесь прослеживается стойкая цепь причин и следствий, от чего обоснованность вывода усиливается, и он становится особенно убедительным. Каждая эпихейрема может быть превращена в сорит, если ее посылки превратить в полные силлогизмы и расположить их определенным образом. Логическая схема эпихейремы выглядит так: М есть (не есть) Р, так как есть (не есть) N, S есть М, так как оно есть О, следовательно S есть (не есть) Р. У стоиков использование эпихейрем было доминирующим в их логике, что не могло не вызвать возражений со стороны Галена, придерживающегося совершенно иных логических оснований (Pohlenz 1964–1965, 239–240).

Также стоит отметить роль предлогов в логической аргументации Галена:

Я утверждаю, что эта посылка не принадлежит не только первому роду посылок, которые подходят для доказательств, но и второму и третьему роду: она относится к четвертому роду – софистическим послылкам, ведь здесь некая фигура речи коварно приводит к противоречию и вводит в заблуждение, надеясь незаметно ускользнуть от опровержения. Ведь во фразе: «Если бы речь исходила от головного мозга, то она не могла бы исходить из глотки» неправильно употреблен предлог «от» («ἀπό»)⁴. Во всех таких высказываниях есть два понятных предлога – «посредством» («ὕπὸ»⁵) и «из» («ἐξ»⁶), и ни одного из них он не использовал. Хотя он мог бы сказать: «Если бы речь исходила из головного мозга, то она не могла бы исходить из глотки». Если же он не имел в виду «из головного мозга». То ему следовало бы сказать «посредством головного мозга». Звук, издаваемый посредством глотки, посылается из чего-то (ἐκ τινός) и чем-то (ὕπὸ τινός): из чего-то – подобно содержимому некоего сосуда, чем-то – подобно содержимому сосуда, выплескиваемому некой движущей силой... «ἀπό» – предлог неопределенный, используется вместо «ἐξ» или вместо «ὕπὸ». Итак, если здесь он используется вместо «ἐξ», то это утверждение верно, и тогда оно должно звучать так: «Если бы речь исходила из головного мозга, то она не могла бы исходить из глотки». Если же он используется вместо «ὕπὸ», то все высказывание можно переформулировать как следующее утверждение, которое будет ложным: «Если бы речь производилась посредством головного мозга, то она не могла бы исходить из глотки». (РНР 2.5.26, 2.5.27, 2.5.28, 2.5.29, 2.5.30, Гален 2016, 262–263).

На приведенном примере можно проследить, как Гален устанавливает логические союзы (связки), используя для этого различное значение предлогов, применение которых изменяет смысл. Тем самым Гален говорит о наличии логических постоянных и переменных в суждениях, на смысловое выражение которых влияют именно расположение этих логических связок, в данном случае предлогов. Предлоги сами по себе ничего не описывают и ничего не обозначают. Вместе с тем они позволяют из одних содержательных выражений получать другие. Причем содержательность этих выражений может быть истинной или ложной, и зависит от указанных Галеном предлогов. Возникают новые понятия, которые существуют сами по себе без всякой связи с реальностью или, наоборот, рождаются понятия, отражаю-

⁴ Предлог «ἀπό» – от, из, с при обозначении пространства, посредством, путем при указании на средство или образ действия.

⁵ Предлог «ὕπὸ» здесь скорее всего обозначает по причине, через посредство, благодаря и т.д.

⁶ Предлог «ἐξ» обозначает «из», «от» движение изнутри наружу, снизу вверх или сверху вниз, «из», как источник, как переход из одного состояния в другое, «от», как освобождение, отделение.

щие наличную реальность. Точное употребление слов, ведет к установлению точного смысла.

Критикует Гален и стоическую семантику.⁷ В стоической теории знаки обозначали предметы, которые невозможно было постичь умом, в отличие, скажем, от предметов чувственного мира, которые постигаются непосредственно чувствами. Но непостижимые предметы – это не метафизические идеи, как, например, у Платона. Весь мир – это совершенное тело, частью которого и является человек. Поэтому непостижимость у стоиков связывается, во-первых, с ограниченностью человеческого познания, во-вторых, ограниченностью человека пространством и, в-третьих, недоступностью некоторых предметов непосредственному восприятию. То есть знак – это видимый образ невидимого, но не с точки зрения каких-либо метафизических начал, а непосредственной невозможности познания из-за самого устройства человека. Знак у стоиков всегда материален и свидетельствует о природных процессах. Например, потоотделение обозначает лишь то, что в коже имеются поры (Bloos 1974, 110).

Отсюда, логика у стоиков – это «наука о знаках и обозначаемом ими» (Bobzien 1998, 70). Одинаковым образом логику оценивали эпикуреец Филодем и стоик Хрисипп. Интересно, что стоическая и эпикурейская теория знаков возникла и получила развитие, прежде всего в эмпирической школе медицины. Врач-эмпирик исследует только знаки, признаки, симптомы болезни. На основе внешних симптомов эмпирик и ставит диагноз, он не идет дальше именно конкретного, определенного знака, признака, ему не надо знать предшествующие причины болезни, он занят излечением только последствий этих причин, выражаемых в определенных знаках (симптомах). Его не интересует структура болезни, а также причины, вызвавшие ее (см. Гален, *О толках, для начинающих* 2; Афонасин 2015).

Стоическую теорию знаков можно описать следующим образом: существует нечто, что мы обозначаем знаком (словом), существует также сам знак, а также существует объект мысли сам по себе, находящийся за пределами нашего сознания. В этой системе важен не сам знак по себе или материальный объект, а то каким образом этот объект обозначается, какое значение, вкладывается в это обозначение. То есть на первое место выдвигается не истина или ложь, а лишь природа отношения, связи между человеком и объектом. Вывод правилен, когда заключение вытекает как следствие из посылок, как, например, в следующем умозаключении: «Если день, то светло. Сейчас день. Следовательно, сейчас светло» (Mates 1961, 147).

⁷ О которой подробнее см. серию работ Суровцева (2015 и др.).

Перед нами сугубо формальная схема, которая не выдерживает испытания практикой. То есть, «когда день, тогда и светло», «день» связан со «светом», а «свет» с «днем», вне этих формальных критериев нет «ни дня», «ни света». Но, что тогда делать с полярным днем, когда темно? Именно практика разрушает формальные, логические схемы стоиков (Rist 1969, 95). Этот момент совершенно верно отметил Гален, когда на примере анатомических вскрытий доказал, что руководящая сила души, находится в головном мозге, а не в сердце. Ведь стоики основывались в своем определении сердца как руководящей и основной силы организма, именно на формальных признаках.

С присущей Галену эмоциональностью, он называет логические послылки стоиков мнимыми и основанными на суждениях, не на доказательствах, а на обывательском и мифологическом мнении:

Все послылки, проистекающие из досужих мнений, например, суждений поэтов или философов, или из всевозможных этимологий, вроде кивков головы в знак согласия или возражения, или чего-либо подобного, относятся к третьему роду. Таковые вдвойне удалены от науки, немногим отличаются от софистических, которые всегда основаны на использовании ононимии и других подобных фигур речи (РНР 2.4.4, Гален 2016, 251).

Чтобы избежать этой смысловой неустойчивости Гален предлагает опираться не на гипотетическое высказывание, а на достаточные основания:

Итак, наша задача – выяснить, заключена ли руководящая часть души в сердце. Иначе говоря, является ли сердце источником ощущений во всех частях тела живого существа, а также его произвольных движений? Нам следует понимать, что послылки, исходящие из свойств сердца, могут быть двух видов: научными будут только те, которые соответствуют предмету исследования, все же основные надлежит отнести к другому роду соображений, как бы смежному с научным (РНР 2.4.3, Гален 2016, 251).

Для решения данной проблемы Гален использует общие (предельно общие) понятия, служащие предикатами. Вслед за Аристотелем он подводит исследуемую вещь (в данном случае сердце), о которой возможно сделать высказывание, под одну из каких-либо десяти категорий: «Мы должны начать со всего присущего сердцу и по порядку сказать об этом, начиная с основных и родовых свойство, и далее – о частных и видовых признаках» (РНР 2.4.5, Гален 2016, 251).

На первое место Гален ставит изучение сущности (οὐσία) данного явления, затем предлагает эту предельно общую категорию разделить на родовые и видовые признаки, и через них понять саму сущность. То есть для Галена не важна сущность «сердца» самого по себе, как чувственный феномен, что для стоиков было совершенно естественно, Гален ищет для «сердца»

ему соответствующее определение, основанное ни на чем, кроме него самого, и лишь затем, определив, что такое «сердце», с уверенностью говорит о его «размере, ткани, образовании, устройстве и движении».

Утверждая руководящую силу сердца, стоики основывались на гармоничной пропорции человеческого тела, где середина является центром. Так как сердце находится в середине человеческого организма, то только благодаря своему местоположению, оно и является определяющим центром всего живого организма:

Итак, таково расположение сердца. Это положение могут приводить в качестве аргументов, с одной стороны, при рассуждениях о теле в целом, так как сердце расположено в середине тела с целью наилучшего распределения тех сил, которые посылает ко всем его частям, с другой – при рассуждениях о трахее, утверждая, что сердце посылает через нее голос (РНР 2.4.10, Гален 2016, 252).

Гален подробно описывает местоположение сердца в организме, его отношения с другими органами, подразумевая, безусловно, аристотелевскую категорию «места» (τὸ πού). Но категория «места», хотя и определяет местоположение данного органа, совершенно не влияет на его сущностные характеристики:

Но все эти рассуждения ненаучны и недостаточны для того, чтобы доказать обсуждаемое предположение, так как в них нет ничего, что доказывало бы, что в сердце заключается начало ощущений и произвольных движений. Если что-то находится в середине тела животного, то из этого не обязательно следует, что оно является началом всего. (РНР 2.4.5, Гален 2016, 252).

Утверждение, что сердце является общим и главным началом, лишь внешне выглядит убедительно, но при ближайшем практическом рассмотрении, при использовании анатомических знаний об устройстве организма и анатомических вскрытиях не является достоверным и обоснованным.

И далее, Гален, используя тот же самый метод для описания дыхательной системы, где достаточно убедительно еще раз показал, насколько ложны подобные формальные построения стоиков:

Если эти люди способны представить нам научное доказательство своего мнения, мы их охотно выслушаем, однако неверно отталкиваться в своих рассуждениях лишь от положения того или иного органа. Тогда ведь можно и легкие, и трахею назвать источником речи, потому что они расположены ближе к органам речи, чем сердце. Однако мы знаем, что главный орган, образующий голос – гортань (РНР 2.4.19, Гален 2016, 253).

Здесь, по мнению Галена, стоики допускают двойную ошибку, полагая, что звук исходит из сердца: во-первых, потому, что они основываются толь-

ко на местоположении сердца, во-вторых, потому, что они используют неверный практический метод. Прекрасный знаток человеческого организма (см., например, Дебрю 2015), Гален на элементарных примерах с легкостью доказывает умозрительную и практическую неправоту стоиков. «Всякий, кто любит истину, может явиться к нам и убедиться посредством опытов на животных, что одними частями тела, мышцами и нервами производится спокойный вдох, а другими – беспокойный» (Гален 2016, 255).

БИБЛИОГРАФИЯ

- Ахманов, А. (1960) *Логическое учение Аристотеля*. Москва.
- Афонасин, Е. В. (2015) «Гален. О толках, для начинающих», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 9.1, 56–72.
- Афонасин, Е. В. (2017) «Античные врачи и здоровье и причинах болезней», *Философия науки* 72, 84–99.
- Гален (2016) «Об учениях Гиппократата и Платона», *Сочинения*. Т. 3. Общ. ред. Д. А. Балалыкина. Москва: Практическая медицина.
- Дебрю, А. (2015) «Гален об анатомии и душе», *История медицины* 2, 165–171.
- Попов, П. С. (1960) *История логики нового времени*. Москва: Издательство МГУ.
- Суровцев, В. А. (2015) «О соотношении категорий to lekton в философии стоиков и Sinn в семантической теории Г. Фреге», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 9.2, 241–252.
- Фреге Г. (2000) *Логика и логическая семантика*. Москва: Аспект Пресс.
- Bevan, E. (1913) *Stoics and Sceptics*. Oxford.
- Bloos, L. (1974) *Probleme der Stoischen Physik*. Hamburg.
- Bobzien, S. (1998) *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. Oxford, New York.
- Debru, A. (2015) “Galen’s approach to anatomy and the soul,” *The History of Medicine* 2, 165–171.
- Edelstein, L. (1966) *The Meaning of Stoicism*. Cambridge.
- Eldlow, R. B. (1977) *Galen on Language and Ambiguity: An English translation of De captionibus*. Leiden.
- De Lacy, P., ed. (1978) *On the doctrines of Hippocrates and Plato*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Hankinson, R. J. (1992) “Galen’s Philosophical Eclecticism,” *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II 36.5. Berlin.
- Hülser, K. (1992) “Galen und die Logik,” *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II 36.5. Berlin.
- Kerferd, G. B. (1974) “Anaxagoras and the concept of matter before Aristotle,” A. Mourelato, ed. *The Pre-Socratics*. New York.
- Jaeger, W. (1948) *Aristotle. Fundamentals of the History of his Development*. Oxford.
- Mates, B. (1961) *Stoic Logic*. Berkeley, Los Angeles.
- Pohlenz, M. (1964–1965) *Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung*. Bd. 1–2. Göttingen.
- Rescher, N. (1966) *Galen and Syllogism*. Pittsburg.
- Rescher, N., Marmura, M. (1969) *The Refutation by Alexander of Aphrodisias of Galen’s Treatise on the Theory of Motion*. Islamabad.
- Rist, J. M. (1969) *Stoic Philosophy*. Cambridge.

Scholtz, H. (1931) *Geschichte der Logik*. Freiburg im Breisgau.

Tieleman, T. (1996) *Galen and Chrysippus on the Soul: Argument and Refutation in the De Placitis Books II–III*. Leiden.

REFERENCES (TRANSLITERATED)

Ahmanov, A. (1960) Logicheskoe uchenie Aristotelja. Moskva: Izdvo social'noekonomicheskoy literatury.

Afonasin, E. V. (2017) «Antichnye vrachi i zdorov'e i prichinah boleznej», *Filosofija nauki* 72, 84–99.

Galen (2016) «Ob uchenijah Gippokrata i Platona», *Sochinenija*. T. 3. Obshh. red. D. A. Balalykina. Moskva: Prakticheskaja medicina.

Popov, P. S. (1960) *Istorija logiki novogo vremeni*. Moskva: Izdatel'stvo MGU.

Frege, G. (2000) *Logika i logicheskaja semantika*. Moskva: Aspekt Press.

Afonasin, E. V. (2015) “Galen, On the sects for beginners,” *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 9.1, 56–72 (in Russian).

Surovtsev, V. A. (2015) “*To lektion* in Stoic philosophy and *Sinn* in G. Frege's semantic theory,” *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 9.2, 241–252 (in Russian).

**О МЕСТЕ ТРАКТАТА О ЮНОСТИ И СТАРОСТИ,
ЖИЗНИ И СМЕРТИ И О ДЫХАНИИ В КОРПУСЕ
АРИСТОТЕЛЕВСКИХ СОЧИНЕНИЙ,
ЕГО НАЗВАНИИ И РАЗДЕЛЕНИИ
ТЕКСТА ИЗДАТЕЛЯМИ**

М. А. СОЛОПОВА
Институт философии РАН (Москва)
msolopova@yandex.ru

Maria Solopova
Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow)

ON THE PLACE OF THE TREATISE "ON YOUTH AND OLD AGE, LIFE AND DEATH, AND ON RESPIRATION"
WITHIN THE CORPUS ARISTOTELICUM, ITS TITLE AND THE EDITORIAL DIVISION OF THE TEXT

ABSTRACT. The article deals with some textual issues related with Aristotle's treatise "On Youth and Old Age, Life and Death" (*De juventute et senectute et vita et morte*). This text is conventionally included in the so-called "small scientific works" (*Parva naturalia*). In the article I consider the variant titles testified in the sources as well as the place the treatise occupies within the set of Aristotle's scientific works. I trace the parallels of this treatise with another Aristotle's writings, such as "*De longitudine et brevitae vitae*" and "*De anima*". The treatise is further compared with Aristotle's works on physics and biology, esp. "*De partibus animalium*", "*De motu animalium*", "*De generatione animalium*". I discuss the concept of life, functions of the vegetative soul, its "medial" location, and Aristotle's definition of the soul's and body's «midpoint» in respect to the «upward» and «downward» directions. For understanding the meaning of the term «innate natural heat» it is proposed to compare it with the terminology of such Aristotelian works as "*De motu animalium*" and "*De generatione animalium*".

KEYWORDS: Aristotle, *Parva naturalia*, biology, soul, philosophical psychology, life, death, middle, heart, vital heat, connate pneuma.

Жизнь во всем разнообразии смыслов этого понятия является предметом исследования Аристотеля в большинстве его сочинений по физике и биологии, но особое внимание философ уделяет ей в трактате «О душе» и серии сочинений, известных под поздним издательским названием *Parva naturalia*. Одно из них, «О юности и старости, жизни и смерти, и о дыхании» представляет интерес как произведение, в котором Аристотель в очередной раз обращается к понятию жизни, дополняя и уточняя ранее сказанное. В этой связи заслуживает внимания сама логика возвращения Аристотеля к данной проблематике, его попытка говорить от теории жизни, в отличие от истории (описания) жизни животных разных видов, и в отличие от структурного исследования души, связанного с изучением жизни конкретного вида, а это значит – с изучением той или иной части души, ее функций и соответствующих органов тела (органов чувственного восприятия, усвоения пищи и т. п.). В трактате «О душе» Аристотель дал общее определение души, решив задачу через привлечение понятия энтелехии природного тела. Там же, во второй книге трактата «О душе», определено, что животные отличаются от растений тем, что обладают чувственным восприятием, т. е. чувственно воспринимающей душой, а не только растительной (питающей). В трактате «О юности и старости, жизни и смерти» намерение философа состоит в том, чтобы обсудить наиболее универсальные функции жизни с учетом данных ранее определений. Его интересует жизнь как то общее, что отличает все живые существа, а общим для них является питающая (растительная) душа. По Аристотелю, именно она прежде всего делает живое живым. Все живое, чтобы жить, необходимо должно питаться и дышать, всему живому по природе свойственно сначала быть молодым, а потом стареть и умирать. Вот почему об этом говорит Аристотель в своем трактате, и вот почему этот трактат завершает его исследование о животных.

Название трактата и современная практика издания его текста

Заголовок трактата Аристотеля «О юности и старости, жизни и смерти и о дыхании», входящего в состав *Parva naturalia*, сам по себе требует некоторых пояснений. Он кажется довольно длинным, по сравнению с другими сочинениями аристотелевского корпуса. Но заголовок как таковой не дает нам оснований для умозаключений об аутентичности либо неаутентичности произведения, поскольку все заголовки существующего корпуса аристотелевских сочинений не принадлежат автору, но даны издателями. Заголовок этого трактата объясняется просто – он дан по первой строке текста: «Теперь скажем о юности и старости, о жизни и смерти. Пожалуй, надо сразу сказать о дыхании и его причинах, ибо у некоторых животных без дыхания не бывает и

жизни» (*De iuv.* 467b10–13). Похожим образом, путем сокращенного повторения первой строки текста, получил свое название и непосредственно предшествующий ему трактат «О долготе и краткости жизни». Из первой строки сделали заголовок, очевидно, средневековые переписчики. Однако вопрос в том, насколько соответствует заголовок произведения его содержанию. Казалось бы, в тексте должно говориться о том, о чем сказано в заглавии: о юности, старости, жизни, смерти, дыхании. Однако это не совсем так.

Прежде всего, нужно отметить наличие проблемы, связанной с имеющимся в нашем распоряжении текстом и, как следствие, с его названием. Разные издатели по-разному понимают, где один трактат заканчивается и начинается следующий. Это последнее в группе малых естественнонаучных сочинений издавалось в новоевропейской издательской практике под названием «О юности и старости, жизни и смерти и о дыхании» либо «О юности и старости, жизни и смерти», и в обоих случаях его текст состоял из шести глав. В издании **Росса**¹ мы видим более длинный вариант заголовка («О юности и старости, жизни и смерти и о дыхании», греч. *Περὶ νεότητος καὶ γήρωσ καὶ ζωῆς καὶ θανάτου καὶ ἀναπνοῆς*) и текст, состоящий из 6 глав. После него следует трактат «О дыхании» (*Περὶ ἀναπνοῆς, De respiratione*)², состоящий из 21 главы, который в таком случае оказывается последним, и притом восьмым, из трактатов *Parva naturalia*. Как и для всех произведений Аристотеля, принята пагинация согласно изданию **Беккера**³ (467b10–470b5; 467b10–470b5), который и ввел данное членение текста. В издании **Хетта**⁴ трактат носит заголовок «О юности и старости. О жизни и смерти» (греч. *Περὶ νεότητος καὶ γήρωσ. Περὶ ζωῆς καὶ θανάτου*), что демонстрирует желание издателя и переводчика не только поддержать традицию отдельного издания текстов «О юности и старости, жизни и смерти» и «О дыхании», но и подчеркнуть некоторую обособленность двух тем (юность и старость – жизнь и смерть) внутри уже одного трактата.

Наконец, еще одна комбинация расположения трактатов реализована в издании **Трико**⁵: «О юности и старости» и «О жизни и смерти» разделены не точкой в заголовке, а фрагментом (трактатом) «О дыхании». Читателю предлагается знакомиться с заключительными трактатами группы *Parva naturalia* в последовательности «О юности и старости» – «О дыхании» – «О жизни и смерти». В этом случае малых естественнонаучных сочинений

¹ Ross 1955; 1970 (*Aristoteles. De vita et morte*, 467b10–470b5).

² Ross 1955; 1970 (*Aristoteles. De respiratione*, 470b6–480b30).

³ Bekker 1831 (*Aristotelis Opera*).

⁴ Hett 1957; 2000 (*Aristotle. On Youth and Old Age. On Life and Death*), 412–429.

⁵ Tricot 1951 (*Aristote. Parva naturalia*).

оказывается девять, и к ним традиционно добавляется псевдоаристотелевский трактат «О пневме» (Περὶ πνεύματος, De spiritu), который обычно печатают после трактатов *Parva naturalia* все издатели. В издании Трико не столько разделены на две самостоятельные части «О юности и старости, жизни и смерти», сколько присоединен к ним, хотя и в альтернативной последовательности, трактат «О дыхании». Об этом ясно говорит и принятая в издании нумерация глав: начиная с трактата «О дыхании» Трико дает как отдельную нумерацию глав этого трактата (гл. 1–21), так и сквозную в квадратных скобках ([7–22]), а начиная с трактата «О жизни и смерти» сквозная нумерация у него отсчитывается дважды (для его первой главы: [17, 23], для последней: [21, 27])⁶. В таком виде, хотя и с громоздкой нумерацией, содержание разделенного трактата «О юности и старости, жизни и смерти и о дыхании» в целом соответствует всем трем темам, заявленным в его начале.

Вообще говоря, ответ на простой вопрос, сколько же трактатов входит в *Parva naturalia*, зависит от того, в каком объеме следует принять текст трактата «О юности и старости, жизни и смерти и о дыхании»: считать его одним (вместе с фрагментом «О дыхании»), двумя (отделяя «О дыхании») или тремя (переставляя «О дыхании»). И в зависимости от этого общее количество трактатов в серии может варьироваться от семи до девяти. Кажется, что менее всего последовательно использовать тройной заголовок и не включать в текст часть о дыхании.

Современная точка зрения состоит в том, чтобы прочитать трактат как единое произведение, в той последовательности и объеме текста, который заявлен автором в первой строке исследования. Эту позицию отстаивает в своем исследовании Кинг⁷ и предлагает считать трактат целым в составе 27 глав (заметим, как и ранее Трико). Таким образом, трактат «О дыхании» оказывается главами 7–27 единого трактата «О юности и старости, жизни и смерти и о дыхании». В пользу этого решения говорит соответствие текста традиционному заголовку и начальной строке исследования. Рукописная традиция не дает оснований для деления большого трактата на две самостоятельные части. Единственный комментарий к данному сочинению, принадлежащий Михаилу Эфесскому, не отделяет фрагмент о дыхании. Наконец, указывают на то, что речь о юности и старости впервые заходит

⁶ Надо понимать эту нумерацию так, что оказавшийся последним в *traduction nouvelle* Трико трактат «О жизни и смерти» (в нем 5 глав) будет соответствовать главам 17–21, если считать его частью отдельного трактата «О дыхании» (в котором 21 глава), или же он будет соответствовать главам 23–27 одного целого трактата «О юности и старости, жизни и смерти, и о дыхании» (а в нем всего 27 глав).

⁷ King 2001.

только в главе 24-й, т. е. уже в трактате «О дыхании», если признать его отдельным. В результате разделения трактата мы получаем сочинение «О юности и старости, жизни и смерти», в котором ничего не говорится о юности и старости, что странно даже для читателя, привыкшего к особенностям многократно отредактированных изданий лекционных курсов Аристотеля, наподобие «Метафизики».

Почему же сложилась традиция разделять его? В сущности, сам текст подталкивает к текстологическим упражнениям и поиску исходного образца «руки Аристотеля». Вероятно, любое решение вопроса о том, сколько частей в данном трактате, сводится к волевому решению издателей (новых или старых), – мы не можем быть уверены, каков был текст на самом деле и подозреваем, что изначально это были фрагменты лекций, которые позволяли составить из них отдельное сочинение. В итоге оно выглядит не хуже прочих сочинений по философии природы, которые тоже, бывает, не монолитны.⁸ Текст получился не без внутренних перепадов, возникающих в момент перехода от темы к теме. Объяснимо желание зафиксировать эти стыки как конец одного и начало другого сочинения, улучшить рукописную традицию. Итог мы наблюдаем сейчас, когда трактат предлагается соединить в целое из 27 глав. На современный взгляд, вставки или сбои в последовательности изложения у Аристотеля не большая проблема, а идти против рукописной традиции нужно с большим запасом основательных аргументов.

Не только текст дает повод разделить его как-нибудь по-новому, но и ссылки в других сочинениях Аристотеля указывают на наличие отдельного трактата «О дыхании». Сначала отметим, что в непосредственно предшествующем трактате «О долготе и краткости жизни» (467b6-9) имеется традиционная для Аристотеля конечная связка, указывающая на тему следующего рассуждения: «Остается рассмотреть, что такое молодость и старость, жизнь и смерть, и на этом наше исследование животных будет завершено».⁹ Как видим, не сказано, что будет говориться еще и о дыхании. И почему бы не предположить, что «О дыхании» это отдельный трактат? Более того, этот трактат содержит исторический обзор мнений (Аристотель приводит мнения о дыхании Демокрита, Анаксагора, Диогена Аполлонийского, Платона), – трудно припомнить случай, когда Аристотель обсуждает историю во-

⁸ Ср. замечание о небольшом трактате «О движении животных»: «*О движении животных* выглядит как законченное произведение, однако, в отличие от больших сочинений Аристотеля, очень конспективно» (Афонасин 2016, 734).

⁹ Солопова 2016, 173.

проса не в начале исследования, а в его середине. Поэтому возможно, что «О дыхании» это отдельное произведение.

В конце «О дыхании» (считать ли его трактатом или фрагментом другого трактата) сказано: «Итак, о жизни и смерти и о родственных проблемах, требовавших исследования, сказано почти все. Что касается здоровья и болезней, то это предмет изучения не только врача, но и натурфилософа, если говорить о поиске их причин», и т. д. На основании этих заключительных слов Аристотеля можно было бы признать текст единым и называть его «О жизни и смерти», а отдельными темами в его рамках предстали бы рассуждения о питании, дыхании, юности и старости. Согласно древнему списку сочинений Аристотеля, восходящему к утраченному каталогу Андроника Родосского, у Аристотеля было сочинение «О жизни и смерти»,¹⁰ – видимо, это вариант заглавия нашего трактата. Кстати говоря, как таковой темы о юности и старости в дошедшем до нас тексте нет, – ее нет даже там, где единственный раз в тексте все же появляется слово «юность» (*De juv.* 479a30). Поэтому аргумент о том, что странно печатать трактат «О юности и старости, жизни и смерти» отдельно от трактата «О дыхании», где впервые говорится о юности, не слишком убедителен по той причине, что о юности на самом деле не сказано ни там, ни там. Про юность в заголовке можно было бы и не упоминать, – если бы заголовок не сложился в том виде, в каком сложился, и не был подтвержден рукописной традицией.

Конечно, название могли дать с большой долей произвольности. На основании уже упомянутого византийского комментария к *Parva naturalia* Михаила Эфесского можно предположить, что в его время устоявшегося названия не было. Заголовок комментария Михаила звучит так: «Схолии на *О памяти и припоминании, Сне и бодрствовании и О предсказаниях во сне* Аристотеля», но на самом деле после комментариев к трем указанным сочинениям начинается как бы новый раздел с комментариями на «О долготе и краткости жизни» и «О старости и юности» (99,1–149,8, заглавие: *Περὶ γήρωσ καὶ νεότητος καὶ ζωῆς καὶ θανάτου καὶ ἀναπνοῆς*). Строкой выше это же сочинение названо «О жизни и смерти, старости и юности». В конце комментария Михаил еще раз упоминает его (среди произведений, которые он «разъяснил как смог») в таком виде: «О долготе и краткости жизни» и вместе с ним «О старости и юности» (*καὶ σὺν τοῦτοις περὶ γήρωσ καὶ νεότητος*),¹¹ т. е.

¹⁰ Это каталог т. н. Птолемея аль-Гариба (иногда отождествляемого с Птолемеем Хенном). Текст был переведен с греческого на сирийский, затем на арабский и сохранил арабскими доксографами, см. Düring 1957, 221–231.

¹¹ Wendland 1903 (*Michaelis Ephesii in parva naturalia commentaria*), 149, 10–11. В издании Хетта эти два сочинения действительно представлены вместе: переводчик

как будто он является дополнением к «О долготе и краткости жизни». Отметим, что у другого известного византийского комментатора Софония (чей текст издан под именем Фемистия)¹² в комментарии к *Parva naturalia* трактат «О юности и старости, жизни и смерти» отсутствует.

«О юности и старости, жизни и смерти» в контексте других сочинений корпуса

Какие же вопросы обсуждает Аристотель в своем трактате, и что содержательно могло подвигнуть издателей и переписчиков попытаться изменить старый порядок глав и предложить новый? Мы видим у Аристотеля преимущественное внимание к физической составляющей жизненных процессов, к четырем элементам, четырем основным качествам, пространственной ориентации по линии верх-низ, локализации души в середине теле, роли нагревания и охлаждения в организме, в связи с этим к среде обитания, органам жизнедеятельности, физиологии питания и дыхания, чувственному восприятию. Поэтому, во-первых, отметим тесную связь двух трактатов «О долготе и краткости жизни» и «О юности и старости, жизни и смерти и о дыхании». Выше было сказано, что в комментарии Михаила Эфесского эти два трактата упомянуты едва ли не вместе, и действительно, тему о молодом и пожилом возрасте можно воспринимать как продолжение рассуждения о продолжительности жизни. Эти трактаты как таковые стоят особняком в ряду других трактатов *Parva naturalia*, наиболее значимые из которых («О чувственном восприятии», «О памяти», «О сне») действительно являются дополнением и уточнением проблематики трактата «О душе». В одну серию вместе с ними их включить не трудно, оправдывая это тем, что в них Аристотель переходит к наиболее общим свойствам жизни и живого. Но в таком виде они ближе не к трактату «О душе», а к группе биологических сочинений, которые, в свою очередь, не каменной стеной отделены от психологических трактатов, являясь частью учения Аристотеля о живой природе, и шире – физики как одной из теоретических наук.

Во-вторых, отметим близость проблематики трактата «О юности и старости» и трактатов о природе животных. Сошлемся еще раз на Михаила Эфесского и его комментарий. Перечисляя все тексты, к которым он составил комментарий, он указывает в одном ряду и трактаты о природе, и трактаты о душе: «О частях животных», «О передвижении животных» (Περὶ ζώων

предваряет их общим предисловием, но далее они следуют как самостоятельные произведения, и «О дыхании» тоже опубликовано как отдельный трактат (Hett 1957; 2000, 388–481).

¹² Wendland 1903 (*Themistii (Sophoniae) in parva naturalia commentarium*), 1–44.

μωρίων καὶ πορείας), а также «О памяти и припоминании», «О движении животных», «О возникновении животных», и «О долготе и краткости жизни» и вместе с ним «О старости и молодости». Названные трактаты «О частях животных», «О движении животных» и другие составляют более родственный контекст для прочтения как «О долготе и краткости жизни», так и «О юности и старости, жизни и смерти».

Что касается хронологии, то этот трактат сравнительно поздний, во всяком случае, написан после большинства из упомянутых выше произведений Аристотеля о душе и о животных, так что не случайно его публикуют последним в серии *Parva naturalia*. Об этом можно судить на основании трактата «О движении животных», где имеется отсылка к более ранним сочинениям «О частях животных», «О душе», «Об ощущении и ощущаемом», «О памяти», «О сне и бодрствовании».¹³ Аристотель здесь не упомянул «О предсказаниях во сне», «О долготе и краткости жизни» и «О дыхании». Следовательно, эти сочинения были написаны позднее, чем трактат «О движении животных», как и сочинение «О возникновении животных», которое прямо анонсировано в его заключительной строке.

«О жизни и смерти» ни в каком варианте названия также не упомянуто Аристотелем в трактате «О движении животных», ни в числе уже написанного, ни в числе задуманного. Однако, как мы помним, оно было названо им самим в конце трактата «О долготе и краткости жизни». Весьма вероятно, что замысел трактата «О юности и старости, жизни и смерти» сложился у Аристотеля после того, как он обратился к вопросу о продолжительности жизни. И в ходе работы над этой темой наряду с трактатом «О долготе и краткости жизни» возникло еще и отдельное рассуждение о жизни, смерти, юности и старости. Вернее, возник текст, который издатели впоследствии не знали, куда лучше пристроить, – точно так же, как затруднялся, что делать с лекциями по первой философии Андроник Родосский. Только в отличие от лекций по первой философии и исследования бытия и сущности, эти несколько глав о жизни и смерти не были центральными для аристотелевской философии, их значение гораздо скромнее.

Хотя, повторимся, заголовок трактата не авторский и возник как издательский прием средневековых книжников, – все же можно сказать, что в данном случае конспективный характер заголовка неплохо передает характер текста, похожего скорее на ряд экскурсов, автокомментарий к исследованию (мол, еще надо бы сказать о том-то и о том-то). Диапазон изменчивости заголовка в разных источниках говорит о неустойчивом статусе самого

¹³ На основании *Arist. De motu* 704b, см. Афонасин 2016, 734–735; 753.

текста, для которого искали подходящее место в корпусе не только новые, но и древние его издатели.

Оба сочинения – «О долготе и краткости жизни» и «О юности и старости, жизни и смерти» – в порядке эксперимента было бы интересно издать вместе с трактатами о животных, а именно с трактатами «О частях животных», «О движении животных» и «О передвижении животных», заключив этот сборник все тем же псевдоаристотелевским трактатом «О пневме». Такой том мог бы продолжить линию издания Йегером двух трактатов о движении вместе с трактатом о пневме (*Aristotelis de animalium motione et de animalium incessu. Ps.-Aristotelis de spiritu libellus*)¹⁴.

Близость трактата «О юности и старости, жизни и смерти» к трактатам о животных можно подтвердить прямыми и скрытыми цитатами, ссылками, которые имеются в его тексте. Авторский *index fontium* не слишком велик, но все же показателен: помимо многочисленных корреляций с трактатом «О долготе и краткости жизни», это ссылки только на трактат «О частях животных», а с учетом трактата «О дыхании» – также на «О душе», «О чувственном восприятии» и «Историю животных» (последняя, что подтверждается таким образом, была написана раньше).

Жизнь как предмет исследования в трактате «О юности и старости, жизни и смерти»

Оба трактата, и «О долготе и краткости жизни», и «О юности и старости, жизни и смерти», посвящены исследованию жизни. Поскольку они относятся к физическому разделу философии, здесь Аристотеля прежде всего интересует, во-первых, материя и, во-вторых, движение как причины жизни. И если в трактате «О долготе и краткости жизни» рассуждение опирается на теорию элементов и первичных качеств, то в трактате «О юности и старости, жизни и смерти» – на первичные движения живых тел, а это значит в данном случае: на наиболее универсальные функции души. Здесь для Аристотеля, а еще больше для его читателей, важен контекст учения о душе чувствующей и питающей (растительной), в том виде, как оно изложено во второй книге трактата «О душе». А для трактата «О долготе и краткости жизни» такую общетеоретическую базу представляет «О возникновении и уничтожении», где содержится учение об элементах. По природе разруσιμο и смертно все, что состоит из противоположностей. Вопрос в том, каким образом можно поддерживать оптимальный баланс качеств в организме, насколько влияет на

¹⁴ Jaeger 1913.

этот баланс среда обитания, климат, время года и тому подобные природные условия. В любом случае, где бы на Земле ни обитали живые существа, с их жизнью и молодостью больше ассоциированы теплое и влажное, а для старости и смерти характерно преобладание сухого и холодного. (О юности и старости в трактате «О долготе и краткости жизни» тем самым уже сказано больше, чем в трактате «О юности и старости».) Важный момент состоит в том, что Аристотеля не интересуют практические вопросы, связанные с возможностью сознательного увеличения продолжительности жизни. Он исследует, какие виды живых существ в каких условиях по своей природе живут долго или очень мало, и почему. Сделать отсюда выводы о том, какую диету соблюдать, чем заниматься, в какой климат переселиться или в какую страну переехать, чтобы прожить дольше, – следовало бы предоставить врачу, или другому специалисту, не философу-физику.

Рассмотрение жизни исходя из элементарных качеств и общих первичных функций (движений) позволяет Аристотелю вести речь о жизни вообще, жизни как животных, так и растений. Ведь у тех и других, очевидно, есть тела, состоящие из элементов. Но что общего есть у растений и животных, если обратить внимание на их жизненные функции? В чем они одинаковы, кроме того, что они природные тела?

Ясно, что они одинаковы в том отношении, что они живые. У них есть душа. В главе первой трактата Аристотель говорит о том, что «живое как живое не необходимо должно быть животным, ведь растения хотя и живые, но у них нет чувственного восприятия, а именно благодаря наличию чувственного восприятия мы различаем животных от не-животных». Наиболее общим и объединяющим началом для всего живого будет питающая душа (*θρεπτικὴ ψυχή*), которой обладают как растения, так и животные. И здесь, конечно, не говорится ничего нового, но повторяется то, что было установлено в трактате «О душе»: «питающая душа наличествует у всех, она есть первая и наиболее общая способность» (*De an.* II, 415a23). Аристотель также отмечает, что каждое тело имеет три измерения (верх-низ, право-лево, вперед-назад), и наиболее общим является направление верх-низ: поскольку мы говорим о живых телах, имеет смысл говорить о направлениях их возможного передвижения. Животные могут самостоятельно перемещаться во всех направлениях, а растения, укорененные в земле, – только расти вверх-вниз. Следовательно, верх-низ – это общее. Но верх и низ в царстве живой природы не совпадает с верхом и низом в космосе: для живого верх – это то, откуда поступает пища, низ – то, посредством чего выводится излишнее, оставшееся от процессов жизнедеятельности. Для растений и животных это противоположные направления. Для растений верх – это земля, из которой

они берут пищу, земля же находится внизу пространства природного космоса, поэтому голова для растений – это их корень. И только у человека вследствие прямохождения верх (там, где голова и откуда поступает в тело пища) совпадает с верхом для космоса. О различной топологии верха-низа для биосферы и окружающей природы было сказано и в трактате «О долготе и краткости жизни», где также было указано на обратную пространственную ориентацию растений (*De long.* 467b2). Так что здесь опять-таки не приходится видеть содержательной новизны.

Некоторым новым моментом является рассуждение Аристотеля о том, что общее жизненное начало для растений и животных находится в середине. Ранее подобное рассуждение у Аристотеля было высказано применительно к животным и чувствующей душе. По аналогии со способностью «общего чувства», координирующего действия всех отдельных чувств, Аристотель говорит, что и питающая душа должна быть в середине. Где локализуется середина? Во второй главе трактата Аристотель указывает, что в каждом живом теле есть три части, на которые их можно разделить: часть, которой воспринимается пища, часть, которой выводится излишнее, и грудь – середина между верхом и низом (= тем, чем принимается пища и тем, чем она выводится). Середина – примерно равноудаленная от других частей область, соответствует середине груди.

Растения можно разрезать и они сохраняют способность жить, отрастать заново и становиться полноценными телами. Это объясняется тем, что при разрезании у них сохраняется жизненное начало, находящееся в середине. И насекомые также могут выжить после разделения на части, хотя регенерировать из частей уже не могут. Чем совершеннее животное, тем более совершенны его внутренние органы, и тем менее они могут быть заменены в случае их утраты. У животных есть общее чувство – орган, позволяющий координировать действия различных чувств, и иногда дублирующий их функции. Так, при лишении какой-то своей части, животное может какое-то время существовать и ощущать благодаря «следу чувства» (*ψυχὸν πάθος*), ведь природа едина и в животном душа едина, хоть и мыслится как разделенная на части (способности) растительную и чувствующую.¹⁵ Или может передвигаться, хотя и недолго. Но все же полноценно жить разрезанные животные долго не могут, в силу отсутствия органов «сохранения жизни» и неспособности жизненного начала их восстановить, как в некоторых растениях.

¹⁵ В трактате «О частях животных» (*De part. an.* 665b) Аристотель отмечал, что «начало необходимо должно быть единым, ибо где окажется возможным, одно начало лучше многих» (Карпов 1937, 101).

В следующей главе Аристотель обсуждает, можно ли говорить, что место питающей души в середине по отношению и к семени. Оказывается, да, ведь семечко тоже можно различить на части, две доли, и между ними в середине формируются стебель и корень, отсюда начинается их развитие. Середина растения аналогична сердцу для животных, имеющих кровеносную систему. В отношении них Аристотель еще раньше, в трактате «О частях животных», утверждал, что сердце у них формируется первым.¹⁶

Итак, полагает в середине и питающее, и растительное, и чувствующее начало (у кого оно есть от природы). Середина – наилучшее место для управления (469b). В духе этих идей, намеченных в сочинении «О частях животных», на которое он сам и ссылается, он переходит к следующему ключевому моменту рассуждения этого трактата. Он утверждает, что все части животных и все тело их имеют «врожденная природная теплота», отчего живое является теплым, а мертвое наоборот, холодным. Данный шаг в рассуждении можно считать подготовленным замечаниями, сделанными ранее в трактате «О частях животных», где было отмечено, что неверно располагать центр восприятия и общего чувства в голове, поскольку голова – место очень холодное, место же сердца – наоборот».¹⁷

Жизнь как «врожденная природная теплота»

Итак, если в трактате «О долготе и краткости жизни» Аристотель ограничился указанием на два основных качества жизни – горячее и влажное, но теперь материей жизни полагается более сложная субстанция – врожденная внутренняя теплота (σύμφυτον θερμότητα φυσικήν). Начало ее находится в сердце либо в середине, аналогичной сердцу. Поэтому при охлаждении прочих частей живой организм может сохраняться и выживать до тех пор, пока в нем сохраняется жизненное теплое начало, но при его разрушении неминуемо происходит «то, что называется смертью», т. е. прекращение жизнедеятельности и разрушение частей тела.

Термин «врожденная природная теплота» (σύμφυτον φυσική θερμότης) появляется в трактате «О юности и старости, жизни и смерти» единственный раз (*De juv.* 469b8). Однако не трудно обнаружить, что Аристотель исполь-

¹⁶ *De part. an.* 665b сл.: «когда только что начинают образовываться животные с кровью, будучи еще совершенно малыми, у них становятся заметными сердце и печень» (Карпов 1937, 100); «возникши первым из всех частей, сердце сейчас же начинает содержать кровь», «движения всяких ощущений начинаются в сердце и в нем заканчиваются», «сердце является природным началом для животных с кровью» (Карпов 1937, 102).

¹⁷ *Arist. De part. an.* 665b29–31 (Louis 1956), Карпов 1937, 101.

зует синонимичные выражения в этом и других сочинениях, поэтому, строго говоря, уникальной эту терминологию счесть нельзя. Так, четыре строки спустя ту же теплую сущность Аристотель именуется «природное тепло» (φυσικὸν θερμόν – 469b12). Поскольку данные термины весьма редки и используются для изложения весьма специального учения, всякое их появление представляет большой интерес. В этом отношении значение и определенную новизну трактата «О юности и старости, жизни и смерти» трудно переоценить.

Дело в том, что аналогичное учение имеется в трактате «О возникновении животных», где в том же значении использован термин «внутренняя теплота» (οἰκεία θερμότης). В трактате «О юности и старости, жизни и смерти» сказано, что благодаря природному теплу происходит усвоение и переваривание пищи (469b12), в особенности же «пищи главнейшей» (для высших животных «последняя пища» – это кровь, питающая внутренние части тела). В трактате «О возникновении животных» имеется аналогичное утверждение: «Нужно понимать, что пищу, поступающую в каждую часть тела, переваривает (πέττει) заключенная в ней внутренняя теплота (οἰκεία θερμότης), а если она переварить не может, то погибает, и тогда возникает увечье или болезнь. Подробнее об этой причине мы скажем позднее в сочинении о росте и питании (ἐν τοῖς περὶ ἀξήσεως καὶ τροφῆς)» (*De gen. an.* 784a34–b1).

В трактате «О движении животных» встречается термин «врожденная пневма» (πνεῦμα σύμφυτον), по поводу которой Аристотель говорит, что все животные сохраняют врожденную пневму, а место ее полагается все там же – в сердце или в его аналоге (*De motu* 703a10–18).¹⁸ При этом он ссылается на другие свои сочинения, где об этом уже было сказано. Какие тексты имеются в виду, сказать затруднительно, но термин «пневма» нередко используется в трех работах: «Метеорологика» (здесь встречается также и οἰκεία θερμότης), «История животных» и псевдоаристотелевские «Проблемы» (быть может, они содержат следы не дошедших до нас трудов Аристотеля).

Как мы помним, Аристотель собирался написать трактат «О возникновении животных» после трактата «О движении животных», и, как можно предположить на основании *argumentum ex silentio*, наш трактат «О юности и старости, жизни и смерти» тоже появился позже, чем трактат «О движении животных». Тогда выстраивается ряд синонимичных терминов: πνεῦμα

¹⁸ В русском переводе трактата «О движении» термин πνεῦμα σύμφυτον передан как «врожденный дух» и «жизненный дух» (Афонасин 2016, 750; 751). Как представляется, перевод πνεῦμα как «дух» вносит в аристотелевский текст посторонние коннотации.

σύμφυτον – οἰκεία θερμότης – σύμφυτον φυσικῆ θερμότης (φυσικὸν θερμόν) в соответствии с хронологией произведений, в которых они встречаются в релевантных контекстах. Здесь можно отметить переход от «пневмы» к «теплоте» и поиск подходящего эпитета (σύμφυτον, οἰκεία). «Внутреннему теплу» противоположно «тепло внешнее», тепло окружающей среды (ἐν τῷ περιέχοντι θερμότης – *De gen. an.* 784b6), а для него причина и начало – Солнце. Источником врожденной теплоты является растительная душа. Видимо, поэтому не слишком частый у Аристотеля термин σύμφυτον оказался востребован в контексте биологических сочинений (встречается также в «О сне и бодрствовании» и «Проблемах»), ведь он несет в себе смысл непрерывности, цикличности порождения жизни в природе.

Наконец, в трактате «О возникновении животных», созданном приблизительно в тот же период, что и «О юности и старости, жизни и смерти», активно используется термин «душевная теплота» (θερμότης ψυχική), и по отношению к воздушной пневме «душевная теплота» выступает как более активное, движущее начало: «Животные и растения возникают в земле и влажной среде, потому что в земле присутствует вода, а в воде – пневма, и во всем этом – теплота души, так что в известном смысле все полно душою» (*De gen. an.* 762a20). Термин «душевная теплота» оказывается ключом к пониманию трансформации нашего терминологического ряда (врожденная пневма – внутренняя теплота – врожденная природная теплота), ведь сказать «душевная теплота» – это значит сказать: теплота, причиной которой является душа, но сказать «внутренняя теплота» – значит сказать то же самое, поскольку только душа является внутренним движущим началом для живых существ, а теплота свидетельствует о ее присутствии в теле. Что касается «врожденной природной теплоты», то это выражение также в итоге не означает ничего другого, кроме тепла, причиной которого является душа. Однако эпитет «врожденная» наилучшим образом подчеркивает, что мы говорим об аристотелевском понятии души как энтелехии, формирующей живое тело и никогда не отделимой от него.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Афонасин, Е. В., пер. (2016) «Аристотель. О движении животных. Предисловие, перевод, примечания», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 10.2, 733–753.
- Карпов, В. П., пер. (1937) Аристотель. О частях животных. Перевод с греческого, вступительная статья и примечания. Москва: Госиздатбиолит.
- Месяц, С. В. (2005) «Трактат Аристотеля *О памяти и припоминании*», *Космос и душа. Учения о Вселенной и человеке в античности и в средние века*. Под ред. П. П. Гайдено, В. В. Петрова. Москва: Прогресс, 391–406.

- Месяц С. В., пер. (2005) «Аристотель. О памяти и припоминании», *Космос и душа. Учения о Вселенной и человеке в античности и в средние века*. Москва: Прогресс, 407–419.
- Солопова, М. А., пер. (2016) «Аристотель. О долготе и краткости жизни», *Вопросы философии* 12, 169–173.
- Bekker, I. (1831) *Aristotelis Opera*. Edidit Academia Regia Borussica. Graece ex recognitione I. Bekkeri. Berlin.
- Düring, I. (1957) *Aristotle in the Ancient biographical tradition*. Göteborg.
- Hett, W.S. (1957, 2000) Aristotle. *On the Soul. Parva naturalia. On Breath*. With an English Transl. by W. S. Hett. Rev. ed. Loeb Classical Library. Cambridge (MA), London: Harvard University Press.
- Jaeger, W. (1913) Aristoteles. “De incessu animalium”, *Aristotelis De animalium motione et de animalium incessu. Ps.-Aristotelis de spiritu libellus*. Ed. W. Jaeger. Leipzig: Teubner.
- King, R. A. H. (2001) *Aristotle on Life and Death*. London: Duckworth.
- Louis, P. (1956) Aristoteles. “De partibus animalium” (639a1–697b30), *Aristote. Les parties des animaux*. Ed. P. Louis Paris: Les Belles Lettres, 1–166.
- Ross, W. D. (1955a) Aristotle. “De vita et morte”, *Aristotle, Parva naturalia*. Ed. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 467b10–470b5.
- Ross, W.D. (1955b) Aristotle. “De respiratione”, *Aristotle. Parva naturalia*. Ed. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 470b6–480b30.
- Tricot, J. (1951) *Aristote. Parva naturalia (de Sensu, de Memoria et reminiscencia, de Somno et vigilia, de Insomniis, de Divinatione per somnum, de Longitudine et brevitate vitae, de Juventute et senectute, de Respiratione, de Vita et morte), suivis du traité pseudo-aristotélicien de Spiritu*. Traduction nouvelle et notes par J. Tricot. Paris, Vrin.
- Wendland, P. (1903) *Michaelis Ephesii In parva naturalia commentaria, Michaelis Ephesii In parva naturalia commentaria*. Ed. P. Wendland. Commentaria in Aristotelem Graeca 22.1. Berlin: Reimer, 1–149.
- Wendland, P. (1903) *Themistii (Sophoniae) in Parva naturalia commentarium*. Ed. P. Wendland. Commentaria in Aristotelem Graeca 5.6. Berlin: Reimer, 1–44.

REFERENCES (TRANSLITERATED)

- Afonasin, E. V., per. (2016) «Aristotel'. O dvizhenii zhivotnyh», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 10.2, 733–753.
- Karpov, V. P., per. (1937) *Aristotel'. O chastjah zhivotnyh*. Moskva: Gosizdatbiolit.
- Mesyats, S. V. (2005) «Traktat Aristotelja O pamjati i pripominanii», *Kosmos i dusha. Uchenija o Vselennoj i cheloveke v antichnosti i v srednie veka*. Pod red. P. P. Gajdenko, V. V. Petrova. Moskva: Progress, 391–406.
- Mesyats S. V., per. (2005) «Aristotel'. O pamjati i pripominanii», *Kosmos i dusha. Uchenija o Vselennoj i cheloveke v antichnosti i v srednie veka*. Moskva: Progress, 407–419.
- Solopova, M. A., per. (2016) «Aristotel'. O dolgote i kratkosti zhizni», *Voprosy filosofii* 12, 169–173.

ТРАКТАТ «О ПНЕВМЕ» (DE SPIRITU) АРИСТОТЕЛЕВСКОГО КОРПУСА

Е. В. АФОНАСИН

Томский государственный университет
Новосибирский государственный университет
afonasin@post.nsu.ru

EUGENE AFONASIN

Tomsk State University,
Novosibirsk State University, Russia

CORPUS ARISTOTELICUM. DE SPIRITU:

AN INTRODUCTION, A TRANSLATION FROM THE GREEK INTO RUSSIAN AND NOTES

ABSTRACT. The Peripatetic treatise *Peri pneumatos* has recently received a great deal of scholarly attention. Some authors, predominantly A. Bos and R. Ferwerda (2008), try to prove that the treatise is a genuine work of Aristotle and all the theories advanced in the text can be ultimately explained by references to this or that Aristotelian doctrine. Quite on the contrary, P. Gregoric, O. Lewis and M. Kuhar (2015) are firmly convinced that the treatise contains some physiological ideas introduced after Aristotle and are inclined to support the traditional dating of the treatise to the time after Praxagoras of Cos (c. 300 BCE). Largely in agreement with the latter proposition, in the present study I tentatively place this earliest and unique witness of the discussions on the source of growth and nourishment of the so-called connate *pneuma* in the context of the Peripatetic tradition of the Early Hellenistic period. The treatise is translated into the Russian for the first time.

KEYWORDS: the school of Aristotle, pneuma, vital spirit, Empedocles, physiology, breath.

* Статья написана при поддержке программы повышения конкурентоспособности Томского государственного университета.

Предисловие переводчика

«Во многих случаях пневма используется в живом организме в качестве инструмента. Подобно тому, как разные инструменты необходимы в ремеслах, например, молот и наковальня в кузнице, так же и пневма нужна в вещах, создаваемых природой» (Аристотель, *О рождении животных* 789b8–12).

Чем питается душа? На этот вопрос пытается ответить неизвестный автор небольшого трактата περὶ πνεύματος, входящего в Аристотелевский корпус. О «внутренней пневме» (πνεύμα σύμφυτον) упоминает и Аристотель, связывая ее с «внутренним теплом». Она присутствует уже в семени и отвечает за его продуктивность (Аристотель, *О рождении животных* 736b30 сл.), а в трактате *О движении животных* Аристотель говорит, что внутренняя пневма присуща всем живым существам и в душевном начале выполняет ту же роль, что и точка опоры в сочленении, то есть позволяет двинуться вперед (703a10 сл.). Здесь же он отмечает, что в подходящем месте уже имел случай объяснить, каким образом пополняется запас внутренней пневмы в организме и что обеспечивает ее рост. Ничего подобного среди аутентичных сочинений Аристотеля не сохранилось, и автор нашего трактата должно быть предпринял попытку если не ответить на поставленный вопрос, то по крайней мере рассмотреть существующие по его поводу мнения.

Приток пневмы в организм связан с дыханием. То есть она или содержится в воздухе, или посредством какого-то внутреннего процесса, схожего с пищеварением, получается из воздуха. Она телесна, плотнее воздуха и более влажная. Распространяется пневма по «артериям». Как в точности это происходит, древнему автору не понятно, и существующие теории его также не удовлетворяют. Не имея возможности дать точный ответ, он формулирует целую серию вопросов, которые нужно решить для того, чтобы приблизиться к пониманию природы этого загадочного вещества. Метод типичен для многих трактатов Аристотелевского корпуса, хотя и не самого Аристотеля, который обычно знает правильный ответ. Наш текст более похож на медицинские разделы *Проблем* Аристотелевского корпуса или, например, на сочинение *О первых началах* Теофраста, также представляющее собой список апорий, связанных с определенной проблемой.

К сожалению, автор нашего трактата посвящает этой интригующей теме лишь первые две главы, углубляясь затем в обсуждения разных вопросов, связанных с дыханием живых организмов. Текст весьма конспективен. Многие темы лишь намечаются. И все же, неизвестному автору удастся сказать достаточно много для того, чтобы заинтересовать читателя.

Каково происхождение трактата и кто мог быть его автором? Мнения исследователей по этому поводу расходятся. Сотню лет назад Вернер Йегер (Jaeger 1913, 62 sq.) однозначно определил трактат как поздний и отвел ему весьма второстепенную роль. Напротив, в недавней работе Абрахам Бос и Рэй Ферверда (Bos, Ferwerda 2008) приводят множество доводов в пользу аутентичности если не самого дошедшего до нас текста, то по крайней мере его содержания. Эта крайняя позиция вызвала резкую критику Орли Льюис и Павла Грегориша (Lewis, Gregoric 2015a–b и др.), которые считают, что трактат все же следует датировать временем после Аристотеля, хотя и не высказываются о нем столь же пренебрежительно, как это делали более ранние исследователи.

Итак, познакомимся с нашим текстом поближе. Перевод основан на издании Розелли (Roselli 1992) с учетом комментариев других авторов, прежде всего Боса и Ферверды (Bos, Ferwerda 2008).

БИБЛИОГРАФИЯ

- Афонасин, Е. В. (2009) «Диоген из Аполлонии. Фрагменты и свидетельства», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 3,2, 559–611.
- Афонасин, Е. В. (2013) «Порфирий об одушевлении эмбриона», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 7,1, 176–238.
- Афонасин, Е. В. (2017) «Два трактата Аристотеля о движении животных», М. С. Петрова, ред. *Аристотель. Идеи и интерпретации*. Москва: Аквилон, 53–92.
- Афонасин, Е. В., Афонасина, А. С. (2015) «Герофил о пульсе», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 9,1, 93–104.
- Афонасин, Е. В., Афонасина, А. С. (2017) *ΙΑΤΡΙΚΗ ΤΕΧΝΗ. Очерки истории античной медицины*. Санкт-Петербург: Изд-во РХГА.
- Афонасина, А. С. (2015) «Эмпедокл о дыхании», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 9,2, 353–362.
- Месяц, С. В. (2015) «Аристотель и его трактат *Об ощущении и ощущаемом*», В. Г. Вдовина, ред. *Мера вещей*. Москва: Аквилон, 517–581.
- Петров, В. В. (2017) «Учение Аристотеля о росте и растущем и идентичность тела индивида», М. С. Петрова, ред. *Аристотель. Идеи и интерпретации*. Москва: Аквилон, 245–280.
- Bos, A. P.; Ferwerda, R. (2008) *Aristotle on the Life-Bearing Spirit (“De Spiritu”): A Discussion with Plato and His Predecessors on Pneuma as the Instrumental Body of the Soul*. Leiden: Brill.
- Dudley, J. (2017) “Aristotle’s three teleologies,” Petroff, V. V., ed. *The Legacies of Aristotle as Constitutive Element of European Rationality*. The Proceedings of the Moscow International Conference on Aristotle, October 17–19, 2016. Moscow: Aquillo Press, 175–186.

- Gregoric, P.; Kuhar, M. (2014) "Aristotle's Physiology of Animal Motion: On Neura and Muscles," *Apeiron* 46, 94–115.
- Harris, C. R. S. (1973) *The Heart and the Vascular System in Ancient Greek Medicine: From Alcmaeon to Galen*. Oxford.
- Jaeger, W. (1913) "Das Pneuma im Lykeion," *Hermes* 48, 29–74.
- Lewis, O. (2017) *Praxagoras of Cos on Arteries, Pulse and Pneuma*. Leiden: Brill.
- Lewis, O.; Gregoric, P. (2015a) "The context of *De spiritu*," *Early Science and Medicine* 20, 125–149.
- Lewis, O.; Gregoric, P. (2015b) "Pseudo-Aristotelian *De spiritu*: a new case against authenticity," *Classical Philology* 110, 159–167.
- Lewis, O.; Gregoric, P.; Kuhar, M. (2015) "The substance of *De spiritu*," *Early Science and Medicine* 20, 101–124.
- MacFarlane, P. J. (2007) *A Philosophical Commentary on Aristotle's "De Spiritu"*. Ph.D. diss., Duquesne University. Pittsburgh.
- Roselli, A., ed. (1992) *Ps.-Aristotele, "De spiritu"*. Pisa.
- von Staden, H. (1989) *Herophilus: The Art of Medicine in Early Alexandria*. Cambridge.
- Wellmann, Max (1895) "Aristogenes," *RE* 2.1. Stuttgart, col. 932–33.

REFERENCES (TRANSLITERATED)

- Afonasin, E. V. (2009) «Diogen iz Apollonii. Fragmenty i svidetel'stva», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 3.2, 559–611.
- Afonasin, E. V. (2017) «Dva traktata Aristotelja o dvizhenii zhivotnyh», M. S. Petrova, red. *Aristotel'. Idei i interpretacii*. Moskva: Akvilon, 53–92.
- Afonasin, E. V., Afonasina, A. S. (2015) "Herophilus on pulse," *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 9.1, 93–104 (in Russian).
- Afonasin, E. V., Afonasina, A. S. (2017) *ΙΑΤΡΙΚΗ ΤΕΧΝΗ. Ocherki istorii antichnoj mediciny*. Sankt-Peterburg.
- Afonasina, A. S. (2015) "Empedocles on breathing," *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 9.2, 353–362 (in Russian).
- Mesjac, S. V. (2015) «Aristotel' i ego traktat Ob oshhushhenii i oshhushhaemom», V. G. Vdovina, red. *Mera veshhej*. Moskva: Akvilon, 517–581.
- Petrov, V. V. (2017) «Uchenie Aristotelja o roste i rastushhem i identichnost' tela individa», M. S. Petrova, red. *Aristotel'. Idei i interpretacii*. Moskva: Akvilon, 245–280.
- Afonasin, E. V. (2013) "Porphyry, To Gaurus, On how embryos are ensouled," *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 7.1, 176–238 (in Russian).

АРИСТОТЕЛЕВСКИЙ КОРПУС О ПНЕВМЕ (ΠΕΡΙ ΠΝΕΥΜΑΤΟΣ)

I

481a Чем обусловлено постоянство внутренней пневмы (τοῦ ἐμφύτου πνεύματος),¹ и что обеспечивает ее рост? Ведь мы наблюдаем ее количественное увеличение и усиление в зависимости от возраста и состояния тела. Означает ли это, что ее количество увеличивается, как и в случае с другими веществами, благодаря некоторого рода прибавлению?² Прибавляется же в живых организмах питание. Так что нам следует рассмотреть каково оно и откуда происходит в данном случае.

Питание обеспечивается двумя способами: при посредстве дыхания и в процессе пищеварения, которому подвержена всякая поступающая в организм пища, что характерно и для других частей тела. И из этих двух первый способ по-видимому также представляет собой своего рода питание (διὰ τῆς τροφῆς). Ведь тело питается телом, а пневма телесной природы.

10 Каков же способ (питания)? Ясно, что путем извлечения питания из вен (ἐκ τῆς φλεβός) и переваривания; ведь кровь – это окончательное питание, общее для всех.³ Как кровь принимает пищу в свой со-

¹ «Внутренняя» или «врожденная» субстанция, «пневма», которая далее называется «первичной движущей силой» (481b17 и 485a7), согласно Аристотелю, присутствует уже в семени и призвана обеспечивать самые разнообразные функции организма, такие как чувственное восприятие, мышление и общий физический тонус (*О рождении животных* 736b30 сл.). В трактате *О движении животных* Аристотель говорит, что врожденная или, в данном случае, «со-рожденная» пневма (πνεῦμα σύμφυτον) присуща всем живым существам, через нее они проявляют силу и в душевном начале она выполняет ту же роль, что и точка опоры в сочленении (703a10 сл.). Естественно предположить, что в живом существе эта пневма должна каким-то образом пополняться и, по мере роста организма, ее количество должно также за счет чего-то увеличиваться. Автор трактата намеревается ответить на эти вопросы.

² Аристотелевское учение о росте и соответствующую литературу см., например, в недавней работе В. В. Петрова (2017).

³ См. Аристотель, *О рождении животных* 766a33 сл. и др.

суд (εἰς τὸ ἀγγεῖον) [...] так и в то, что охвачено им (εἰς τὸ περιεχόμενον), то есть в жизненное тепло (τὸ θερμόν).⁴

Воздух поставляет пищу и производит действие (τὴν ἐνέργειαν ποιῶν), благодаря же приложению к ней пищеварительной способности (τὴν τε πεπτικὴν) обеспечивается рост и питание организма.

В этом, похоже, нет ничего несообразного, в отличие от предположения, что то, что должно быть первым (τὸ πρῶτον), само создается благодаря пище. Ведь все, что связано с душой, должно быть чище, если, конечно, не считать, что сама душа формируется позже из разделяющегося (διακρινόμενον) благодаря естественному процессу семени.⁵

⁴ Предложение содержит лагуну. Пища, поступающая в организм, переваривается и, превратившись в кровь, распространяется по живому существу посредством кровеносных сосудов. По-видимому, автор считает, что воздух, поступающий в организм в результате дыхания, аналогичным образом «переваривается» и обеспечивает пополнение в нем «жизненного тепла» (должно быть, субстанции, идентичной с «внутренней пневмой»). О пополнении «жизненного тепла» за счет вдыхаемого воздуха Аристотель упоминает и в трактате *О дыхании* [так обычно называют главы 7–27 трактата *О юности, старости, жизни, смерти и дыхании*, входящего в состав *Parva naturalia*] (473a10). Здесь эту «ошибочную» теорию Аристотель противопоставляет своей, согласно которой «жизненное тепло» создается только за счет обычной пищи, тогда как дыхание нужно исключительно для охлаждения организма. Следует также отметить, что здесь и далее автор нашего трактата различает вены (кровеносные сосуды) и артерии (сосуды, содержащие пневму), в отличие от Аристотеля, который термин «артерии» использовал только для дыхательных путей. В целом наш автор говорит о трех системах в организме: «нервах», артериях и венах. Кровь содержат только эти последние. Артерии заполнены пневмой и, в какой-то мере, жидкостью. Основная артерия (аорта) разветвляется на малые артерии, идущие вдоль ребер (483b28 сл.), которые, в свою очередь, разветвляются на совсем маленькие артерии, заметные на коже, а также специальный канал для вывода семени. Однако кроме того, наш автор постулирует некий боковой канал, ведущий в живот и обратно (483a18), который должно быть предназначен для прохода воздуха в желудок и кишечник. Эта теория, при всей ее ошибочности, уникальна. Артерии связаны с сердцем. Вены предназначены для распространения пищи по организму. Венозная система начинается с большой вены (*vena cava*), через которую кровь поступает в разветвленную кровеносную систему, которая, странным образом, не связана с сердцем (возможно, автор знает об этом, но не упоминает). Подробнее см. Gregoric, Lewis, Kuhar 2015, 105 ff. В целом о сердечно-сосудистой системе в античной медицине см. Harris 1973.

⁵ «Внутренняя пневма» присутствует, согласно Аристотелю, уже в семени, поэтому она растет благодаря питанию, но ни в коем случае не возникает из него.

20 Но ведь всякое питание содержит неперева́ренные остатки (περίττωμα). Каким же способом они удаляются в этом случае? Неразумно считать, что посредством выдоха. Ведь он следует немедленно за вдохом.⁶ Значит, остается лишь одна возможность – через поры в артерии (διὰ τῶν τῆς ἀρτηρίας πόρων).⁷ Выделяемые остатки должны быть тоньше или грубее; и в обоих случаях мы столкнемся с затруднениями, как только предположим, что пневма чище всех веществ. Если же она грубее, то нам придется предположить существование

Кроме того, предположение о том, что внутренняя пневма пополняется за счет вдыхаемого воздуха, породит затруднение в случае не дышащих живых организмов и растений. Как они пополняют свою внутреннюю пневму? В качестве альтернативы автор трактата упоминает распространенную теорию о том, что душа входит в живой организм в момент рождения с первым вздохом. Так думали, как известно, некоторые ранние философы, Платон и стоики. Бос и Ферверда считают, что в данном месте критикуется Эмпедокл (Bos, Ferwerda 2008, 64–65). Интересное обсуждение этой проблемы можно найти в небольшом трактате Порфирия, *Об одушевлении эмбриона* (пер. см. Афонасин 2013).

⁶ Ср. *О дыхании* 473a10, где Аристотель также отмечает, что пища и неиспользованные остатки в организме обычно не проходят через один и тот же канал, поэтому идея о том, что тепло в организме генерируется дыханием, вызывает затруднение, так как выдох следует немедленно за вдохом.

⁷ Или какие-то проходы в трахее. Аристотель использует термин «артерия» только в смысле воздуховода. Автор нашего текста, как это станет видно в дальнейшем, еще не различает венозную и артериальную кровяные системы, однако наблюдает «артерии» во всем организме, за пределами дыхательных путей в собственном смысле этого слова. По венам течет кровь, по артериям – пневма, смешанная, если верить дальнейшему (483b22), с влагой. То есть речь идет о двух системах сосудов, которые должны каким-то образом взаимодействовать друг с другом. Кроме того, как будет видно ниже, третью систему сосудов образуют «нервы», причем этим термином называются как нервы в собственном смысле слова, так и связки. Примечательно, что аналогичную схему Аристотель приписывает Эмпедоклу, который, по его сообщению, думает, что процесс дыхания напоминает собой действие полый трубки (клепсидры): некоторые кровеносные сосуды имеют очень маленькие проходы («поры»), ведущие вовне; через них внешний воздух втягивается в сосуд движущейся вниз кровью и, напротив, уже поглощенный, выталкивается наружу кровяным потоком, движущимся вверх. Так происходит вдох и выдох (см. Аристотель, *О дыхании* 473b1 сл. = Эмпедокл, фр. В 100 DK). Возможно, в данном месте имеется в виду процесс подобного рода. Обсуждение этого сложного места см. в статье А. С. Афонасиной (2015). Там же см. ссылки на соответствующую литературу.

пор большего размера.⁸

- 25 Допущение, что мы принимаем и выделяем пищу через одни и те же проходы также выглядит странным и неразумным. Таковы затруднения, вызываемые предположением о том, что внутренняя пневма растет и поддерживается благодаря питанию.

II

- 30 Если, вместе с Архигеном, предположить, что прибавление пневмы происходит благодаря дыханию (ведь он думает, что дыхание – это также питание и что воздух переваривается в легких, распределяется по сосудам, а излишки выводятся наружу), то это породит новые проблемы.⁹

481b1 Если вдыхаемый воздух переваривается, то за счет чего это происходит? Скорее всего, посредством его же самого, как и в случае с другими питательными веществами. Но разве это возможно, если этот воздух ничем не отличается от вдыхаемого извне? Так что за переваривание должно отвечать внутреннее тепло.¹⁰

- 5 Естественно также предположить, что это вещество должно быть плотнее воздуха, так как смешивается с влагой, находящейся в сосудах, и со всевозможными твердыми частицами; так что процесс переваривания делает его более телоподобным (τὸ σωματῶδες).¹¹ Что же касается остатков, то считать их более легкими еще менее правдоподобно.¹²

⁸ Это обстоятельство Аристотель также отмечает в связи с Эмпедоклом, который думает, что поры должны быть очень маленькими, мельче, нежели любые твердые частицы (Аристотель, *О дыхании* 473b3). Аналогичный процесс на примере мельчайших частиц огня описывает и Платон в *Тимее* (78a).

⁹ Вышеописанную теорию автор трактата приписывает Архигену. Однако кто это? В *Аристотелевском корпусе* это имя упоминается лишь однажды. Известно о четырех Архигенах (Wellmann 1895), и лишь один из них, живший во времена македонского царя Антигона Гоната (276–239 до н. э.), был врачом. Бос и Ферверда, которые стремятся доказать если не аутентичность нашего трактата, то по крайней мере его близость к Аристотелю, отмечают, что подобная идентификация (которую почему-то безоговорочно принимают многие авторы) по меньшей мере спорна, так как контекст скорее указывает на полемику перипатетиков с досократиками и Платоном, нежели на эллинистическую медицину (Bos, Ferwerda 2008, 71 ff.).

¹⁰ Именно эту теорию критикует Аристотель в вышеупомянутом месте трактата *О дыхании* 473a2 сл.

¹¹ Ср. далее, 483b22.

¹² Проблема, очевидно, в том, что если остатки, которые обычно плотнее переваренной пищи, способны проникать через «поры», то через них тем более про-

Невероятна и скорость переваривания. Ведь выдох следует немедленно за вдохом. Что может обеспечить столь быстрый метаболизм и усвоение (μεταβάλλον καὶ ἀλλοιοῦν)? Каждый согласится, что это должно быть внутреннее тепло. Это предположение подтверждается и опытным путем, так как выдыхаемый воздух теплый.¹³

Но если то, что подлежит перевариванию, находится в легких и в трахее (ἐν τῷ πνεύμονι καὶ τῇ ἀρτηρίᾳ), то сила внутреннего тепла также прилагается к ним. Однако они этого не говорят, настаивая на том, что пища согревается благодаря движению воздуха.¹⁴

15 Если бы она (пневма) втягивала пищу из чего-то еще или получала ее от какого-то иного движущего начала, то это было бы еще удивительнее. Ведь в этом случае первым двигателем оказалась бы не она. Далее, дыхание распространяется лишь по легким, как они сами говорят, однако проникает по всему организму. И если оно распро-
20 страняется вниз и во все остальные части тела, то что обеспечивает столь быстрое пищеварение? Это еще удивительнее и порождает еще больше проблем. Ведь легкие не могут сразу же передавать еще не переварившийся воздух в нижние части тела. Но это, как представляется, было бы необходимо, если бы переваривание происходило в легких и если бы нижняя часть тела также участвовала в процессе дыхания, что привело бы к еще большей и еще более
25 парадоксальной ситуации, именно, предположению, что переваривание осуществляется в протоках (διόδῳ) и от одного соприкосновения (θίξει).¹⁵

И это неразумно и еще менее приемлемо, так как один и тот же проход (πόρος) будет использоваться и для пищи и для остатков. Ну а
482a1 если она перемещается благодаря другому внутреннему органу, то

никнет и более тонкая переваренная пища. То есть артерии окажутся «дырявыми» и в них ничего не задержится. Поэтому остатки должны выводиться каким-то иным путем.

¹³ С другой стороны, как отмечает Аристотель в *О дыхании* 472b33, вдыхаемый воздух холодный, поэтому он не может быть источником внутреннего тепла. Критикуемая теория развивается Платоном в *Тимее* 78с–е.

¹⁴ В данном случае имеется в виду именно воздуховод. Отметим, что автор трактата критикует всех приверженцев такой теории («их»), а не только «Архигена». Должно быть, сомнения высказываются по поводу теории, согласно которой разогрев воздуха происходит благодаря механическому движению легких.

¹⁵ В трактате *О дыхании* 480b3 Аристотель говорит, что вдыхаемый воздух нагревается благодаря контакту с теплым телом.

возникнет то же самое возражение, если, конечно, не предположить, что не всякая пища образует остатки и не во всех живых организмах, совсем как у растений,¹⁶ ведь они отнюдь не обнаруживаются во всех частях тела, разве что только в том смысле, что формируют эту часть тела как целое.¹⁷

5 Сосуды увеличиваются так же, как и другие части тела, расширяясь и удлиняясь, так что увеличивается количество воздуха, втекающего в них и вытекающего через них наружу. Но содержится ли в них что-либо, вот вопрос, на который необходимо ответить, каков этот естественный воздух и как он увеличивается здоровым образом – именно это должно в результате проясниться.

10 Как внутренняя пневма подпитывается и увеличивается у животных, которые не дышат?¹⁸ Ведь они не получают питание из чего-то поступающего извне. Если же они подпитывают ее чем-то внутренним (τῶν ἐντὸς), равно как и обычной пищей, то естественно предположить, что так же поступают и все остальные организмы. Ведь одни и те же причины обуславливают схожие следствия и подобным же образом. Можно, правда, предположить, что и в их случае нечто поступает снаружи, ведь воспринимают же они запахи. В таком случае это будет чем-то вроде дыхания.¹⁹

15 Достоверность этой точки зрения может быть проверена на основе этого возражения, а также вопроса о способе их питания (ведь пневма втягивается таким же образом) и охлаждения, в котором они нуждаются, как и все остальные.²⁰

¹⁶ Согласно Аристотелю, питание, которое растения получают из земли, уже подготовлено для их употребления, как если бы вся земля была для них общим желудком (*О частях животных* 650a20 сл.).

¹⁷ Возможно, как в растительном мире, все растение поглощается землей и в конечном итоге становится общим кормом для молодой поросли.

¹⁸ См. *О дыхании* 471a20 сл., где Аристотель говорит о животных без легких (насекомых) и рыбах (которые, по его мнению, также не дышат).

¹⁹ См. *О душе* 419a35 и 421b25 сл., где Аристотель пишет, что некоторые живые организмы способны воспринимать запахи, независимо от их способности дышать, однако дышащие животные обоняют лишь вдыхая воздух. Ср. *Об ощущении и ощущаемом* 443a3, о рыбах и панцирных животных, которые способны обонять в воде, хотя там нет воздуха (в этом случае запах обеспечивает присутствующая в воде и пахнущая «сухая природа»). См. Месяц 2015, 570 сл.

²⁰ См., например, *О дыхании* 474b31 сл., где Аристотель высказывает предположение, что не дышащие насекомые охлаждаются благодаря мембране, разделяю-

Если же последнее происходит через их грудобрюшную преграду (*διὰ τοῦ ὑποζώματος*), то ясно, что и воздух должен поступать в них тем же путем. Тогда это будет чем-то вроде дыхания. Но что именно его
20 втягивает внутрь и по какой причине, остается неопределенным; а если ничто не втягивает, то за счет чего он поступает? Разве что сам по себе (*αὐτομάτως*). Этот вопрос должен быть рассмотрен отдельно.

Как внутренняя пневма подпитывается и растет у водных существ? Ведь сами они не дышат, и в воде, как и мы признаем, нет воздуха. Остается последняя возможность: внутренняя пневма подпитывается и растет у них за счет обычной пищи. Следовательно, либо способ этот у разных существ отличается, либо животные, вдыхающие воз-
25 дух, подпитывают и увеличивают свою внутреннюю пневму также за счет обычной пищи. Итак, выбор необходимо сделать из этих трех теорий.²¹ Сказанного о росте и подпитке пневмы достаточно.

III

Что касается дыхания, то некоторые не говорят о том, ради чего оно,
30 но лишь каким образом происходит.²² Таковы Эмпедокл и Демокрит. Другие не обсуждают даже того, как оно происходит, полагая, что это очевидно. Надлежит также прояснить, существует ли дыхание ради охлаждения? Ведь если жизненное тепло находится вверху, то низ не нуждается в охлаждении. Однако внутренняя пневма присутствует во всем организме, а начало для нее – легкие.²³ Затем, как они

щей их напополам. Эта мембрана приводится в движение внутренней пневмой, и именно она издает слышимый нами жужжащий звук.

²¹ То есть решить, поддерживается ли запас внутренней пневмы в организме благодаря дыханию, обычной пище или же одним из этих двух способов в зависимости от вида живого организма. Наш автор считает, что, прежде чем сделать выбор, необходимо дополнительное исследование вопроса.

²² Обычное для Аристотеля и перипатетиков противопоставление теории о целевой причине ранним «натурфилософским» воззрениям. Ср., например, *О дыхании* 473a15, где говорится, что Эмпедокл описал процесс дыхания, не объяснив его цель. О Демокрите см. там же ранее, 470b27 сл. и 471b30 сл. Далее в крайне конспективной форме автор трактата ставит ряд вопросов, на которые необходимо найти ответ и тем самым доказать, что внутренняя пневма присутствует в организме независимо от дыхания и, следовательно, не является «переваренным» воздухом.

²³ Аристотель бы сказал, что центром, откуда начинает свое распространение внутренняя пневма, является сердце. Легкие же нужны лишь для того, чтобы охладить слишком жаркую верхнюю часть животных, которые дышат воздухом. Напротив, более прохладные животные, такие как лягушки и черепахи, в подобном интенсивном охлаждении не нуждаются (*О дыхании* 470b23–26).

35 думают, вдыхаемое распределяется по всему организму благодаря непрерывности его частей. Остается доказать, что это не так.

Странно думать, что низ не нуждается в движущем начале и питании какого-либо рода. Но если дыхание проникает во все части тела, то оно нужно уже не только лишь ради охлаждения. И невозможно ощутить распространение дыхания по телу, равно как и скорость его распространения. Движение в обратном направлении²⁴ также кажется странным, если представить, что дыхание распространяется по всему телу. Можно, правда, предположить, что от самых удаленных частей тела оно продвигается другим путем, тогда как первичное и центральное движение происходит в области сердца. Но в таком случае действия и силы будут разделены между многими началами.²⁵

Странным выглядит и то, что оно распространяется и на кости, ведь они говорят, что последние получают его из артерий.²⁶ Поэтому, как сказано, нам надлежит рассмотреть дыхание: ради чего оно, для каких частей тела предназначено и каким образом происходит. Кроме того, не похоже, чтобы питание во все части тела приносили артерии; например, таковы сами сосуды и некоторые другие части тела; так же и растения живут и получают пищу. Но детальное изучение этого более подходит для раздела о способах питания.²⁷

IV

Известны три различных движения воздуха в артериях: дыхание, пульсация и третий вид, поставляющий и усваивающий пищу. Следует, поэтому, последовательно разобрать каждый из этих видов, где, как и ради чего они осуществляются.

Из них пульсирующее движение ясно ощущается при прикосновении к любой части тела, тогда как дыхательное движение постижи-

²⁴ Обратное движение «жизненного тепла» Аристотель упоминает в трактате *О сновидениях* 461а6.

²⁵ То есть, по-видимому, дыхание будет по-разному воздействовать на разные органы в различных частях организма.

²⁶ Об этом автор трактата говорит ниже (особ. в шестой главе). Бос и Ферверда (с. 97) в этой связи отмечают интересное разделение костей на «закрывающие в себе больше всего души» (череп и позвоночник) и «самые бездушные» (остальные) в *Тимее* Платона (74е и 77с).

²⁷ Отдельное сочинение о росте и питании Аристотель упоминает несколько раз (*О душе* 416b31, *О сновидениях* 456b6, *О частях животных* 678a16-19, *О рождении животных* 784b2 и др.), однако ничего подобного не сохранилось.

20 мо лишь отчасти благодаря ощущению, а в основном посредством умозаключения. Что же касается того движения, которое обеспечивает поступление пищи и ее усвоение, то о нем мы узнаем почти исключительно на основании умозаключения, базирующегося, впрочем, на некоторых чувственно воспринимаемых признаках, доступных нам привходящим образом.

Ясно, что начало дыхания расположено снаружи, назовем ли мы его душевной силой, самой душой или чем-либо еще, например, неким телесным смешением, которое при их посредстве обеспечивает требуемое втягивание. Питающее движение по-видимому происходит от дыхания, ведь это последнее циклично (*ἀνταποδίδοται*) и, на самом деле, стабильно (*ὁμοία*). Но отвечает ли все тело на равномерное распространение этого движения, и действительно ли не наблюдается различий между отдельными его частями, – это следует рассмотреть.²⁸

Пульсирующее движение – это нечто особенное, отличающееся от двух других движений. В одном отношении пульс кажется случайным, так как, в случае избытка тепла в жидкости, испаряющееся вещество (*τὸ ἐκπνεύματόμεινον*), задерживающееся в сосудах, вызывает пульсацию. Но в другом отношении он присутствует с самого начала и первичен, так как по природе присущ всем первостепенным (*τοῖς πρώτοις*) частям тела. По преимуществу и прежде всего он присутствует в сердце, распространяясь отсюда по всем частям тела. Возможно, в отношении той сущности, которая подлечит всякому живому существу (*τὴν ὑποκειμένην οὐσίαν τοῦ ζώου*), когда она проявляет себя в действительности (*τὴν ἐκ τῆς ἐνεργείας*), он оказывается необходимым следствием (*παρακολουθεῖν*).²⁹

²⁸ Должно быть, еще одна формулировка основной проблемы трактата: где, каким образом и по какой причине происходит в организме рост и пополнение пневмы, и действительно ли этот процесс неразрывно связан с дыханием, как полагают некоторые натурфилософы?

²⁹ То есть пульсация в некотором смысле выглядит как простое следствие «кипения» жидкости в артериях под разогревающим влиянием пневмы. Но, с другой стороны, она есть признак работы сердца и именно благодаря его активности распространяется по другим частям тела. Это аристотелевская точка зрения, которую, впрочем, разделяло большинство античных врачей. Из ранних авторов другой позиции придерживался, как известно, Праксагор с Коса (ок. 300 до н. э.), который думал, что артерии пульсируют сами, обладая особой силой (Гален, *О различиях пульсов* 4.2 и др.). Не исключено, что последнее предложение этого параграфа как раз указывает

Пульс не связан с дыханием, на что указывает следующее наблюдение: дышим ли мы быстро или ровно, тяжело или легко, пульс остается тем же самым и не меняется; и напротив, нерегулярный и усиленный пульс возникает по причине душевных волнений, таких как страх, надежда или смятение.

- 5 Следует, далее, рассмотреть, верно ли то, что пульсация возникает и в артериях и с той же ли ритмичностью и регулярностью? Не похоже, чтобы это было так, по крайней мере в отношении частей тела, существенно удаленных друг от друга.

Кроме того, как уже сказано, пульсация не служит никакой определенной цели. Напротив, дыхание и поглощение пищи (τῆς ἐπαισιωγῆς), совершенно ли они отделены друг от друга или же находятся в тесной связи, происходят с определенной целью (ἔνεκά του φαίνεσθαι) и имеют некий смысл (ἔχει τινὰ λόγον).

Из этих трех движений логичным будет первичными считать пульс и дыхание, так как питание – это всегда употребление чего-то уже существующего. Или это не так? Ведь самостоятельно дышать живое существо начинает лишь после отделения от материнского организма, тогда как снабжение питанием и употребление пищи свойственно эмбриону и в процессе его формирования и после того, как он сформирован (ξυλισταμένον καὶ ξυνεστηκότος). Пульс же возникает с самого начала, как только начинает формироваться сердце, и наблюдается даже у высиживаемых яиц.³⁰ В этом отношении это движение первично, и больше похоже на самостоятельное действие, нежели на результат задержки пневмы в сосуде (οὐκ ἐναπολήψει πνεύματος), если конечно, эта последняя не вносит вклад в это действие.³¹

на это мнение. Подробнее об античном учении о пульсе в целом и теории Праксагора в частности, см. Афонасин, Афонасина 2015 и 2017, 97–98, Gregoric, Lewis 2015, 135–138, Lewis 2017, *passim*.

³⁰ См. *О рождении животных* 734a23 сл., где говорится, что легкие формируются позже сердца, и *О частях животных* 665a33 сл., где Аристотель сообщает, что сердце и печень формируется в высиживаемых яйцах на очень ранних стадиях.

³¹ Ср. ниже 485b34. Итак, поскольку внутренняя пневма присуща всем живым организмам, в том числе растениям и не дышащим (по мнению нашего перипатетика) животным, таким как насекомые и рыбы, то дыхание никак не может быть ее основным источником. Однако не исключено, что функция дыхания не сводится только к охлаждению «горячих» животных, и может каким-то образом способствовать пополнению пневмы. Что же касается функций организма, то питание безусловно первично, пульсация также может быть неким первичным движением,

V

Они говорят, что вдыхаемая пневма переносится в живот, однако не через горло (τοῦ στομάχου), так как это невозможно, но через некий
 20 проход вдоль спины (ὀσφύν), через который вдыхаемая пневма передается от бронх в живот и тем же путем выходит обратно. Это можно даже ощутить.³²

Однако в связи с этим ощущением возникает затруднение. Ведь если артерия способна ощущать, то происходит ли это благодаря пневме, которая протекает через нее, или же она ощущает всем своим
 25 объемом (τῷ ὄγκῳ), или же, наконец, благодаря органическим тканям (τῷ σώματι)?³³ Если же воздух первый проходит ниже души (ὑπὸ τὴν ψυχὴν), то может ли артерия ощущать посредством того, что более важно и первично?³⁴

Что же такое душа? Они называют ее той силой, которая является причиной движения подобного рода. И ясно, что нет причин критиковать и тех, кто силами считает мыслящую и чувствующую способ-

связанным с работой сердца, а не только побочным эффектом «кипения» жидкости в сосудах, тогда как дыхание существенно лишь для дышащих организмов, и некоторые животные без него обходятся. Правда, мы ничего не узнаем из текста о пульсации у насекомых и рыб.

³² «Проходом» в данном случае может быть только сама артерия, а не упоминаемые выше «поры». В *Истории животных*, прежде чем изложить свою теорию, Аристотель кратко рассказывает о двух альтернативных воззрениях на устройство кровеносной системы, развиваемых натурфилософом Диогеном из Аполлонии, учеником Гиппократов Полибом и иначе неизвестным Сиеннесисом с Кипра. Этот последний также говорит, что полая вена проходит вдоль спины (51b25 сл.). Подробнее об анатомических воззрениях этих авторов см. Афонасин 2009, 600–605.

³³ Относительно замечания об эмпирическом установлении факта движения воздуха следует согласиться с предположением Боса и Ферверды (р. 116), что, по мнению автора трактата, проход воздуха по каналу вдоль спины не может ощущаться, в отличие от самого выхода воздуха наружу (выдоха), который можно наблюдать. Однако очевидно, что вопрос о том, обладает ли ощущением сама артерия или же находящаяся там душа, поднимался его оппонентами. В таком случае, по их мнению (вообще говоря, не противоречащему тому, что говорит Аристотель), внутренняя пневма, изначально присутствующая в артериях и питаемая внешней пневмой, образуемой из воздуха, является тем инструментом, посредством которого ощущает душа. В этой связи Грегорич, Льюис и Кухар (Gregoric, Lewis, Kuhar 2015, 120) справедливо недоумевают, почему ощущают только артерии, хотя внутренняя пневма присутствует во всем организме?

³⁴ То есть посредством самой души (которая, находится в сердце).

ности. Силами они их называют основательно.³⁵

30 Но если душа и присутствует в воздухе, то речь идет об обычном воздухе. Разумно предположить, что он испытывает воздействие со стороны души и изменяется. Он одушевляется или становится душой по мере того, как душа движется в направлении того, что ей сродни (τὸ συγγενές), обеспечивая рост подобного через подобное. Или все совсем не так? Ведь целое (ἅλον) – это не воздух;³⁶ но воздух
35 вносит определенный вклад в эту силу. Или снова не так? Тогда он нечто такое, что создает эту силу; а то, что создает нечто, является его началом и основанием (ὑπόθεσις).

483b1 Что же касается не дышащих животных, то у них нет органа, в котором внутренний воздух перемешивался бы с внешним. Или же это не так? И подобное смешение все же имеет место иным способом? Чем воздух в артериях отличается от внешнего воздуха? Правдоподобно и, возможно, неизбежно, что он тоньше (λεπτότητι).³⁷

5 Однако теплый он сам по себе или благодаря чему-то еще? Ведь воздух внутри такой же, как снаружи. Значит этому способствует охлаждение. Что из этого правильно? Воздух снаружи разрежен, заключенный же внутри становится пневмой, уплотняется и неким образом распространяется по артериям. Должен ли он стать некой смесью из-за того, что движется во влажной среде среди твердых частиц (σωματικοῖς ὄγκοις)? Но тогда он будет не самым тонким веществом, так как пребывает в смеси. Однако естественно предположить, что то вещество, которое первым принимает в себя душу (τὸ πρῶτον δεκτικὸν ψυχῆς), является очень тонким, если только сама душа не оказывается чем-то подобным, не чистым и отнюдь не несмешанным.³⁸

³⁵ Предложенная схема больше всего напоминает платоническую теорию трехчастной души. О делении души, согласно ее силам см. Аристотель, *О душе* 3.9–10 (432a сл.).

³⁶ Указание на аристотелевскую идею о том, что пневма астральной природы.

³⁷ Наш автор вновь возвращается к уже высказанным аргументам. Допустим, внутренняя пневма подпитывается внешним воздухом или при посредстве воздуха, то как быть с живыми существами, которые не дышат? Или же они все же дышат, но каким-то иным способом?

³⁸ Итак, внутренняя пневма и есть «первичное вместилище души» (ср. 481a17, где говорится, что она естественным образом связана с душой). Для нашего автора это, по-видимому, верно независимо от решения предыдущей апории, является ли пневма каким-то образом трансформировавшимся воздухом или же, напротив, это

Лишь артерии, по их словам, способны содержать пневму, но не жилы (νεῦρον).³⁹ Кроме того, лишь эти последние эластичны, тогда как артерии легко рвутся, как и вены.

- 15 На коже просматриваются вены, жилы и артерии. Если рассечь вену, то появится кровь, жилы определяются по их эластичности, а артерии – по наличию в них дыхания (διαπνοήν). Ведь только артерии могут содержать пневму.

20 Вены имеют поры, в которых находится жизненное тепло (τὸ θερμὸν), согревающее кровь как в плавильной печи (ἐν χαλκείῳ). Ведь кровь не теплая по природе, и жидкой становится, подобно металлам, лишь будучи нагретой; поэтому она сворачивается (πήγνυσθαί);⁴⁰ что касается артерий, то в них также содержится влага, как внутри, так и в оболочке, которая их окружает.

- 25 Это показывает и рассечение, и то обстоятельство, что вены и артерии, которые должно быть втягивают в себя питание, связаны с внутренностями и животом. Из вен пища поступает в тело, но не через стенки, а через устье (τὸ στόμα), подобное трубке.⁴¹ Ведь от стенок большой вены отходят малые вены, артерии же находятся у каждого
- 30 ребра так, что вена всегда располагается рядом с артерией.

Кости скреплены с жилами и венами, которые соединены посре-

некое более тонкое вещество, изначально присутствующее в организме и способное первым принять в себя душу? Если верно последнее, то, очевидно, проблемы не дышащими животными не возникает.

³⁹ Согласно Аристотелю именно внутренняя пневма обеспечивает растяжение и сжатие связок, которые позволяют животным двигаться (*О движении животных* 7601b 7 сл.). Поэтому естественно предположить, что в данном случае речь идет о том, что в нервах и связках отсутствует пневма, образуемая из воздуха, так как в них нет проходов. Внутренняя же пневма, согласно нашему автору, присутствует во всем организме (см. ниже 485a7, где это подтверждается). Подробнее см. Gregoric, Lewis 2015, 131–134.

⁴⁰ Подобную аналогию проводит и сам Аристотель (*О частях животных* 667b25 и др.).

⁴¹ По-видимому, наш автор не считает, что проникновение питания через стенки не происходит вообще, так как все античные авторы допускают такую возможность. См., например, Аристотель, *О рождении животных* 743a8, где проводится аналогия между проникновением влаги через стенки вен и аналогичным процессом, наблюдаемым в необожженных керамических сосудах. Должно быть, здесь речь идет об основном потоке питания. См. Gregoric, Lewis 2015, 138, которые в этой связи отмечают связь этой теории с тем, что мы знаем о Праксагоре и Эрасистрате.

дине и в сочленениях в началах костей (τὰς συμβολὰς τῶν κεφαλῶν); через них они получают питание.

35 Рыбы также дышат. Если бы они не дышали, то немедленно умирали бы, будучи вынуты из воды.⁴²

484a1 Вены и артерии связаны между собой, и это можно непосредственно наблюдать. Это было бы не так, если бы влага не требовалась пневма, а пневме влага; тепло же присутствует как в жилах, так и в артериях и венах, причем, в жилах оно самое жаркое и пронизывающее (φλογωδέστατον). Тепло (τὸ θερμόν) неуместно (ἄτοπον) в том же месте, где находится и пневма (τῇ τοῦ πνεύματος χώρᾳ), в особенности, если дыхание предназначено для охлаждения.⁴³ Но если имеющееся в виду тепло – это животворящее тепло (ἀναζωπυρεῖ θερμῶ), тогда это совсем другое дело. Как поддерживается стабильное состояние (διαμονή) у всех тех животных, которые содержат внутреннее тепло, 10 если ничто ему не противоположно, не обеспечивает охлаждение? Ведь ясно, как представляется, что всякое живое существо нуждается в охлаждении. Это подтверждается тем, что кровь удерживает тепло в венах, как бы сохраняя его в них. Поэтому, когда кровь вытекает, тепло вытекает вместе с ней и животное гибнет; печень не имеет никаких артерий.⁴⁴

⁴² Бос и Ферверда (р. 135) совершенно правы, выделяя эти два предложения в отдельную ремарку (отсылающую к 482a21). Очевидно, что после нее рассуждение о жилах, венах и артериях просто продолжается. Замечание о рыбах не вполне уместно здесь, однако примечательно, так как противоречит позиции самого Аристотеля, отстаиваемой в трактате *О дыхании* (470b4 сл.), где критикуются воззрения Демокрита, Анаксагора и Диогена из Аполлонии, которые допускали, что животные, живущие в воде, способны дышать. О дыхании рыб писал и Платон (*Тимей* 92a7 сл.).

⁴³ Дыхание обладает охлаждающим эффектом и, как это объясняется далее, обеспечивает стабильное состояние живых организмов, спасая их от перегрева. Однако если пневма и тепло изначально оказываются в одном сосуде, то одно и то же место будет и охлаждаться, и разогреваться одновременно. Поэтому охлаждающее и разогревающее начала следует сначала разделить, поместив, согласно Аристотелю, источник тепла в сердце, а источник прохлады – в легкие.

⁴⁴ Эту последнюю фразу естественно принять отдельным суждением о печени, возможно, не вполне уместным в данном контексте. Однако, как мы видим, это не первый случай в нашем трактате и обусловлен, скорее всего, конспективностью записи или, как полагают некоторые авторы, неумелым сокращением исходного текста. О том, что печень присоединена к большой вене и не связана с аортой, Ари-

VI

15 Проходит ли через артерии семя? И происходит ли это благодаря выдавливанию (συνθλιβόμενον), или же это случается только при эякуляции (προέσει)?⁴⁵

25 Кости также, как кажется, меняются от крови, а жилы формируются (τρέφεσθαι) из костей. Ведь они присоединены к костям. Или это неверно? Ведь жилы есть и в сердце. Кроме того, жилы присоединяются к костям лишь с одной стороны, с другой заканчиваясь в ткани. Однако это ничему не противоречит. Ведь питание они все же могут получать из кости. Или, напротив, питание поступает в кости из жил?⁴⁶ Это было бы странным, ведь кости по своей природе сухие и не имеют проходов для жидкости, пища же жидкая. Сначала рас-
смотрим первую возможность. Если жилы получают питание от ко-
стей, то что питает кости? Возможно, по проходам пища поступает из вен и артерий. Во многих костях эти проходы легко различимы, в особенности, в позвоночных. Вены и артерии, ведущие из костей, образуют с ними единое целое, например, те, что проходят вдоль ребер. Но как в эти проходы поступает пища из области живота? И каким образом она в них поступает? Ведь большинство костей, подобно позвоночнику, не имеют хрящей (ἄχονδρα).

30 Если такие кости не предназначены для движения, то может быть они нужны для соединения? Если кости питаются через жилы, то надлежит далее понять, что питает сами жилы? Мы утверждаем, что жилы питаются той липкой жидкостью (ἐκ τῆς ὑγρότητος γλίσχυρας),

стотель говорит в *Истории животных* 49b16 сл. Правда, следует напомнить, что аорта у Аристотеля всегда означает воздушные пути.

⁴⁵ Замечание, совершенно не связанное с общей темой главы, должно быть, как-то в глазах автора соотносится с предыдущим замечанием о печени. Речь должно быть идет о vas deferens, причем сам сюжет о движении семени достаточно хорошо известен. Аристотель дает на этот вопрос отрицательный ответ, отмечая, что семя движется своим путем без какого-либо давления со стороны пневмы (*О рождении животных* 737b29). Напротив, Платон настаивает на том, что семя, «будучи одушевлено» и движимо стремлением оплодотворить, само стремится выйти наружу (*Тимей* 91b).

⁴⁶ Ср. *Тимей* 74d, где Платон говорит, что связки формируются из смеси костей и плоти специального рода. Аристотель в *Истории животных* 515b17 сл. разделяет это мнение. В любом случае, альтернативная теория, согласно которой питание поставляют кости и другие твердые ткани, наталкивается на гораздо большие трудности (кости сухие, а пища влажная, не ясно, как она проходит сквозь кости и т. д.).

которая их окружает.⁴⁷ Но откуда возникает это вещество и каким образом, это предстоит еще обсудить.⁴⁸

Утверждение, согласно которому ткани состоят из вен и артерий, неверно, несмотря на тот факт, что, будучи разрезаны в любом месте, они источают кровь; неверно это и в случае с другими животными, такими как птицы, змеи, рыбы и яйцекладущие. Но конечно же это свойственно лишь полнокровным (πολυαίμων) животным. Ведь если рассечь грудь маленькой птице, вытекает не кровь, а сыворотка (ἰχώρα).

484b1 По словам Эмпедокла ногти, затвердевая, возникают из жил.⁴⁹ Не так ли соотносятся между собой кожа и мягкие ткани?

5 Как же ракообразные (ὄστρακοδέρμοις) и мягкотелые моллюски (μαλακοστράχοις) получают пищу извне посредством дыхания? Больше похоже на то, что получают они ее изнутри, нежели снаружи.

Как и какими путями питание распространяется из области живота? И как оно возвращается назад в ткани, даже если это нелогично? Ведь это кажется удивительным и совершенно невозможным.

Может, для одних подходит одно питание, а для других – другое? И далеко не для всех таким питанием будет кровь? Но другие получают питание через нее.

VII

10 Надлежит рассмотреть и вопрос о природе костей, предназначены ли они для движения или же призваны поддерживать тело, сохранять его и ограждать, или же они представляют собой что-то вроде начала, подобного земной оси (πόλος)?⁵⁰

⁴⁷ Об этом говорит Аристотель в том же месте *Истории животных* 515b16 сл.

⁴⁸ Тема продолжается в нашем трактате ниже (485a1 сл.).

⁴⁹ См. также Эмпедокл А 78 DK (Аэций 5.21.1), где упоминается конкретный механизм затвердевания: жилы соприкасаются с внешним воздухом, охлаждаются и твердеют.

⁵⁰ Эти сюжеты, включая аналогию с земной осью, Аристотель рассматривает в разных местах трактата *О движении животных*. О сходстве природы костей и жил он говорит в *О частях животных* 654a30 сл. Но все равно этот экскурс в анатомию и физиологию в данном контексте выглядит как пространная сноска, должно быть нужная, в глазах автора трактата, для того, чтобы перейти к заключительной части, посвященной обсуждению понятия «жизненное тепло». Ясно, что знание того, как работает двигательный аппарат, важно для ученого, который, вместе с Аристотелем и вопреки его оппонентам, считает, что за движение организма также отвечает пневма. Именно такой вывод и делается в самом начале следующей главы: за движение отвечают не кости, а жилы (то есть нервы и связки, которые античные ана-

Я говорю «для движения», имея в виду кости стопы, кисти, ноги или руки, обеспечивающие как изгиб, так и перемещение в пространстве. Ведь последнее невозможно без изгиба. Правда, они же и поддерживают тело. Кости сохраняют и ограждают тело: таковы, например, кости черепа, окружающие мозг, а те, кто считает костный мозг началом движения, ту же самую роль отводят позвоночнику. Окружают также и ребра. Неподвижным началом движения является позвоночник, к которому присоединяются ребра, предназначенные для того, чтобы предохранять. Ведь обязательно должно быть нечто подобное. Ведь все, что движется, всегда опирается на нечто неподвижное.

20 Кроме того, у всего должна быть цель, «то, ради чего» оно существует.⁵¹ Некоторые именно здесь усматривают начало, в костном и головном мозге. Кости же существуют ради соединения и ограждения, как, например, «ключевая кость» (κλείς), которая поэтому так и называется.

Всякая кость хорошо приспособлена для своей цели. Так, изгиб, полностью или частично, был бы невозможен, если бы не было таких костей, как позвонки, лодыжка или локоть. Именно они обеспечивают прогиб (κάμψιν), необходимый для передвижения как ног, так и других конечностей.

25 Все они существуют ради чего-то, в том числе и составные кости, как, например, лучевая кость (κερκίς) в предплечье нужна для того, чтобы поворачивать как предплечье, так и всю руку. Ведь мы не смогли бы без этой кости согнуть кисть, а также не в силах были бы поднять или опустить ступню без двух лучевых костей в нижней части ноги.

30 Точно так же следует рассмотреть и другие кости, к примеру, одна или больше костей ответственны за движение шеи. Следует обратить также внимание на кости, которые связывают и соединяют, например, коленную чашку, закрывающую колено, а также рассмотреть, почему другие кости не имеют ничего подобного.

35 Все движущиеся части (κινητικά), имеют связки в виде жил (νεύρων) там, где они нужны, например, в сочленениях рук и ног, а также в кистях и ступнях. Другие жилы связывают те кости, которые в этом нуждаются, ведь некоторые обходятся малым количеством связок, или совсем без них, как, например, позвоночник, хотя каждый от-

томы еще не различали), благодаря содержащейся в них пневме (485a7). О мышцах в этом контексте Аристотель никогда не говорит (подробнее см. Gregoric, Kuhar 2014).

⁵¹ Методология, очень характерная для Аристотелевской биологии. Обсуждение и соответствующую литературу см., например, в недавней статье Dudley 2017.

дельный позвонок в них нуждается. Скрепляет их вместе серозное
485a1 вещество (ἰχώρ) и слизистая жидкость (ὕγρότης μωξώδης). Все остальные
связаны жилами, в особенности в области сочленений.

VIII

Лучшее объяснение всего этого достигается исследованием именно
такого рода.⁵² Однако следует рассмотреть и те начала, ради которых
существует всякая вещь. Нам представляется, что для движения
5 предназначены скорее связки (νεύρα) или их аналоги, а не кости,
ведь именно в них содержится пневма, обеспечивающая движение.⁵³

Ведь движется даже живот, и сердце имеет жилы (νεύρα).⁵⁴ Кости
есть не во всех [движущихся] частях тела и, напротив, все движущиеся
части обязательно имеют жилы [...].

Осьминог способен перемещаться на небольшие расстояния и то с
трудом.

Следует принять в качестве начала положение о том, что кости у
всех животных предназначены не для чего иного, как для подходя-
10 щего для каждого рода существ движения. Для этого предназначены
ноги у наземных животных, две для прямоходящих, и большее число
для животных, перемещающихся по земле, так как их тела состоят из
более приземленной и холодной материи (ὑλη). (Некоторые живот-
ные перемещаются вообще без ног, прикладывая усилия свойствен-
ным им образом.)

15 Птицы же перемещаются благодаря крыльям, форма которых зави-
сит от того, какова природа той или иной птицы: одни стремитель-
ны, другие более неуклюжи. Ноги им нужны, чтобы добывать пищу и

⁵² Πάντων δ' ἐστὶ λόγος ὁ βελτίων ὡς καὶ τῶν ζῴων. Автор уточняет, что знания об этом предмете достигаются эмпирическими исследованиями, однако не следует забывать и о более фундаментальных причинах.

⁵³ Как отмечалось ранее (483b13), внешняя пневма в жилах отсутствует, однако они растут и функционируют за счет внутренней пневмы, присущей всякому организму по природе. Заметим, что Александрийские анатомы Герофил и Эрасистрат уже предполагали, что пневма перемещается по жилам, обеспечивая их работу (подробнее см. Gregoric, Lewis, Kuhar 2015, 121 и Gregoric, Lewis 2015). Очевидно, что наш автор не различает жилы и нервы и, в целом, ничто не указывает на то, что он знаком с понятием центральной нервной системы, открытой вышеупомянутыми Александрийскими медиками.

⁵⁴ Ср. *О частях животных* бббб10 сл., где говорится, что сердце нуждается в жилах, так как должно обладать способностью сокращаться и расширяться, работая как помпа.

стоять, за исключением летучих мышей. Ведь эти последние ловят пищу в воздухе. Им не нужно для этого останавливаться. Впрочем, как и для других целей.

Из морских животных ракообразные (*ὀστραχόδεσμα*) обладают ногами из-за своего веса. Именно так они передвигаются с места на место.

И, в целом, в отношении всего, что служит какой-нибудь иной цели, обнаружение указания (*ὑφηρεῖται*) происходит индивидуально для каждого существа, даже если это не всегда ясно. Почему, например, многоножки самые медленные из насекомых (тогда как четвероногие быстрее двуногих)? Потому ли, что их тела распластаны на земле, или потому, что они холоднее по природе и более медлительны, или по иной какой причине?⁵⁵

IX

Утверждающие, будто жизненное тепло (*τὸ θερμὸν*) не действует в телах, или будто огонь обладает одним лишь типом движения (*φορᾶ*) и одной лишь способностью – режущей (*τμητικῆ*), говорят неосновательно. Ведь на неодушевленные тела огонь воздействует по-разному, одни уплотняя, другие разрезая, размягчая одни и делая твердыми другие. Нечто подобное надлежит предполагать и в отношении одушевленных тел, причем действия природного огня следует исследовать в сопоставлении с тем, как он используется в ремеслах. Ведь одних результатов при помощи огня достигает золотых или медных дел мастер, других – плотник, а третьих – повар. Хотя, 485b1 правильное было бы сказать, что этого достигают сами ремесла, ведь, используя огонь в качестве инструмента, мастера размягчают, плавят и высушивают одни вещества, и упорядочивают другие.

Аналогично поступают и природные начала (*αἱ φύσεις*); отсюда происходят всевозможные отличия (*διάφορα*) между ними. Поэтому смешно судить об этом по внешним признакам. Разделяет ли тепло или разжигает, разогревает или жжет – результат его воздействия будет различным, в зависимости от применения. Причем, для ремесел огонь – это всего лишь инструмент, тогда как природа использу-

⁵⁵ О способах передвижения животных Аристотель пишет в специальном трактате, где подробно разбираются как двуногие, так и четверо-, много- и безногие существа, включая осьминога, летучих мышей и многоножек. Перевод и соответствующая литература: Афонасин 2017. И опять же, все это автору трактата должно быть нужно для того, чтобы перейти к заключительному разделу.

ет его и в качестве материала (ὡς ὕλη).⁵⁶

Однако затруднение состоит не в этом; по большей части оно связано с пониманием того, каким образом сама природа пользуется этим огнем, придавая ему упорядоченность (τὸν ῥυθμὸν) посредством чувственно воспринимаемых способностей (τοῖς αἰσθητοῖς πάθεσι).

10 Ведь это касается уже не огня и не пневмы. Посему примечательно, что эти вещества (огонь и пневма) смешиваются с указанной способностью (δύναμιν). То же самое удивляет и в связи с душой, так как и она в них присутствует (ἐν τοῦτοις γὰρ ὑπάρχει). Поэтому не будет ошибкой предположить единство создающего агента (τὸ δημιουργοῦν) и движущего начала, либо полностью, либо в отношении определенной их части, так как природа, из которой все порождается, в обоих случаях остается одной и той же (καὶ γὰρ ἡ φύσις, ἀφ' ἧς καὶ ἡ γένεσις).⁵⁷ Но каково отличие (ἡ διαφορὰ) тепла в том или ином случае, будь оно инструментом, материалом или тем и другим одновременно? В случае огня отличия определяются тем, больше его или меньше (κατὰ τὸ μᾶλλον καὶ ἥττον). А это зависит от того, смешан он с чем-либо еще, или нет. Ведь чем чище огонь, тем его больше.

20 Для несмешанных (букв. «простых») вещей важен состав (λόγος). Например, отличия костей и тканей коня и быка необходимо обусловлены либо тем, что они произведены из разных материалов, либо тем, что эти материалы в каждом случае использованы по-разному. Ну а если они различны, то каковы отличительные свойства каждого из простых веществ и что [...] есть то, что мы ищем?⁵⁸

Если же они идентичны (по природе), то должно быть различаются
25 по составу (τοῖς λόγοις). Необходимо верно либо одно, либо другое, как и во всех других случаях. Поэтому смеси вина и меда отличаются благодаря субстанциональному различию (διὰ τὸ ὑποκειμένον) самих

⁵⁶ То есть, аналогично положению из Аристотелева трактата *О движении животных* 703a9 сл., душа в некотором смысле помещена в «пневму», которая и призвана «приводить в движение и прикладывать силу». Значит, именно пневма выступает в качестве инструмента души, ее действующей причины (485a28), и одновременно материальной причины, ее тела (485b6).

⁵⁷ Нашему перипатетику важно подчеркнуть, что причиной чего-бы то ни было (движения, роста, развития и т. д.) не может быть только огонь. Сам он лишь вспомогательная причина, обеспечивающая некую цель, к которой стремится душа (ср. *О душе* 416a9 сл.).

⁵⁸ В тексте лакуна. Очевидно, автор отвергает первую возможность и переходит к обсуждению второй, полагая, что исходные ингредиенты должны быть идентичны.

веществ, тогда как само вино, если и отличается от другого вина, то лишь составом (διὰ τὸν λόγον).⁵⁹

Поэтому Эмпедокл, полагая, что природа кости одна и простая [...] так что все кости имеют в смеси один состав (τὸν αὐτὸν λόγον ἔχει τῆς μίξεως),⁶⁰ получит в результате, что кости льва, коня и человека будут идентичными. Но на самом деле у них различны твердость, мягкость, плотность и другие качества. То же самое верно и в отношении тканей и других частей тела.

Но и различные части одного и того же живого существа отличаются своей плотностью, разреженностью и другими свойствами, так что и смешение их не может быть идентичным. Плотность и тонкость, большое и малое – это количественные (ἐν τῷ ποσῷ), а твердость, плотность и другие противоположности – качественные (ἐν τῷ ποιῷ) отличия в смеси. Но так рассуждающие должны обязательно понимать, как создаваемое вещество видоизменяется через избыток или недостаток, обособление или соединение, или будучи разогрето внутри чего-то еще [вроде пищи, которая варится или жарится; то же самое верно и в их отношении]. Ведь именно благодаря перемешиванию производящее начало создает согласное природе.

То же самое можно сказать и о тканях. Ведь таковы же и различия; то же самое, пожалуй, можно сказать про вены, артерии и тому подобное. Так что одно из двух, либо их состав (ὁ λόγος) в смеси (κατὰ τὴν μίξιν) не одинаков, либо эти составы (τοὺς λόγους) не определяются через твердость, плотность и им противоположное.

⁵⁹ По-видимому, автор считает, что, при условии идентичности исходных ингредиентов, особый состав (букв. «логос») того или иного вещества (например, костей и тканей коня) создается определенным типом жизненного тепла, свойственного природе того или иного организма.

⁶⁰ См. Эмпедокл, А 78 и В 96 ДК (состав костей по Эмпедоклу таков: они содержат по две части воды и земли и четыре части огня).

ШКОЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ SCHOOL TRADITION

СИТУАЦИЯ В СОВРЕМЕННОМ ОБРАЗОВАНИИ: АКТУАЛЬНОСТЬ АРИСТОТЕЛЯ

О. А. ДОНСКИХ

Новосибирский государственный университет экономики и управления
olegdonskikh@yandex.ru

OLEG DONSKIKH

Novosibirsk State University of Economics and Management, Russia

SIGNIFICANCE OF ARISTOTLE FOR MODERN SYSTEM OF EDUCATION

ABSTRACT. In the article, I discuss the significance of the Aristotle's approach to education. Four aspects of his approach are of special importance: 1. the integrity of knowledge, 2. wonder as the beginning of knowledge, 3. oral communication as a specific way of accessing knowledge and operating with it, 4. knowledge as a necessary element of way of life. While nowadays the individuality is the primary value, and the accessibility of information is becoming almost absolute, these points of the Aristotle's way of teaching are becoming crucial. Taking the Aristotelian approach to teaching as a model we observe the following significant changes: information is becoming structured only if it is well organized, the ability to wonder develops the ability to ask questions correctly and to have answers which are valued and well memorized, oral communication trains memory and involves pupils into the dialogue with teacher, and knowledge itself is taken as a necessary element of the ethical way of life rather than just as additional bit of information.

KEYWORDS: Aristotle, integrity of knowledge, wonder, oral communication, knowledge as value, 'theoretical way of life'.

Проблемы современного образования во многом связаны с теми новыми условиями, в которых оказался человек информационного общества. Это, во-первых, победа педагогической концепции, ставящей интересы личности выше интересов общества и, соответственно, утверждающей необходи-

мость выбора индивидуальной траектории образования; а, во-вторых, обучение в условиях полной доступности информации.

Соответственно, меняются цели образования. То провозглашается, что цель системы образования – воспитание квалифицированного потребителя, то, что образование направлено на подготовку узкого специалиста, необходимого народному хозяйству, то, что человек сам выбирает цель своего обучения.

Здесь возникает непреодолимое и непродуктивное противоречие между стандартизацией (чего требует подготовка конкретного специалиста) и реализацией (устремленностью к) индивидуальной траектории образования. Это противоречие легко продемонстрировать, скажем, на примере т. н. «Манифеста о цифровой образовательной среде», который прокламирует, что «Цель образования – не усвоение знаний, а развитие личности» и что «Индивидуализация – высшее благо и точка отсчета».

«Сейчас обучение – это чаще всего получение информации, заданной извне – программой, учителем или стандартом. В цифровой среде единицей обучения становится активность учащегося» (Там же). И дальше: «Привычное понятие «учебник» сохраняет смысл исключительно как подборка образовательного содержания разного типа. На смену ему должна прийти цифровая образовательная среда, где каждый может выбирать собственную образовательную траекторию, состоящую из активностей, которые нужны ему здесь и сейчас. Среда, в свою очередь, должна непрерывно анализировать потребности и способности ученика и предлагать сценарии дальнейшего развития» (Там же). Авторы даже не замечают, насколько нелепо выглядит данная картина. С одной стороны, говорится о формировании индивидуальной образовательной траектории, которая, по смыслу, должна строиться, исходя из способностей и интересов учащегося. Но, с другой стороны, задавать параметры этой траектории будет среда, которая выступает активным строителем этой самой автономной личности. Кроме того, речь идет об активностях актуальных в данный момент, но непонятно, как это определит активности будущие и как будут учтены способности взрослеющего индивида. А что говорить о формировании системы, которая учитывала бы изменение этой самой среды.

Непродуманность данной концепции – это лишь вполне случайное по выбору, но весьма показательное по сути дела отражение ситуации с непрерывным реформированием современного российского образования. Это игры с экономизацией образования и превращением его в «услугу», когда обучающийся становится всегда правым клиентом, а преподаватель – про-

давцом образовательного продукта. Это немисливо быстрый переход к чуждым образовательным моделям.

В результате в настоящее время возникает ситуация, когда студент (я говорю о студенте вуза, который уже учился как минимум 12 лет с учетом последней группы детского сада):

а) не умеет писать конспект, поскольку 1) не может различить главное и второстепенное и 2) не может четко сформулировать главную мысль; 3) не задает вопросов (отдельная тема – когда возникает необходимость вопроса?).

б) демонстрирует отсутствие элементарных знаний;

в) запоминает любые неосмысленные тексты на уровне кратковременной памяти, тогда как долговременная память задействована минимально;

г) не пытается формировать целостную картину путем систематизации различных фрагментов получаемой информации; вместо этой интегральной картины какого-либо объекта или явления у него складывается некая бессмысленная мозаика, случайно связанная с выбранным объектом, которая не позволяет задать какие-либо серьезные вопросы с целью уточнить что-то, потому что само намерение разъяснить для себя что-либо исчезает благодаря простой процедуре, когда любой фрагмент ранее полученного знания легко заменяется следующим;

д) теряет идею ценности знания;

е) в принципе не может получить ни малейшего представления о путях обретения любого знания и не способен проводить различие между информацией и знаниями;

ж) соответственно не отвечает на специально сформулированные вопросы, но просто ищет информацию, которая доступна в один шаг из любой базы данных;

з) с может сформировать критическое отношение к полученной информации;

и) в конце теряет чувство непонимания и возможности удивиться и, соответственно, прочно что-то запомнить.

Представляется в этой ситуации интересным посмотреть на то, какие цели ставило перед собой образование в эпоху Аристотеля, учитывая тот феномен, который принято называть «греческим чудом» и который явил себя в самых разных областях человеческой деятельности, в том числе интеллектуальной.

Вернер Йегер так определяет ключевую посылку греческого образования и воспитания:

Выше человека – стадного животного и человека – мнимо автономного Я стоит человек как Идея: так всегда смотрели на него греки-воспитатели, подобно гре-

кам-поэтам, художникам и исследователям. Однако «человек как идея» означает «человек как общезначимый и обязывающий образец своего вида». Отпечаток сообщества, накладываемый на отдельное лицо, который мы поняли как сущность воспитания, исходит у греков – все более осознанно – из такого образа человека и в непрестанной борьбе ведет к философскому обоснованию и углублению проблемы воспитания, – с такой основательностью и целесообразностью это не достигалось нигде более (Йегер 2001, 23). ...Человек, образ которого раскрывается в произведениях великих греков, – политический человек. Греческое воспитание – не сумма частных искусств и дисциплинарных мер, конечной целью которых является самодостаточное совершенствование индивидуума. Оно стало таким лишь в безгосударственную упадочную эпоху позднего эллинизма, к которому по прямой линии восходит педагогика Нового времени (там же, 25).

Йегер не случайно подчеркивает идею гражданственности, которая в Новое время была побеждена идеей ценности индивидуализма.

Аристотель в понимании образования следовал Сократу и Платону и, соответственно, противопоставлял философию диалектике и софистике. Сократ начал борьбу с софистами, поскольку они реализовывали идеал чисто интеллектуальный, позволявший их ученикам достигать своих целей на политической арене. Но Сократ, а за ним Платон и Аристотель, оспорил этот идеал. Софисты –

...творцы интеллектуального образования и обращенного к этой цели воспитательного искусства. В то же время ясно, что новое воспитание, именно там, где оно выходило из сферы формального и предметного, и где воспитание политического лидерства глубже захватывало нравственную и государственную проблематику, подвергалось опасности остановиться на полпути, в случае, если оно не будет основываться на настоящем исследовании и проницательной философской мысли, стремящейся к истине ради нее самой. С этой точки зрения, в последующем Платон и Аристотель перевернули всю систему софистического воспитания (Йегер 2001, 343).

Начальный пункт сократовского подхода к образованию состоял в цивилизации индивида для того, чтобы он стал социально ценным человеком. Ксенофонт так говорил об этом, представляя мысль учителя, что если взять людей «могучих и высокодаровитых, то они,

... если получат образование и научатся, в чем заключается долг человека, становятся отличными, в высшей степени полезными деятелями: они делаются величайшими благодетелями человечества. Но, оставшись без образования, невеждами, они бывают очень дурными, вредными людьми, не будучи в состоянии разобраться, в чем заключается долг человека, они часто занимаются преступными делами: они горды, заносчивы, трудно их удержать или отклонить от

задуманного; поэтому они становятся величайшими врагами рода человеческого (*Воспоминания о Сократе* 4.1.3, пер. С. И. Соболевского).

Иначе говоря, речь идет об обуздании дикой природы, которая характеризует человека необразованного. Таким образом, целью образования безусловно провозглашается созидание полисного (политического) человека, человека-гражданина.

Платон прямо следует за Сократом, Аристотель – за Платоном. Если Сократ задает образец личным примером, то Платон реализует этот подход в Академии в противоположность риторическим школам своего времени (Базалук 2017), сочетая интеллектуальность со стремлением к реализации определенного гражданского идеала. Как отмечает Джон Диллон:

Истинное наследие платонической модели образования, к которой современная цивилизация последовательно поворачивается спиной, состоит в положении, согласно которому хорошо структурированное изучение абстрактных предметов является наилучшей тренировкой для ума, даже когда этот ум повернут в сторону решения чисто практических задач (Dillon 2017, 332).

Этот аспект платоновского подхода был в полной мере продолжен Аристотелем в его Ликее. Не входя в обсуждение более частных связей между системами преподавания у трех великих философов, я хотел бы выделить следующие пункты собственно аристотелевского подхода к образованию, наиболее актуальные именно сейчас.

Это: 1. цельность знания, 2. удивление как начало знания, 3. устное общение как способ формирования знания, 4. знание как необходимый элемент образа жизни.

Начнем с первого пункта: **цельность**. Как это раскрывается в образовательной системе Аристотеля?

Указание на цельность, устремленность к цельности присутствуют а) в обязательном установлении родовидовых отношений при рассмотрении любого объекта исследования и в установлении системы наиболее общих категорий; б) в методическом сопровождении знания.

Рассмотрим эти аспекты последовательно. В образовании ключевую роль, по Аристотелю, играют философия и логика как формы реализации единого подхода в любой сфере знаний. Именно философия формирует знание «научное», т. е., в понимании Аристотеля, такое, которое опирается на знание начал.

Что исследование начал умозаключения ... есть дело философа, т.е. того, кто изучает всякую сущность вообще, какова она от природы, – это ясно. А тот, кто в какой-либо области располагает наибольшим знанием, должен быть в состоя-

нии указать наиболее достоверные начала своего предмета, и, следовательно, тот, кто располагает таким знанием о существующем как таковом, должен быть в состоянии указать эти наиболее достоверные начала для всего. А это и есть философ (*Метафизика* 1005b5–15, здесь и далее пер. А. В. Кубицкого и М. И. Иткина).¹

Первые начала всего исследует теология, и, соответственно, менее общие начала исследуются частными науками. Таким образом, Аристотель переносит философский подход на любую сферу исследования и любое знание выстраивается систематически. Отсюда и методичность анализа.

Именно Аристотель задает систему категорий в *Метафизике* – сущность, качество, место, действие или претерпевание, отношение и количество, – повторяя их затем в *Категориях*.

Итак, ясно, что исследование сущего как такового и того, что ему как таковому присуще есть дело одной науки и что та же наука исследует не только сущности, но и то, что им присуще: и то, что было указано выше, и предшествующее и последующее, род и вид, целое и часть и тому подобное (*Метафизика* 1005a13–17).

Благодаря появлению категорий – понятий, которые невозможно определить по принципу рода и видового отличия, поскольку они самые общие в своем роде, появляется возможность свободно выстраивать родовидовые цепочки, что было невозможно до появления философии. Платон, а за ним Аристотель упорядочили эти отношения. Аристотель выстроил категории как систему.²

б) Разработанная Аристотелем методика обеспечивает единый подход при исследовании любого явления. Так, он начинает свою «Физику» не с понятия движения. Первая глава начинается определением истинного знания (to epistasthai):

Так как знание, и [в том числе] научное познание, возникает при всех исследованиях, которые простираются на начала, причины и элементы, путем их уяснения (ведь мы тогда уверены, что знаем ту или иную вещь, когда уясняем ее первые причины, первые начала и разлагаем ее вплоть до элементов), то ясно, что и в науке о природе надо попытаться определить прежде всего то, что относится к началам (*Физика* 184a10–15, пер. В. П. Карпова).

И двигаться нужно от общего к частному. Конечно, говоря о физике, мы предполагаем, что она наука индуктивная, но если отнести подход Аристо-

¹ Сочинения Аристотеля (кроме «Риторики») цитируются по изданию: Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т.1–4. М.: Мысль, 1976 – 1983.

² Как известно Э. Бенвенист показал, что эта система отражает специфику греческого языка, но в данном случае важен сам подход.

теля не к получению знания, а к его представлению, то он оказывается вполне актуальным и здесь.

Подобное он относит к судебной практике, очень далекой от физики:

...Решение законодателя не относится к отдельным случаям, но касается будущего и имеет характер всеобщности, между тем как присяжные и судьи изрекают приговоры относительно настоящего, относительно отдельных случаев... (*Риторика* 1354b 5–8, здесь и далее пер. О. П. Цыбенко).

Такой подход позволяет заложить основание теоретической юриспруденции.

Практические дисциплины выстраиваются им по той же логике. Так, этическое свое учение Аристотель начинает с определения блага как цели любого искусства и, соответственно, показывает, как более частные блага – здоровье, победа, богатство – подчиняются более общим.

Поскольку ряд ... [искусств и наук] подчиняется одному какому-нибудь умению (*dynamis*) – подобно тому, как искусство делать уздечки и все прочее, что относится к конской сбруе, подчинено искусству править лошадьми, а само оно, как и всякое действие в военном деле, подчинено искусству военачалия, и таким же образом остальные искусства подчинены [каким-то] другим... (*Никомахова этика* 1094a 10–15, пер. Н. Брагинской).

Примеры легко умножить.

Удивление (*to thaumadzein*) как начало знания. Аристотель рассуждает об удивлении и умении удивляться в двух известных местах *Метафизики*. Начнем со второго:

...Все начинают с удивления, обстоит ли дело таким именно образом, как удивляются, например, загадочным самодвижущимся игрушкам, или солнцеворотам, или несоизмеримости диагонали, ибо всем, кто еще не усмотрел причину, кажется удивительным, если что-то нельзя измерить самой малой мерой. А под конец нужно прийти к противоположному – и к лучшему, как говорится в пословице, – как и в приведенных случаях, когда в них разберутся: ведь ничему бы так не удивился человек, сведущий в геометрии, как если бы диагональ оказалась соизмеримой (*Метафизика* 983a 10–20).

Так что же такое удивление, по Аристотелю? Во-первых, нужно, по видимому, понимать удивление как реакцию на отклонение от нормы, в наиболее резких случаях на такое отклонение, которое выходит за пределы возможного. Это пример с игрушками (с куклами). Аристотель имеет в виду ситуации, когда эта реакция может переходить в интерес и требовать исследования и ответа. Во-вторых, удивление исследователя, который двигается от противного: *диагональ соизмерима*, начинает это исследовать и приходит

к лучшему – несоизмерима. Аристотель, как мы видим, говорит о двух видах удивления: 1) удивление необычному; 2) удивление тому, что противоречит теории, в данном случае – геометрии. Удивление возможной соизмеримости диагонали квадрата – это удивление геометра, человека, который уже владеет теорией. И здесь речь идет лишь о том, что рассуждая от противного (удивительного), он убеждается в правильности идеи несоизмеримости.

Но ни пример с игрушками, ни пример с несоизмеримостью не ведут к поиску нового знания. Обратимся теперь к первому отрывку:

Ибо и теперь и прежде удивление побуждает людей философствовать, причем вначале они удивлялись тому, что непосредственно вызывало недоумение, а затем мало-помалу продвигаясь таким образом далее, они задавались вопросом о более значительном, например, о смене положения Луны. Солнца и звезд, а также о происхождении Вселенной. Но недоумевающий и удивляющийся считает себя незнающим (поэтому тот, кто любит мифы, есть в некотором смысле философ, ибо миф создается на основе удивительного) (*Метафизика* 983a10–20).

Таким образом, для Аристотеля удивление становится началом не только философии, но и любой рефлексивной интеллектуальной деятельности, ибо мифы представлены в творчестве поэтическом. На это обращает внимание в своей работе Фрэн О’Рурк, говорящий, что философ, по Аристотелю, «во многом опирается на поэта, “создателя” мифа, того, кто благодаря аллегории, символу или метафоре формирует значение из неразберихи человеческих событий, влетая их в структуру и нарратив более широкого космического порядка» (O’Rourke 2016, 31). Аристотель показывает, что вначале удивление ведет к созданию мифа. Миф заменяет незнание, фиксируя проблему. А уже философия эту проблему начинает рассматривать систематически.

Итак, по Аристотелю, удивление необходимо, чтобы зафиксировать ситуацию непонимания, незнания. А эта ситуация, в свою очередь, порождает интерес, который в отношении наиболее значимых для человека вещей, реализуется в мифах. Мифы, в свою очередь, вызывают вопросы, а те требуют систематического исследования.

Любопытно отметить, что Аристотель напрямую связывает знание с властью. В *Риторике* он говорит: «Так как очень приятна власть, то приятно казаться мудрым, так как основание власти в знании, а мудрость есть знание многих удивительных вещей» (1372b26–28). Аристотель понимает, что в обществе власть мифов огромна, и, учитывая это, значение удивления еще более возрастает.

Специфика **устного общения** по сравнению с письменным. Здесь стоит обратить внимание на характер организации общения. Достаточно отметить, что влияние Сократа опиралось именно на его способность воздействовать

на слушателей устной речью (вспомним речь Алкивиада в *Лире* Платона). И это стало бессмертным образцом для подражания. Аристотель задает другой тип устного общения, больше соответствовавший его натуре – обучение в процессе прогулки. Отметим, что хождение исключает непосредственную запись. Если предположить, что дошедшие до нас тексты в большинстве своем являются ученическими записями лекций Аристотеля, это означает, что ученики записывали их по памяти, уже после того, как они были произнесены. Т. е., это не прямой конспект, но некоторое чуть более позднее воспроизведение. Стоит, конечно, иметь в виду, что память в обществе, где устное общение играет определяющую роль, в среднем была гораздо более развита, чем у наших современников, когда есть возможность найти нужную ссылку, нужный текст в книге, или, еще эффективнее, в любой момент обратиться к помощи смартфона. Необходимо было держать в голове длинные цепочки рассуждений. Так, пересказы отдельных сцен в диалогах Платона, возможно, были не полностью сочинены, а представляли в большой степени запись реально произнесенных диалогов (эту идею автору статьи высказала в одной из бесед С. С. Неретина). Длинный рассказ по памяти был нормальной практикой. Известно, какое внимание уделяли развитию памяти пифагорейцы, а Платон и Аристотель шли в русле этой традиции.

Кроме того, при устном общении очень важны интонация и четкость речи.

Действие заключается здесь в голосе; [следует знать], как нужно пользоваться голосом для каждой страсти, например, когда следует [говорить] громким голосом, когда тихим, когда средним, и как нужно пользоваться интонациями, например, пронзительной, глухой и средней, и какие ритмы [употреблять] для каждого данного случая. Здесь есть три пункта, на которые обращается внимание: сила, гармония и ритм. И на состязаниях одерживают победу преимущественно эти, [то есть ораторы, отличающиеся в этом]. И как на сцене актеры значат больше, чем поэты, [так бывает] и в политических состязаниях, благодаря испорченности государств. Относительно этого еще не создано искусства, так как стиль поздно выдвинулся вперед и в самом деле представляется чем-то грубоватым (*Риторика* 1403b26–1404a20).

Тонкость оценки произнесенного в Античной Греции известна, достаточно вспомнить, что актера Гегелоха высмеял в своей комедии Аристофан за то, что тот ошибся в ударении (Кулишова 2014, 119). Вообще, к дикции было повышенное внимание. Такое трепетное отношение к произнесенному слову повышало его ценность и, соответственно, увеличивало воздействие на слушателя.

Еще один важный аспект примата устного общения – это его диалогичность, а не монологическая данность. Вовлечение в предмет шло через диа-

лог, а не отвлеченное знакомство с ним, особенно через письменный текст. Несомненно, ученики могли задавать вопросы (по традиции то, что запрещалось акусматикам, было нормой в общении Пифагора с математиками) и наверняка широко пользовались этой возможностью. Сам характер устного общения предполагает, что слушатель гораздо активнее вникает в суть дела здесь и сейчас, а это требует (особенно при обсуждении сложных предметов) уточнения или вызывает возражения. Естественно, что и само впечатление от предмета связывалось с ситуацией его восприятия – с интонациями учителя, с его реакциями на вопросы, с его манерой рассуждения. С тем, что теряется при переводе устного текста в письменный. Это особенно важно при философствовании.

Целью философствования было выстраивание **образа жизни** в соответствии с определенными принципами. Аристотель так формулирует отличие философии от других близких дисциплин:

...Диалектики и софисты поддельваются под философов (ибо софистика – это только мнимая мудрость, и точно так же диалектики рассуждают обо всем, а общее всем – сущее); рассуждают же они об этом явно потому, что это принадлежность философии. Действительно, софистика и диалектика занимаются той же областью, что и философия, но философия отличается от диалектики способом применения своей способности, а от софистики – выбором образа жизни (*Метафизика* 1004b15–25).

Это также продолжение сложившейся в течение двух столетий традиции любомудрия.

На идею философии как по преимуществу образа жизни, а не просто размышления как такового обратил внимание Пьер Адо:

...Философы как бы выводят из общих принципов системы следствия, касающиеся человека и общества, и тем самым призывают сделать определенный жизненный выбор, принять определенный тип поведения.

И далее:

...Философский дискурс должен быть осмыслен в соотнесении с тем образом жизни, для которого он одновременно и средство, и словесное выражение, и следовательно, философия – это, прежде всего, образ жизни, хотя и тесно связанный с философским дискурсом (Адо 1999, 18–19).

Хотя Аристотель вроде бы выступает как философ, стремящийся к чистому знанию, т. е. к знанию которое ценно ради него самого, Адо показывает, что это не так. Он существенно отличается от своего учителя в том, что если Академия готовила людей к политической жизни, то Ликей готовил

для жизни философской. Очевидно, что для Аристотеля философия – это «теоретический» образ жизни. Сам Аристотель

...употребляет только слово «теоретический»; слово это обозначает у него, с одной стороны, способ познания, имеющий целью знание ради самого знания и не подчиненный никаким внешним задачам, и, с другой стороны, образ жизни, который состоит в том, чтобы посвятить себя такому познанию. В этом последнем смысле «теоретический» не противопоставляется «практическому», иначе говоря, слово «теоретический» применимо и к философии практикуемой, деятельной, живой, приносящей радость и счастье (Адо 1999, 93).

А раз это и определенный образ жизни, он – и это очень важно – несет в себе этическое начало:

...«теоретическая» философия есть в то же время определенная этика. Подобно тому как добродетельная практика состоит в том, чтобы не избирать для себя иной цели, кроме добродетели, стремиться быть добропорядочным человеком, не рассчитывая ни на какую частную выгоду, – точно так же теоретическая практика (отважиться на эту внешне парадоксальную формулировку нас побуждает сам Аристотель) заключается в том, чтобы не избирать никакой другой цели, кроме познания, стремиться к знанию ради него самого, не преследуя никакого внешнего, частного и эгоистического, интереса. Такова этика бескорыстия и объективности (Адо 1999, 94).

Но – и это отмечает Адо – Аристотель прекрасно понимает, что для такого образа жизни необходимо, чтобы материальная сторона существования была обеспечена. И здесь домостроительство играет существенную роль.

Аристотель говорит о домостроительстве как основе для перехода к государственным делам. Этика и право: по Аристотелю человек определяет себя внутри полисной общности (*κοινωνία*). «Поскольку главным механизмом самоидентификации является соотнесение, ощущение и осуществление себя *внутри* полисной общности, то главным определением грека выступает его гражданская принадлежность к определенному полису. Государство выступает высшей, наиболее совершенной формой политического общения равноправных людей (*homilia*)» (Дорофеев 2015, 189–190). Общение политическое возможно благодаря речи, и мы приходим к пункту пересечения устного общения (речи) и образа жизни. Сама речь, согласно Аристотелю, содержит в себе этическое начало. Он начинает *Политику* с утверждения, что наиболее важным и обнимающим все остальные виды общения является общение политическое, т. е. государство. Но общение основывается на речи, а речь человека, в отличие от животных,

...способна выражать и то, что полезно и что вредно, равно как и то, что справедливо и несправедливо. Это свойство людей отличает их от остальных живых

существ: только человек способен к восприятию таких понятий, как добро и зло, справедливость и несправедливость и т. п. А совокупность всего этого и создает основу семьи и государства (*Политика* 1253a15–19).

Очевидно, что человек может стать человеком лишь благодаря тому, что он включается в эту систему общественных отношений.

Иначе говоря, мы выходим на проблему самоидентификации, где образование играет одну из ключевых ролей. Возвращаясь к современной ситуации в образовании, стоит поставить вопрос: возможна ли устойчивая самоидентификация при условии реализации индивидуальной траектории образования? С одной стороны, очевидно, что индивидуальная траектория образования неизбежна, поскольку каждый осваивает одни и те же вещи по-разному. Всех учат по одним и тем же прописям, но почему-то у всех почерки различны. С другой стороны, совершенно очевидно, что для полноценного общения людям необходима общая платформа знаний. Если же утрировать идею изначального выбора индивидуальных траекторий, то общение будет сведено к относительно небольшому числу бытовых предметов, вроде погоды и последних новостей. Такими людьми, кстати говоря, очень легко манипулировать. Иначе говоря, их образ жизни может легко задаваться и контролироваться извне.

Итак, что следует из названных особенностей подхода Аристотеля к обучению в сравнении с современной ситуацией? В чем его актуальность?

1. Контр-мозаичный подход. Систематичность знания, которая возможна лишь при формировании наиболее широкого взгляда на предмет. Это подчеркивает значение общих курсов, и, обязательно, в том числе гуманитарных.

2. Удивление, предшествующее ответу на вопрос, делает ответ на этот вопрос и соответствующее знание ценным и, благодаря этому, оно становится частью долговременной, а не кратковременной памяти. Так называемый «проблемный подход» – это своеобразная попытка реализовать то, о чем говорит Аристотель, но при этом он должен быть включен в более широкий контекст вопрошания. Научить удивляться – это не то же самое, что ставить его в проблемную ситуацию. Второе искусственно, и удивительное увидел тот, кто эту ситуацию представил. Но только умение удивляться ведет к умению ставить вопросы и уже после этого формулируется проблема. Здесь необходим соответствующий склад ума. Но насколько возможно, этому следует учить.

3. Устное общение по поводу сложных материй учит сосредоточенности, умению выделять главное, держать нить повествования. Оно необходимо заставляет задавать вопросы, превращая монолог в диалог. Современные

педагогические практики двигаются по траектории увеличения роли визуализации, тогда как та же философия должна в гораздо большей степени опираться именно на устную коммуникацию. Да и при преподавании других дисциплин следует отводить большее внимание диалогу как форме разрешения проблемной ситуации.

4. Понимание того, что любое знание этично по своей сути. Устремленность к истине и осознание власти получаемых знаний изначально должно сопровождать обучение. В этом случае формируется, создается не узкий специалист, а государственная личность, которая в гораздо большей степени является индивидуальностью, чем современный искатель индивидуальной образовательной траектории.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Адо, П. (1999) *Что такое античная философия?* Пер. с фр. В. П. Гайдамака. Москва: Изд-во гуманитарной литературы.
- Базалук, О. А. (2017) «Стратегии систематизации теорий образования. Основной смысл и признаки теорий образования линий Платона и Исократ», *Future Human Image* 7, 11–27.
- Дорофеев, Д. Ю. (2015) *Личность и коммуникация. Антропология устного и письменного слова в античной культуре*. Санкт-Петербург: Изд-во РХГА.
- Йегер В. (2001) *Пайдейя. Воспитание античного грека*. Пер. с нем. А. И. Любжина. Москва: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина. Т.1.
- Ксенофонт (1993) *Воспоминания о Сократе*. Пер. С. И. Соболевского. Москва: Наука.
- Кулишова, О. В. (2014) *Античный театр: организация и оформление драматических представлений в Афинах V в. до н. э.* Санкт-Петербург: ИЦ «Гуманитарная Академия».
- Манифест о цифровой образовательной среде: <https://mel.fm/obrazovaniye/9541708-edutainme>. Дата обращения: 4.09.2017.
- Dillon, John (2017) "Paideia Platonikê: Does the later Platonist programme of education retain any validity today?" *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 11.2., 321–332.
- O'Rourke, Fran (2016) *Aristotelian Interpretations*. Dublin: Irish Academic Press.

REFERENCES (TRANSLITERATED)

- Ado, P. (1999) *Chto takoe antichnaja filosofija?* Per. s fr. V. P. Gajdamaka. Moskva.
- Bazaluk, O. A. (2017) «Strategii sistematizacii teorij obrazovanija. Osnovnoj smysl i priznaki teorij obrazovanija linij Platona i Isokrata», *Future Human Image* 7, 11–27.
- Dorofeev, D. Ju. (2015) *Lichnost' i kommunikacii. Antropologija ustnogo i pis'mennogo slova v antichnoj kul'ture*. Sankt-Peterburg: Izd-vo RHGA.
- Jeger V. (2001) *Pajdejja. Vospitanie antichnogo greka*. Per. s nem. A. I. Ljubzhina. Moskva: Greko-latinskij kabinet Ju. A. Shichalina. T.1.
- Kulishova, O. V. (2014) *Antichnyj teatr: organizacija i oformlenie dramatiche-skih predstavlenij v Afinah V v. do n. je.* Sankt-Peterburg: IC «Gumani-tarnaja Akademija».
- Manifest o cifrovoj obrazovatel'noj srede*: <https://mel.fm/obrazovaniye/9541708-edutainme>. Data obrashhenija: 4.09.2017.

ЯСОН В ТРАГЕДИИ СЕНЕКИ «МЕДЕЯ»: ПЛОХОЙ ИЛИ ХОРОШИЙ МУЖ, ОТЕЦ И НАСТАВНИК?

В. К. ПИЧУГИНА

Институт стратегии развития образования РАО

Pichugina_V@mail.ru

Victoria Pichugina

Institute for Strategy of Education Development of the Russian Academy of Education

JASON IN SENECA'S MEDEA: A BAD OR A GOOD HUSBAND, FATHER AND MENTOR?

ABSTRACT. Seneca's tragedy is considered from the point of view of the intertextual relations with other Greek and Roman literary works, connected with the Corinthian history about Jason and Medea. Seneca represents a special view of the hierarchy of male virtues: Jason is a husband, a father and a mentor. The rage of Medea is 'legalized,' the reaction of Jason is depicted in the Stoic terms. The main characters of the tragedy are represented by the Roman writer in a pedagogical rather than a heroic posture: the adults seek to educate each other in the process of their conflict over custody of their children.

KEYWORDS: Seneca, Medea, hierarchy of man's virtues in Roman drama.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Отделения социальных и гуманитарных наук РФФИ, проект «Воспитание театром и в театре: античная педагогика сцены» №17-36-01006.

Многочисленные интерпретации мифологического сюжета о походе аргонавтов за золотым руном и участии в нем колхидской царевны Медеи являются особым элементом античной интеллектуально-культурной традиции. Пластичность мифа оказалась настолько велика, что каждое обращение к Медее и ее истории порождало новую Медею и новую историю. Горизонтальная традиция объединила пять ключевых эпизодов с разными местами действия (Медея в Колхиде, Иолке, Коринфе, Афинах и Мидии), а вертикальная традиция – видения этих эпизодов в разные хронологические пе-

риоды ее отражения в литературе (Гомер, Пиндар, Еврипид, Аполлоний Родосский, Овидий, Сенека, Флакк, Драконций и др.) (Graf 1997, 21–22). Гомер вдохновляет защитника Трои Одиссея, напоминая о путешествии «всеми прославленного Арго» – корабля под командованием Ясона, охраняемого любящей его богиней Герой (*Hom. Od.* XII.70; пер. В. Жуковского). Поэт акцентирует внимание на помощи, подкрепленной любовью, которую бессмертная оказала смертному. Обозначая мужскую и женскую линии в героической канве, Гомер не упоминает о полубожественной волшебнице Медее, без помощи и любви которой экспедиция Ясона, скорее всего, не была бы успешной. Эту миссию берут на себя другие авторы, одни из которых делают центральным характер Медеи, а другие – Ясона.

Среди произведений о Медее, дошедших до нас в полном объеме, особое место занимает трагедия Сенеки, принадлежавшего к числу латинских писателей, в творчестве которых ярко проявлялись «греческие мотивы». Оценка этих проявлений не всегда была однозначной, и римским авторам часто вменяли в вину создание латинских копий греческих текстов, несмотря на то, что даже переводы превращались ими в «адаптации» под новые реалии (Manuwald 2013, 118).

В трагедии Сенеки «Медея», как и в одноименной трагедии Еврипида, за основу взята коринфская история о Ясоне и Медее. Однако, отличий между этими трагедиями намного больше, чем сходств, поскольку их авторы ставили целью оказать разное воспитательное влияние на зрителя/читателя. «Медея» у Еврипида, как и любая древнегреческая трагедия, старается явить на сцене яркий, но для зрителей вполне правдоподобный сюжет. Не вызывает сомнения, что все это когда-то было в прошлом, еще может снова повториться, а потому служит уроком в добродетельной жизни в настоящем. «Медея» Сенеки – это пугающий сюжет из прошлого по греческому образцу, которому не так легко найти отклик в сердцах римлян, привыкших в настоящем к иному канону в сфере добродетели (как мужской, так и женской).

Сюжетная близость трагедий Еврипида и Сенеки обманчива, поскольку центральной линией у Еврипида является женская, а у Сенеки – мужская. Трагедия «Медея» Еврипида, действительно, является «неизгладимым и мощным литературным прецедентом, бросившим тень на последующую греческую и латинскую поэзию» (Stover 2011, 172). Однако это утверждение, как нам кажется, справедливо, только если контекстуально подразумевает, что Еврипиду удалось «бросить тень» на латинскую поэзию через Сенеку. Образно выражаясь, вне исследовательского внимания долгое время было то, что из двоих, «бросивших тень», один оказался в тени другого.

**Ясон и Медея у Еврипида и Сенеки:
сложности и возможности параллельного прочтения**

Повествование Еврипида трагично совместной семейной жизнью Медеи и Ясона. Эту же линию повторяет и Сенека, для которого «Медея» Еврипида была образцом вплоть до текстуальных совпадений. Наличие последних отчасти оправдано Горацием, который в «Науке поэзии» предостерегал соотечественников-поэтов от возможных ошибок при выборе главной темы произведения: «Следуй преданью, поэт, а в выдумках будь согласован! / Если выводешь ты нам Ахилла, покрытого славой, / Пусть он будет гневлив, непреклонен, стремителен, пылок, / Пусть отвергает закон и на все посягает оружием; / Будет Медея мятежна и зла, будет Ино печальна, / Ио – скиталица, мрачен Орест, Иксион – вероломен. / Если же новый предмет ты выводешь на сцену и хочешь / Новый характер создать, – да будет он выдержан строго, / Верным себе оставаясь от первой строки до последней» (Hor. *Ars P.* 120–127; пер. М. Гаспарова). Упоминание Медеи в этом перечне примеров указывает на то, что ее имя было нарицательным, однако значительно сужает диапазон нюансов истории о Медеи в латинской литературе (Manu-wald 2013, 116). С одной стороны, Сенека четко «следовал преданью» и его Медея «мятежна и зла» как ей и положено быть, но, с другой стороны, это совершенно не помешало ему создать «новый характер» и наделить мятежную и злую героиню новыми качествами. Это же оказалось справедливым и для Ясона, который у Сенеки стал «новым характером», даже в большей степени, чем Медея.

Жизнь Ясона и Медеи в Коринфе не похожа на беззаботную жизнь людей, героическое прошлое которых дает им возможность наслаждаться семейной жизнью в настоящем. С одной стороны, Сенека, как и Еврипид, описывает события, последовавшие за той самой подкрепленной любовью помощью, на которой настаивал Гомер. С другой стороны, в трагедиях Еврипида и Сенеки появляются отличные от гомеровской мужская и женская линии не только в героической, но и в педагогической канве воспитания взрослыми друг друга на фоне конфликта из-за детей.

Трагедия Еврипида начинается с монолога кормилицы, коротко рассказывающей о жизни Медеи и Ясона до Коринфа и в нем, который переходит в диалог на эту же тему с воспитателем их сыновей. Трагедия Сенеки начинается с монолога Медеи на ту же тему, в который вмешивается хор коринфских женщин и превращает монолог в диалог Медеи и с кормилицей, завершающийся лишь после прихода царя Креонта. Обе трагедии начинаются женскими линиями, которые достаточно далеки от центральной мужской линии – линии Ясона – но дают зрителю представление об особенно-

стях семейной педагогики, царящей в его доме. У Еврипида кормилица и воспитатель озабочены проблемами сохранения жизни детей Медеи и Ясона и их дальнейшим воспитанием. Сенека касается «детского вопроса» в таком ракурсе много позже, его трагедия начинается с попытки кормилицы наставить Медею и дать ей некую стратегию заботы о себе в сложившихся обстоятельствах. Вне зависимости от того, с необходимости заботы о других или о себе начинается трагическое действие, перед зрителем встает вопрос о женской и мужской модальности в масштабе не совсем обычной семьи (см., напр.: Пичугина 2016).

Перед тем как Медея Еврипида выходит из дома к коринфским женщинам, кормилица обозначает основную проблему: семья «распалась», поскольку муж сделал все для того, чтобы «терем жену утаил» (Eur. *Med.* 139,141; пер. И. Анненского). В оригинале фраза выстроена немного иначе, и кормилица говорит, что дома больше не существует во многом потому, что хозяйка скрыта в его внутренней части. Еврипид в этом фрагменте не употребляет слов, позволяющих рассматривать союз Ясона и Медеи именно как семью, где есть муж и жена. Выйдя к коринфским женщинам, Медея говорит, что не хочет слушать их упреки, поскольку считает, что нельзя считать людей «гордецами» только из-за того, что «дом милей им площади», или они горят желанием видеть иные страны (Eur. *Med.* 210-16; пер. И. Анненского). Первая часть ее заявления более или менее понятна: Медея хочет доказать женщинам Коринфа, что у них неправильное впечатление о ней из-за ее тяги к уединенному образу жизни. Стремление Медеи оправдаться в том, что видимо всем, сочетается с желанием быть оправданной в том, что известно только ей. Поэтому дальше она поясняет: в затворничестве она не совершает ничего плохого, а лишь мечтает о дальних странах. И этим она, по-видимому, еще больше закрепляет рождающийся в отношении нее негатив: коринфянки убеждаются, что плохи для Медеи, считающей иные места лучше их города.

У Сенеки, в отличие от Еврипида, Медея появляется на сцене без предисловий и в присутствии коринфских женщин обращается, в первую очередь, к богам брака. Она не оправдывается, а обличает Ясона, грозя тем, что ее развод с ним, как и брак, запомнят все. В самом конце этой гневной речи Медея говорит: «Пусть твой развод всегда живет в преданиях, / Как брак твой <...> Не медли более, / Злодейкой дом покинь, злодейкой созданный»¹ (Sen. *Med.* 52–55; пер. С. Ошерова). Оригинал снова отличается от перевода, поскольку Сенека на протяжении всей трагедии избегает четкого определе-

¹ Здесь главная героиня говорит, что нужно немедленно разрушить «*thalamis*» и покинуть «*domus*».

ния союза Медеи и Ясона именно как брака. В этом фрагменте Еврипид и Сенека употребляют слова «θαλάμοις» и «thalamis» соответственно, чтобы обозначить то, что до некоторого времени ограничивало Медею по ее же воле. Слова «θαλάμοις» и «thalamis» имели общие значения и в языке поэзии обозначали «внутренние (женские или брачные) покои», «спальню». Дополнительным значением для «θαλάμοις» было значение «дом/жилище», а для «thalamis» два противоположных значения – «брак/супружество» и «холостяцкая жизнь». Слова Медеи могут быть поняты, в том числе, и как желание покинуть женскую внутреннюю часть дома и сам дом в целом. Для Ясона очень разные последствия имеет то, что Медея Еврипида покидает «θαλάμοις» вынужденно, а Медея Сенеки покидает «thalamis» осознанно.

Соотнесение семьи Ясона и Медеи с понятием «норма» оказывается не так просто по целому ряду параметров. Медея вступает в открытое противоборство со всеми окружающими ее мужчинами вне зависимости от их возраста и статуса, чего нельзя сказать о Ясоне, старающемся, по мере возможности, позаботиться обо всех окружающих его женщинах. Медея не разделяет опасений раба-воспитателя относительно будущего ее сыновей, дистанцируется от них, вынашивает план мести мужу, ослушивается приказов царя Креонта, иронизирует над искренним горем Вестника. Ее нежелание считаться с мужской частью своего дома постепенно перерастает в аналогичное желание по отношению ко всему городу. Отношение же Медеи к женской части дома в лице кормилицы и женской части города в лице хора коринфских женщин ближе к понятию «норма». В общении с ними Медея старается слушать и быть услышанной. В словах – жалуясь им или представляя себя преданной – она приближается к «нормальным женщинам в реальном мире» (Sourvinou-Inwood 1997, 256); в делах же, напротив, дистанцируется от них, но все же может быть понята именно как женщина. У Еврипида хор коринфских женщин понимает Медею и не одобряет действий Ясона вплоть до того, что он оказывается в некоторой социальной изоляции. В версии Сенеки все наоборот: хор не соперничает Медею и, подогревая антипатию к ней, усиливает ее социальную изоляцию.

Единство событийной канвы трагедий Еврипида и Сенеки разрывается разными смысловыми акцентами: действие трагедии Еврипида происходит после свадьбы Ясона и Креусы, а действие трагедии Сенеки – в день их свадьбы. Это расхождение по дням позволяет Сенеке явить на сцене практику непростого бракоразводного процесса. В обеих трагедиях Медея утверждает, что ее грехи в прошлом продиктованы любовью к Ясону, а тяжесть семейной жизни в настоящем все же, отчасти, его вина. Однако, вопрос о том, какой из двух Медей легче утвердить это, остается открытым, поскольку

Медея у Еврипида ощущает себя частью семьи Ясона, несмотря на его новый брак, а Медея у Сенеки, напротив, иронизирует по поводу себя как жены накануне его нового брака.

Параллельное прочтение трагедий Еврипида и Сенеки позволяет увидеть, насколько разными являются семьи Ясона и Медеи, выстроенные по греческому или римскому образцу соответственно. У Сенеки Медея совсем не «домашняя мечтательница», которая жалуется и просит у коринфских женщин разрешения на дальнейшие действия. Она просто ставит их перед фактом, что скоро будет чинить насилие и тому достаточно причин. Медея в этом эпизоде, если пользоваться понятными римлянину терминами, заявляет перед свидетелями, что подает на развод с Ясоном. Интересно, что Сенека не воспроизводит обвинения коринфских женщин в том, что Медея в затворничестве вспоминает о «дальних странах», которое есть у Еврипида и которое своеобразно повторяется, например, в «Медее» Энния.

Если согласиться с тем, что постановки Еврипида ставят целью произвести некий «тревожный эффект» – обратить внимание современников на нестабильность, несговорчивость и непредсказуемость мира (Кнох 1979, 330) – то его трагедия «Медея» бросает самый сильный вызов основам гендерного миропорядка. Искусство Еврипида придает «Медее» «нигилистический эффект» в самом тонком понимании этого словосочетания (термин Эмили Макдермот), поскольку он не проповедует бессмысленность жизни и отрицание общепринятых норм, а пытается переосмыслить жизнь и настроить на правильное понимание того, что есть норма. «Принимая любовь матери к ребенку как норматив космического порядка, как действенное и неперемное условие человеческой морали, драматург разворачивает насильственное разрушение Медеей этого порядка таким образом, что, в конце концов, не только характер Медеи, но и вся пьеса становится воплощением разрушения» (McDermott 1989, 5).

Близкие цели ставит и Сенека, по-своему создавая драматический «тревожный эффект», но повторяя логику Еврипида: разрушение миропорядка начинается с нарушения отношений между родителями и детьми, с деформации заботы мужчины и женщины друг о друге. В трагедии Сенеки миропорядок рассматривается, прежде всего, как единство внутреннего (наставление себя) и внешнего (наставление других). Однако Сенека, «который привык к разграничению крайностей... стремится превзойти греков в поисках самых сильных реакций от зрителя» (Tobin 1966, 69). Если трагизм Еврипида возникает из переосмысления героями себя в мире других, то у Сенеки – из их ожесточенной и не всегда праведной борьбы за сохранения самого себя. Сенеке удивительным образом удается расставить «негрече-

ские акценты» в греческой трагедии (Boyle 2014, xlix). Им совершенно не движет желание, о котором много позже сообщает Драконций в своей «Медее», копируя стиль Овидия: «Душу поведать влечет преступление девы зловещей...» (*Dr. Med.* 1–2; пер. В. Н. Ярхо). Сенека стремится «поведать» не столько о преступлении, сколько о преступниках, прошлая и настоящая жизнь которых заставляет их быть «зловещими».

Ясон как муж и отец с точки зрения стоического канона добродетели

Трагедия Сенеки выстроена таким образом, что предлагает читателю решить для себя, является ли Ясон плохим или хорошим мужем и отцом. Во многом потому, что своеобразная забота о жене и детях осуществляется им в условиях бракоразводного процесса, инициированного после его измены. С точки зрения практик античного семейного права Медея не является законной женой Ясона как в V в. до н. э. у Еврипида, так и в I в. н. э. у Сенеки. В греческом мире не было и речи о легитимности семейных отношений Ясона и Медеи. Медея является варваркой, убежавшей с Ясоном без согласия отца. Даже будучи официально одобренным, союз Медеи и Ясона в классической Греции легко прекращался по его желанию. В римском мире семейный союз такого рода был не менее спорным, поскольку его легитимность, помимо отеческого одобрения, была определена нормами римского гражданства. В глазах грека, а затем римлянина Медея далека от идеала женщины, и ее поведение не соответствует «нормальному» поведению жены и матери. Однако у Еврипида Медея, по крайней мере, лингвистически является женой Ясона, чего нельзя сказать о трагедии Сенеки, где слово «жена» употребляется ею по отношению к себе только в гневе и горечи (Abrahamsen 1999, 114; 112).²

Находясь в шаге от развода и изгнания, Медея проявляет образовательную заботу о детях и убеждает Ясона не делать их изгнанниками (*Eur. Med.* 940–941; пер. И. Анненского). У Ясона остается приданое и дети, а Медея вынуждена удалиться. Сенека демонстрирует непростой взгляд на это же событие. С одной стороны, по римскому законодательству после развода дети в обязательном порядке остаются с отцом, и Медее нет необходимости просить об этом. С другой – Медея не является римской гражданкой и их брак с

² Медея у Сенеки пять раз называет себя именно женой, Ясон употребляет это слово по отношению к ней лишь один раз, а Креонт ни разу. В глазах римской аудитории препятствий для законного брака Ясона и Креусы нет, поскольку Креонт одобряет этот союз, между женихом и невестой допустимая разница в возрасте и нет прямого родства, а главное – юридически Ясон просто сожительствует с Медеей.

Ясоном не может рассматриваться как официальный, поэтому дети после его расторжения должны остаться с матерью, а отец не может удерживать даже части приданого на их содержание. Заботливая просьба, с которой Медея обращается к Ясону у Еврипида, в трагедии Сенеки выглядит как просьба о нарушении римского законодательства (Guastella, 2001, 116). Медея в глазах римской аудитории не более чем скандалистка, требующая расторгнуть брак на своих условиях. Ясон разводится с ней по праву (если эту инициированную им процедуру можно так назвать), а Медея силой возвращает себе приданое, которое представляется ей в виде особого восстановления отношений с ее семьей. Убийство первого сына рассматривается ею как некое «возвращение» убитого брата, а второго – как «возвращение» отца, против воли которого она в свое время убежала с Ясоном. Линия, где Медея становится сначала убийцей-сестрой, а затем убийцей-дочерью, возникающая в трагедии Сенеки, отсутствует у Еврипида, который не демонстрирует такую глубину гендерных конфликтов и консенсусов.

Сенека, как и Еврипид, выбирает коринфскую историю, где Ясон и Медея не являются героями, сражающимися во имя всеобщего блага или добывающими славу во имя своего народа. Таким героям в условиях «военного времени» простительно быть жестокими, импульсивными, а иногда и коварными, но в «мирное время» такие проявления характера лишь отчасти могут быть оправданы героическим прошлым. Ясон и Медея не являются героями в традиции гомеровского эпоса, поскольку максимально приближены к обычным людям, в семье которых не все и не всегда идет гладко.

В одном из диалогов у Еврипида Ясон старается убедить Медею, что их экспедиция за золотым руном была успешна, потому что она его любила. Но, отдав, таким образом, дань жене, Ясон говорит: «Зачем / Рассматривать в деталях дело? Да, / Я признаю твои услуги. Что же / Из этого? Давно уплачен долг, / И с лихвою» (Eur. *Med.* 530–34; пер. И. Анненского). Рассуждения Ясона предваряют слова Корифея о том, что гнев «неисцелим и страшен», если встает между близкими людьми. Этот фрагмент трагедии Еврипида написан не просто в очень «римском стиле», а в стиле, который в дальнейшем выберет Сенека, постоянно акцентируя внимание в своей трагедии на сложности внутрисемейного «судебного разбирательства» между Медей и Ясоном. В аналогичном диалоге у Сенеки Ясон и Медея также берут на себя роли истца и ответчика, однако их не столько волнует возможность взаимозачета бывших и нынешних грехов, сколько дознание, кто и в какой степени в них виновен. Ясон у Сенеки поднимает вопрос о собственной амнистии, что, кажется, особенно не волнует Ясона у Еврипида, который уверен, что амнистирован «за давностью лет».

Поскольку вершить правосудие должен глава семьи, Ясон и Медея у Еврипида оспаривают это право, а у Сенеки Ясон почти сразу отказывается быть судьей и берет на себя роль жертвы. Он говорит, что сдался «из отеческой любви», а не из страха, поэтому Медее нужно правильно понять его уход из семьи. Ясон старается вызвать сочувствие у Медеи и объяснить ей, что женится на дочери царя не по доброй воле, а по принуждению. Ценой сохранения его семьи с Медеей будут жизни их детей: «На небе справедливость, я взываю к ней! / Детьми лишь побежден отец» (*Sen. Med.* 440–41; пер. С. Ошерова). В ответе Медеи просматривается то, что она не разделяет его фатализм и уверена, что справедливости можно добиться и на земле, особенно если взять ее силой. Она просит Ясона разрешить ей открыто сразиться с царским домом, объявив, что «Ясон наградой будет». Ясон отвечает, что сдался бедам и советует Медее сделать тоже самое. Когда Медея просит отдать ей их детей, Ясон отвечает решительным отказом, говоря, что даже Креонт не заставит его отказаться от детей. Контекстуально становится понятно, что Ясон сильный и решительный лишь тогда, когда ему это выгодно, а во всех остальных случаях сетует на обстоятельства. Его неблагодарность и ложь идут вразрез с классическим каноном добродетели. Однако Сенеке удается «скрыть» их за желанием главного героя покориться судьбе, т. е. выступить в качестве образца стоической добродетели.³

М. Вильямс подчеркивает, что экспедиция за золотым руном, участницей которой на обратном пути аргонатов становится Медея, не подходит под определение героического похода, а ее участники – под определение гомеровских героев: «Ясон решается на экспедицию не исключительно для того, чтобы продемонстрировать свою “арете” или обрести славу, а потому, что берет на себя задачу, возложенную на него Пелием» (Williams 1996, 19). Медея также не ставила целью примкнуть к экспедиции ради славы, поскольку была движима любовью к предводителю аргонатов. Ясон лишен такого необходимого герою качества как «праведный гнев» (в отличие от Медеи) и предпочитает бою «рациональное планирование и ведение переговоров», являя собой «стоического мудреца на пути к добродетели» (Williams 1996, 20). Именно поэтому у Сенеки он кажется героем, который в большей степени достоин подражания и похвалы: его поступки мотивированы благора-

³ Прежде чем эта мысль получит развитие в контексте дальнейшего рассмотрения Ясона как мужа и отца, отметим, что вопрос о возможности сопряжения философского и поэтического наследия Сенеки продолжает оставаться открытым. Существует ряд исследований, доказывающих то, что трагедии написаны иным Сенекой и не имеют отношения к Луцию Аннею Сенеке. (См. напр: Nussbaum 1997; Kohn 2003 и др.).

зумием, умеренностью и справедливостью, а слава и богатство рассматриваются им как второстепенные блага. Ясон легко смиряется с судьбой, чего нельзя сказать о Мееде, которая идет в разрез с стоическим канонам добродетели и изо всех сил стремится противостоять судьбе. Для Сенеки Ясон и Медея являются не столько персонажами, сколько аргументами в пользу этики стоицизма (Walsh 2011, 1), и вся трагедия может быть прочитана с точки зрения соответствия или несоответствия стоическим образцам мышления и поведения.

У Сенеки Мееде и Ясону оказывается нечуждой стоическая идея о необходимости контроля за словами и делами, однако принятие этой идеи осуществляется ими в разном объеме. Ясон движим достаточно простым разделением этого контроля – контроль за собой и контроль за другими. Медея усложняет эту классификацию, отделяя контроль за «правильными» и утверждающими ее героический статус действиями (своими или чужими) от контроля за «неправильными» и не направленными на это утверждение действиями (своими или чужими). Она заботится о себе и других, отгородившись от мира стенами обид и гнева, через которые мир все же может «проникнуть» в нее вместе с любовью к мужу и детям и «оказаться неконтролируемой тревожной силой» внутри нее (Walsh 2011, 231).

Если Еврипид принимает то, что недостатки – это часть человеческой природы и сосредотачивается на особых проявлениях этих недостатков у героев, то Сенека не хочет с этим мириться и показывает своих героев жертвами эмоций и неблагоприятных поступков. Медея у Еврипида навлекает разрушение на себя и других, но все это выглядит как естественный итог ее горя. Узнав от Вестника о совершенном Меедой злодеянии и горе в царском доме, хор поет, что Ясон все это заслужил и его наказание имеет не человеческую, а божественную природу: «Да, много зол, заслуженных, увы! / Бог наложил сегодня на Ясона...» (Eur. *Med.* 1231–32; пер. И. Анненского). Сенека, напротив, показывает Мееду женщиной, которой горе сделало настолько сильной, что жалеть ее было бы странно. В том же фрагменте, где Вестник указывает на вину Мееды, хор реагирует иначе и даже не упоминает о Ясоне. Хор предваряет слова Вестника тем, что «день, бедами опасный» все же скоро кончится, а услышав о том, что царский дворец охвачен огнем, философски замечает: «Гасит все вода» (Sen. *Med.* 887; пер. С. Ошерова). Сенека резюмирует намного эмоциональнее, чем Еврипид, стараясь донести до читателя один из вариантов мудрости царя Соломона: «И это пройдет...».

Практически сразу за сценой с Вестником следует сцена детоубийства. У Еврипида Медея, обращаясь к Ясону, оправдывает свой поступок словами: «Легка мне боль, коль ею смех твой прерван» (Eur. *Med.* 1362; пер. И. Аннен-

ского). Медея у Сенеки, тоже не скрывает, что хочет именно отомстить и говорит о детях: «Умерев для матери, умрите для отца!» (*Sen. Med.* 950–51; пер. С. Ошерова). В оригинале Сенека пишет немного иначе: дети потеряны для поцелуев отца, поскольку потеряны для поцелуев матери. Эти слова Медеи напоминают поведение настоящей матери перед царем Соломоном, предпочитавшей увидеть ребенка мертвым, чем отказаться от претензий на него. Медея не желает вести себя как настоящая мать из той истории, которая была готова отдать детей хоть и чужому человеку (а Ясон для Медеи стал именно таковым), но сохранить ему жизнь. Медея у Сенеки совершенно не подходит под определение «несчастной матери», которое ей дает Еврипид. Ее монолог, обращенный к детям, значительно короче аналогичного у Еврипида, и не содержит колебаний или жалости. Х. Ройсман говорит о том, что главная героиня у Сенеки отличается «садистской свирепостью», что исторически обусловлено, поскольку в Риме существовала иная драматическая конвенция по изображению насилия на сцене, отличная от древнегреческой (Roisman 2015, 85). Возможно, именно поэтому в трагедии Сенеки сцена детоубийства разделена на два «акта»: сначала Медея убивает одного ребенка, затем вступает в диалог с Ясоном, угрожает, спорит, обличает и только потом убивает второго. Она осознанно лишает себя статуса матери, после того как Ясон лишает ее небесспорного, но статуса жены. В русле правовой линии, которую Сенека делает центральной, убийство детей означает для Медеи возвращение к жизни до знакомства с Ясоном. Их совместных детей больше нет, а значит, и нет доказательств их союза, который так не просто назвать «семьей». В конце трагедии после убийства детей Медея говорит Ясону: «Взоры подними сюда, / Ясон неблагодарный. / Ты узнал жену?» (*Sen. Med.* 1021; пер. С. Ошерова). Здесь Медея подчеркивает, что жена – это не столько статус, сколько угроза для такого мужа как Ясон.

Трагедия в доме Ясона у Сенеки начинается тогда, когда Медея понимает, что проигрывает новой невесте Ясона – Креусе – именно как женщина. Хор коринфских женщин поздравляет Ясона с новым браком, предлагает забыть «немилую» жену и желает: «Счастлив с лучшей будь из эолийских дев...» (*Sen. Med.* 106; пер. С. Ошерова). Медее ничего не остается как жесточенно требовать, чтобы признали право оставаться женой или отказали в нем, предоставив компенсацию. В обличительной речи она лишь один раз смягчается, говоря, что если бы у Ясона был брат, а не жена, то ситуация, когда «над ним чужая власть», решилась бы иначе (*Sen. Med.* 125–6; пер. С. Ошерова). Это необычное переплетение мужских и женских линий позволяет Сенеке утвердить особый канон мужской и женской добродетели. Ясон обращается к Медее с призывом укротить «дикое сердце» и смягчить

«гневную душу» (*Sen. Med.* 445–446; пер. С. Ошерова). Главная героиня и сама говорит о том, что в ней, как в море, кипит пучина чувств: «Друг над другом верх берут / То гнев, то жалость. Горе, сдайся жалости!» (*Sen. Med.* 943–944; пер. С. Ошерова). Кажется, что Медея у Сенеки движима гневом и жаждет мести, но ее действия все же не так просто представить как цепочку сменяющих друг друга страстей. В приведенных отрывках гнев и горе так близко, что способны переходить друг в друга как это и утверждалось в стоицизме. Осознанный поиск путей и способов контроля эмоций составлял основу стоического учения о добродетельном человеке. Сенека в «О гневе» утверждает, что «гнев есть жажда возмездия» (*Sen. De Ira* I.3), но «наказывать нужно без гнева, с умом» (*Sen. De Ira* I.6; пер. Т. Ю. Бородай). Медея у Сенеки пытается возвыситься над предательством и обидами, но ей не удастся полностью справиться с гневом и вершить правосудие «с умом». Однако она предпринимает такую попытку, подкрепляясь римским правом того времени: на предательство по отношению к ней Медея старается отреагировать, объединив традицию кровной мести с законодательными нормами, касающимися процедуры официального развода. Медея пытается сказать мужу о том, что ответом на ее заботу о нем стала измена, поэтому эмоциональные переходы уже не в ее власти (Nussbaum 1997, 229) и смена любви на гнев – это целиком его вина.

Именно такая логика изложения событий присутствует в «Метаморфозах» Овидия, где то же самое Ясону пытается сказать царица Лемноса Гипсипила. Ее обращение к Ясону проливает свет на историю, предшествующую коринфской, и позволяет увидеть, что Сенека почти полностью отказался от модели поведения Ясона как мужа и отца, которую демонстрирует Овидий. У Овидия Гипсипила в своем письме подчеркивает не только непостоянство Ясона, дающего обещания и отказывающегося от них, но и легкость, с которой он становится для женщин мужем. Гипсипила горестно констатирует, что Медея оказалась сильнее ее, и обращается к Ясону со словами: «Мужем моим ты отплыл, чужим ты мужем вернулся <...> Если прельщают тебя родовитость и знатное имя, Вспомни: Фоанта ведь я, внука Миносова, дочь» (*Ovid. Met.* VI.11.113–4; пер. С. Ошерова). Начав с обращения к Ясону как человеку, жаждущему власти и славы, Гипсипила продолжает, обращаясь к нему как к отцу. Она сообщает Ясону, что родила ему двойню, и сыновья на него очень похожи: «Все, кроме лживой души, взяли они от отца» (*Ovid. Met.* VI.1.24; пер. С. Ошерова).

Гипсипила практически равномерно осыпает проклятиями Медею и Ясона, больше всего страшась того, что ее с Ясоном дети когда-то узнают Медею в качестве мачехи (*Ovid. Met.* VI.93–4.132). Главным желанием Гипси-

пилю является то, чтобы Медея страдала также, как страдает она. Во многом поэтому Медея у Сенеки «будет совершать именно те преступления, которые заставляет ее осуществлять литературный судьба» (Trinacty 2007, 64). Сенеке, как и любому другому автору, сложно отказаться от традиционной модели поведения для Медеи, поэтому он принимает ее как должное, меняя Ясона. Овидий изображает Гипсипилу, которая располагает лишь слухами о союзе Ясона и Медеи, и Медею, которая уже знает о состоявшейся свадьбе Ясона и Креусы. Сенека выбирает для своей героини нечто среднее, разворачивая действие трагедии в день, когда слухи становятся свершившимся фактом.

Много ранее Аполлоний Родосский пишет об отношениях в треугольнике Гипсипила–Ясон–Медея. Он акцентирует внимание на том, что Ясона отличала от смертных и бессмертных не только доблесть, но и красота. У Аполлония Ясон – мудрый воин и мужчина, умеющий найти подход к любой женщине, будь то мать, богиня или влюбленная в него смертная. Он хороший сын, утешающий мать ласковыми речами, и безмерно уважающий отца. Прощаясь с Гипсипилой, Ясон просит ее сохранить о нем хорошую память и, в случае его смерти, отправить их общего сына в родной Иолк как утешение бабушке и дедушке (Apol. *Rhod.* I.895–900; пер. Н. А. Чистяковой). У Аполлония Гипсипила не выглядит женщиной, которая питает ложную надежду, что Ясон вернется к ней. Пытаясь завоевать сердце Медеи, Ясон говорит, что она привлекла его красотой, за которой скрывается добрая душа (Apol. *Rhod.* III.1003–4). К Медее обращены его самые нежные речи и громкие обещания, которых не суждено было услышать Гипсипиле: «Я убежден, никогда, ни ночью, ни днем, не забуду я о тебе...» (Apol. *Rhod.* III.1075; пер. Н. А. Чистяковой). У Аполлония Ясон и Медея посещают дом Кирхе, где не находят благословения их союзу. Кирхе говорит Медею, что даже несмотря на их родственные связи, она не может рассчитывать на помощь, поскольку покинула отчий дом и выбрала в мужа чужеземца: «Не могу я одобрить / Ни решений твоих, ни столь постыдного бегства» (Apol. *Rhod.* IV.739–740; пер. Н. А. Чистяковой). Из всех изменений, которые Аполлоний вносит в миф, чтобы создать еще один образ Ясона как мужа и отца, обратим внимание на те, которые касаются Гипсипилы. У Аполлония она выгодно отличается от других женщин Лемноса и является «женским аналогом» Ясона в плане принятия взвешенных и дальновидных решений, чего нельзя о Медею, которая олицетворяет импульсивность. Мудрая рациональность Ясона слишком резко контрастирует со спонтанной эмоциональностью Медеи. Сенека берет за основу эту идею, развивая ее в своей трагедии в контексте стоической добродетели.

У Аполлония муж и отец Ясон совершенно не похож на мужа и отца Ясона у Овидия, который окружает себя знатными женщинами, пользуется их силой и с легкостью бросает, не обращая внимания на общих детей. Трудно сказать, каким увидела бы его дочь Креонта, если бы Медея дала ей возможность остаться в живых. Однако если вспомнить афинскую историю о Медее и ее новом муже Эгее, она ничем не отличается от Ясона: также легко пользуется жаждущими власти мужчинами, становясь их женой и манипулируя их общими детьми. У Сенеки Ясон представлен как человек, который попал в ловушку Медеи, играющей его отеческими чувствами. Его, безусловно, прельщает власть, но он не готов поступиться детьми ради нее. Показательно, в трагедии Сенеки нет сюжета о встрече Медеи с Эгеем. Римской аудитории не приходится видеть особой женской и мужской модальности, которую задает их диалог с учетом того, что в скором времени Медея станет женой Эгея и мачехой Тесея. Включение в трагедию сюжета, где афинский царь не одобряет поступки Ясона и видит в Медее потенциально подходящую ему женщину, разрушил бы весь замысел Сенеки. Встреча Медеи и Эгея у Еврипида позволяет показать, что главная героиня «успешно переходит из ближнего круга одного человека власти к другому» (Walsh 2011, 22), полностью сохраняя свой социальный статус жены и частично сохраняя статус матери, поскольку становится мачехой. В трагедии Сенеки такого перехода нет. Если у Еврипида все социальные статусы утрачивает только Ясон, то у Сенеки – Ясон и Медея. Это уравнивание является косвенным подтверждением гипотетического предположения, высказанного нами в начале статьи, о том, что Сенека в большей степени симпатизирует Ясону, чем Медее.

Сенека в своей трагедии осуществляет реабилитацию Ясона как мужа и отца, что, в свое время, зеркальным образом делают Марк Пакувий в трагедии «Медус» и Луций Акций в трагедии «Медея, или Аргонавты», где Медея реабилитирована как мать и жена соответственно. Трагедия Марка Пакувия была названа в честь сына Медеи и Эгея и была построена как продолжение афинской истории, даже намек на которую так старательно избегает Сенека. В сложном сюжете переплетены несколько линий, одна из которых связана с тем, что Медея осознает ответственность по отношению к своей семье, оказавшись в шаге от причастности к убийству сына: «Эта Медея довольно сильно отличается от женщины, которая предает и отказывается от своего отца из-за любви к Ясону или убивает детей, находясь рядом ним» (Manuwald 2013, 122). Здесь Медея как будто хочет взять реванш за коринфскую историю и отомстить за несправедливость по отношению к своей семье. В трагедии Луция Акция «Медея, или Аргонавты», напротив, за основу

взята история, предшествующая коринфской. Акции сосредотачивается на сложности внутрисемейных отношений и конфликте Медеи с братом и отцом из-за Ясона, демонстрируя всю сложность событий, в ходе которых Медея становится его женой.

Ясон у Сенеки обладает целым рядом качеств, которые могут быть обобщенно названы «колеблющаяся решительность»: часто он умышленно пассивен, передавая право другим решать свои проблемы, или открыто стремится манипулировать окружающими, среди которых особое место занимали неординарные женщины. Иными словами, «он труслив, кроток и не уверен, или самоуверенно сдержан и рационален?» (Williams 1996, 17). Ответ на этот вопрос снова лежит в плоскости стоической добродетели. «Стоику требуется получить больше информации, прежде чем он сможет принять решение и начать действовать (или не действовать), или через длительное обдумывание, или через советы других» (Williams 1996, 23). Для Ясона, в отличие от Медеи, предпочтительнее осознавать собственную нерешительность, чем поспешно решиться на что-либо.

Сопоставление сюжетов трагедий разных авторов позволяет увидеть, насколько разными были знакомые римской аудитории образы Ясона и Медеи как отца/матери и мужа/жены соответственно. Римские авторы берут за основу своих произведений разные истории о Ясоне и Медее, демонстрируя героев в ситуациях как «до», так и «после» бракоразводного процесса в Коринфе, который кладет в основу трагедии Сенека. Его обращение к сюжету, взятому Еврипидом, является своеобразным ответом на существующую литературную традицию изображения Ясона и Медеи. Ясон у Сенеки намеренно диссонирует с эпическим идеалом добродетели во имя утверждения стоического канона. Ясон претендует на некоторую реабилитацию себя как мужа и отца в условиях, когда Медея сетует на отсутствие правовой защиты ее как жены и матери.

Ясон как наставник себе и другим: кто виноват и что делать?

Одной из особенностей трагедии Сенеки является то, что его герои в большей степени обращены на себя и даже имеют привычку говорить сами с собой (Star 2006, 207). Это не являлось литературным новаторством Сенеки, но позволило ему придать речам героев большую эмоциональность и подчеркнуть их желание наставлять самих себя. В «Медее» Сенека хочет показать, что страсти всегда должны находиться под контролем. Именно поэтому его «язык добродетели» императивен: человек должен постоянно отдавать приказы самому себе, согласовывая поступки и эмоции. Медея у Сенеки в постоянном конфликте с собой и окружающими, поскольку она то с гордостью

заявляет, что согласование такого рода ей не нужно, то с грустью замечает, что оно ей не дается. Ясону, напротив, удастся найти некоторое подобие гармонии с самим собой даже в сложившихся условиях. У Сенеки обязательный для трагедии мотив жертвенности своеобразным образом объединялся с мотивом самопожертвования: герои пытаются не потерять, а обрести самих себя в потоке своего и чужого жизненного опыта. Два ключевых для любой трагедии вопроса – кто виноват? и что делать? – у Сенеки решаются на фоне сложнейших трансформаций характера главных героев.

Поскольку Ясон и Медея находятся в постоянном конфликте «внутреннего» и «внешнего», они часто проговаривают (для себя или для других) те изменения, которые с ними происходят, и дают им оценку. Многие мотивы их поступков не так просто понять, но они совершенно точно имеют внутренний «моральный компас» (Star, 2006, 87), который по ходу трагедии несколько раз перенастраивается.

Трагедия Ясона и Медеи у Сенеки обусловлена тем, что каждый из них стремится узурпировать право быть наставником других, часто превышая меру воспитательного воздействия. Оспаривание этого права возникло еще во время их совместного плавания на «Арго», когда по одной из версий мифа Ясон выступал наставником для аргонавтов, а по другой – Медея. Пиндар подчеркивал, как аргонавты слушали прорицательные речи Медеи: «Недвижно и молча / Цепенели герои, равные богам, / Внимая стусткам ее мудрости» (*Pyth.* 4. 57–58; пер. М. Л. Гаспарова). У Валерия Флакка, напротив, не Медея, а Ясон выступает мудрым наставником аргонавтов, умеющим успокоить словом и делом: «Речью спокойной Ясон из их душ изгоняет тревогу» (*Arg.* 1.1.299; пер. Е. Деньщикова и др.). Не Медея, а Ясон у Флакка наделен волшебным даром видеть будущее во снах, призывать божественные силы для охраны корабля и успокаивать разбушевавшееся море. Возможности таких противоположных поэтических представлений о Ясоне и Мее обусловлены особенностями мифологической традиции, в рамках которой Медея привлекла Ясона во многом потому, что являлась его альтерэго.

На первый взгляд, в трагедии Сенеки наставницей выступает Медея, поучающая «своих» и «чужих». Один из монологов она начинает словами: «Внемли мне, народ безмолвный...» (*Sen. Med.* 740; пер. С. Ошерова). Монологи Медеи очень объемны и своеобразны. Через них Сенека демонстрирует глубокое знание не только греческой, но и римской поэзии. В частности, трагедия Сенеки начинается с монолога Медеи, повторяющего логику Вергилия. Этот монолог является, по сути, молитвой ко множеству богов, которых она просит о помощи в осуществлении плана мести. «Энеида» Вергилия содержит аналогичный монолог-молитву, в котором колдунья

обращается к более чем тремстам богам (*Aeneis* 4.509–11). Чуть дальше у Медеи, желающей поучать окружающих, вырывается фраза, которая является дословной цитатой из Вергилия (*Aeneis* 10.284): «Гнетет фортуна робких, – храбрый страшен ей» (*Sen. Med.* 159; пер. С. Ошерова). Помимо текстуальных заимствований у Еврипида и Вергилия, у Сенеки встречаются контекстуальные заимствования у Овидия. Медея у Сенеки находится в сюжетных ограничениях, заданных Еврипидом, говорит на эпическом языке Вергилия и претерпевает метаморфозы по Овидию. Именно трансформации характера не дают ей сосредоточиться на роли наставницы, что успешно использует Ясон для укрепления своего авторитета в глазах окружающих.

Овидий создает три разных образа Медеи. В «Метаморфозах» он ставит целью соединить все истории о ней в одну, создав эффект панорамности событий. Овидий заставляет Медею оглянуться назад, трезво оценить все произошедшее до и после Коринфа и признать, что человек, ради которого столько было сделано, того совсем не стоил. У Медеи Овидия появляются качества, которыми ее не наделяют другие авторы: она чувствует себя потерянной и слабой по своей же вине. В «Метаморфозах» Овидия Медея похожа на Медею Марка Пакувия – она жестока и мстительна исключительно по воле обстоятельств. В «Героидах» Овидий рисует иную Медею, которая наделена этими качествами по природе. В «Любовных элегиях» Овидий как будто старается пояснить свою позицию по Медее, называя Ясона тем, кто «благодарности чуждый» (*Ovid. El.* II.18.23; пер. С. Шервинского). Несмотря на существование трех разных Медей и, соответственно, трех находящихся с нею рядом Ясонов, Овидий все же считает их союз любовью, которая заставляет их демонстрировать друг другу и окружающим не самые лучшие качества. Овидий не объясняет причины превращения Медеи из полубожественной влюбленной волшебницы в злую мстительную ведьму. В своей трагедии Сенека «предоставляет эту недостающую перспективу» (Walsh 2012, 71) и делает понятными мотивы изменений характера не только Медеи, но и Ясона.

Овидий подчеркивает, как много Медея сделала для Ясона, оправдывая тем самым ее желание взыскать с него все с полна. Это желание очень естественно в рамках древнегреческого трагического канона: обидчик может и должен быть наставлен через страдания. Кажется, что Сенека следует этому канону, поскольку с первых строк его Медея призывает на помощь богов подземного мира, давая понять, что будет давать Ясону кровавые наставления. Однако аудитории Сенеки очень сложно понять, как можно утверждать себя через преступление, и желание Медеи чинить кровную месть в юридическом Риме выглядит как аномалия. Оставив эту линию центральной в

своей трагедии, Сенека отказывается от образов Медеи, которые создают Еврипид и Овидий, акцентирующих внимание соответственно на мужских чертах характера главной героини или на ее женственности. Это дает возможность Ясону сильнее заявить о себе как мужчине, в т. ч. и наставнике для домашних.

Медея у Сенеки «гендерно нейтральная», поскольку сочетает женскую эмоциональность с использованием «мужского языка» для объяснения своего поведения (Walsh 2011, 18). Ее непростое положение в настоящем является следствием отказа от самой себя в прошлом: побег из дома из-за Ясона и помощь, которую она оказала аргонавтам, «запустили» в Медее женское начало, а долгое плавание на «Арго» и все дальнейшие события – мужское. Их конфликт приводит к тому, что Медея старается подавить в себе Медею, которая возникла после встречи с Ясоном, и, тем самым, осуществить переход в прошлое, к той Медее, которая Ясона еще не знала. Именно поэтому в начале трагедии Медея заявляет, что непременно станет Медеей (*Sen. Med.* 172), а в конце утверждает, что это и произошло (*Sen. Med.* 910). После этих слов настоящее примиряется с прошлым и воспоминания больше не приносят героине горя. Медея строит новую себя, без Ясона, поэтому в большей степени хочет наставлять саму себя.

Это переключение внимания Медеи с других на себя, дает возможность Ясону и, отчасти, Креонту ярче выступить в роли наставников для нее. Сенека выстраивает диалоги с ними, используя логику Овидия, у которого в каждом из эпизодов характер Медеи меняется. Ее «метаморфозы» связаны с наставлениями, которые ей дают Ясон и Креонт, оценивая одни и те же события прошлого и расставляя разные гендерные акценты. В частности, в диалоге с Креонтом Медея акцентирует внимание на положительных аспектах прошлого, вспоминая об отце и деде и не упоминая о матери. Она напоминает, что из царственной семьи, идущей от божественного предка, и многие мужчины желали брака с ней. Это необходимо Медее, чтобы подчеркнуть патрилинейность наследования в ее семье, и то, что при условии подходящего мужа, у нее все было бы хорошо. Осуществляя некую самопрезентацию перед Креонтом, Медея только отчасти пытается сгладить утрату Ясона, пояснив, что он в качестве мужа не был для нее уж очень большим подарком. Креонт, скорее всего, уже давно оценил Ясона как мужа для своей дочери, и Медея понимает бесполезность рассуждений на эту тему. Она намекает на то, что «снятие мужского присутствия» (термин L. Walsh) в ее социальном существовании станет угрозой для всех. В прошлом Медея лишилась «мужского присутствия» отца, но это было оправданно: в противном случае, погибли бы Ясон и его спутники. Медея угрожа-

ет Креонту, что неоправданное лишение «мужского присутствия» мужа в настоящем приведет к еще более серьезным последствиям. Медея говорит: «Стыд девический, / Отца я предпочла бы, – и... Пал бы прежде всех / Твой зять...» (*Sen. Med.* 239–241; пер. С. Ошерова). Медея постулирует, что в прошлом Ясон обязан ей жизнью. Он сам и все окружающие не должны забывать об этом, притязая на какие-то изменения в настоящем.

Выслушав все это, Креонт снимает вину за кровавые преступления прошлого с Ясона, прощая тем самым его долг Медее относительно спасения жизни. Показательно, что в аналогичном диалоге у Еврипида нет такого разворота событий. Сенека старательно прорисовывает характер Ясона в диалоге, где его нет как участника. Креонт намеренно сгущает краски в этом «судебном разбирательстве»: «Коль порознь ваши тяжбы будут слушаться, / То обелит себя Ясон: невинною / Он кровью не запятнан и не брал меча – / Лишь издали глядел на ваше сонмище. / Ты, ты одна злодейства все задумала, / Ты сочетаешь с женскою порочностью / Мужскую твердость и к молве презрение» (*Sen. Med.* 262–68; пер. С. Ошерова). Здесь Креонт проговаривает свое видение ситуации: предположение о желании Ясона оправдать Медею означает то, что он все еще любит ее; описание зятя как человека, способного «издали глядеть» на женские преступления, говорит о четком понимании его недостатков; сочетание женского и мужского в Медее определяется худшим из зол. Уловив в этих словах нотки, позволяющие видеть в Креонте не только царя, но и отца, Медея меняет тактику. Ее фраза «не для меня все зло, что совершала я» (*Sen. Med.* 280) указывает на талант Ясона управлять женщинами в своих интересах. Медея предрекает Креусе горькую судьбу: Ясон будет наставлять Креусу на неблагоприятные поступки, чтобы добиться своего. Резкая реакция Креона, прогоняющего Медею, говорит о том, что ее слова были им услышаны. У Валерия Флакка, вдохновленного Сенекой, присутствует именно такое описание Ясона, которым его видит Креонт. Ясона, как пишет Флакк, вроде и отличает «великая слава и доблесть» (*Arg.* I.1.30), но, в тоже время, на все свершения подстегивает «ненависть» (*Arg.* I.1.65; пер. Е. Деньщикова и др.).

Векторы «прошлое-настоящее» и «настоящее-будущее» у Медеи и Креонта очень разные. Она говорит о прошлом, а он смотрит исключительно в будущее. В этом диалоге Медея пробует запустить своеобразную машину времени: Креонт должен вернуть ей Ясона, чтобы она покинула Коринф и вернулась в тот момент времени, где они были вместе. Поскольку она не получает на это согласия, в диалоге с Ясоном Медея пробудет другую модель. Убийство детей позволит ей вернуться в прошлое чуть дальше – туда, где она еще не встретила Ясона.

Диалог Медеи с Ясоном начинается с его сетований на безвыходность сложившейся ситуации, где он оказался жертвой внешних сил. Отвечая на это, Медея употребляет только безличные предложения. Создается впечатление, что события в прошлом происходили сами по себе. Это позволяет Медее «поставить себя в более пассивное положение» и «разрушить притязания Ясона на жертвенность» (Walsh 2011, 32). Здесь Медея снова осуществляет некую самопрезентацию. Она не акцентирует внимание на положительных аспектах прошлого и не берет на себя ответственность за него. Но снова повторяет, что не нужно лишать ее «мужского присутствия», поскольку она способна еще очень на многое, действуя от *ego* имени. Не добившись понимания, Медея резко меняет тактику переговоров и открыто обличает Ясона: «Виню ты во всем, что совершила я» (*Sen. Med.* 498; пер. С. Ошерова). В диалоге с Креонтом Медея говорит, что Ясон должен платить по счетам, поскольку она спасла его от смерти. В диалоге с Ясоном, Медея говорит тоже самое, но выдвигает другую причину: если она заплатила за жизнь с Ясоном слишком дорого, тогда почему новая жизнь с Креусой должна доставаться ему так просто? Медея неоднократно подчеркивает свое происхождение, используя его для иерархии окружающих и оценки событий. Она считает свой род намного благороднее, чем род Креусы, и использует это в качестве аргумента, по которому их дети с Ясоном должны остаться с ней. «Тот факт, что Креонт царь Коринфа, не меняет ее мнения о его родословной; сыновья Медеи слишком хорошо воспитаны, чтобы жить в доме Креонта» (Walsh 2011, 87).

Не найдя согласия, что делать в настоящем, Ясон и Медея обозначают свои видения будущего. Медея предлагает защитить Ясона от любой угрозы с помощью магии. Ясон видит спасение в более рациональном решении. Ему кажется, что лучше предотвратить угрозу, избавившись от Медеи и женившись на Креусе. Можно по-разному оценивать стратегию выживания Ясона, но трудно отрицать, что она очень практична и оправдана для человека, который не наделен сверхъестественными силами и пока не находится у власти.

Сенека рисует Медею волшебницей, которая использует для достижения своих целей магию смерти и не прибегает к магии любви. Его трагедия не совсем укладывается в схему, когда все существующие истории о Медее могут быть разделены на те, где она использует «оборонительную» или «агрессивную» форму магии (термины Kimberly Stratton). Еврипид обозначает оборонительный характер магии Медеи. На него же указывает Гораций, более четко это объясняя: Медеи пришлось сжечь соперницу «нарядом отравленным», поскольку отворотное зелье для Ясона из «травы и корня»

не смогло ей помочь (Нор. *Ep.* 67; пер. Ф. Петровского). Парадоксальным является то, что Медея, которая, по версии Пиндара, сама стала жертвой приворотной магии, не пытается таким способом вернуть Ясона. Если Гораций считает, что Медея просто некомпетентна в «агрессивном» типе волшебства, то Овидий, напротив, дает понять, что у нее достаточно знаний и опыта в этом деле. В «Героидах» Овидий предлагает посмотреть на историю Медеи и Ясона глазами его бывшей жены Гипсипилы, которая неоднократно просит Ясона очнуться от дурмана колдовских трав, которыми его опоила ее соперница (Ovid. *Her.* VI.93–4, 132). Медея у Сенеки является одновременно сильной и беспомощной, поскольку ограничена в своей магии по отношению к Ясону, который находится рядом с ней уже не в статусе мужа, а статусе наставника.

В трагедии Сенеки фигура Ясона проступает ярче, чем у его предшественников: бывший капитан, как и Медея, далек от идеала добродетельного человека, но его мотивы более понятны, а эмоции менее полярны. «Мы видим, героя, который действительно достоин Медеи и ее решений», движем любовью и «моральной заботой» по отношению к детям (Nussbaum 1997, 230). В ряде случаев Ясон даже старается наставлять других, забирая у Медеи эту функцию и глубоко вникая в природу страстей и пороков (Sen. *Med.* 430–447; 504; 537; 558–559 и др.). Он не просто многократно пытается вразумить Медею и погасить в ее душе пожар гнева, но и пытается предотвратить преступление. Ясон у Сенеки совершает ряд поступков, которые не были предусмотрены в трагедии Еврипида, где несчастный отец лишь оплакивает убитых детей и осыпает проклятиями жену-убийцу. В трагедии Сенеки Ясон видит смерть одного из своих сыновей и готов отдать свою жизнь, чтобы предотвратить смерть второго. Он признает все обвинения и говорит Медее: «Рази виновного...» (Sen. *Med.* 1003–1005; пер. С. Ошерова). Хладнокровность, с которой Медея у Сенеки убивает своих детей, отличает ее от других героев его трагедий, которые колеблются, борются с собой. Их нерешительность является осознанием «личной ответственности за зло» (Tobin 1966, 66). У Медеи особое, не присущее смертным ощущение преступления и наказания. Ее насыщенное преступлениями героическое прошлое не дает ей возможности вести себя иначе в настоящем. Медея демонстрирует юридическую ярость, а Ясон старается наставить ее на «путь истинный» в рамках римского законодательства. Его забота о главной героине, которая, по сути, уже является чужим для него человеком, предстает как особое наставничество, позволяющее ярче увидеть гендерные оттенки трагедии Сенеки.

Воспитание «Медеей» согласно Сенеке

Любая история о Ясоне и Медее представляет собой критический взгляд ее автора на ситуацию, в которой собственное «я» главных героев не всегда разворачивается на благо другим. В трагедии Сенеки очень органично слышатся интертекстуальные отголоски не только Еврипида, Овидия и Вергилия, но и Пакувия и Луция Акция, позволяющие показать особую значимость мужской линии в трагедии. Часть историй о Медее и Ясоне в римской литературе предопределила сюжетные линии трагедии Сенеки, а другая часть – оказалась под влиянием его идеи о том, что эти линии предопределяют использование «Медей» в воспитательных целях. Во многом благодаря Сенеке, появились римские варианты историй о Ясоне и Медее, где произошло смещение акцентов с поступков на мотивы, побудившие к ним героев.

Сенеке трудно было бы найти другой сюжет для трагедии, имеющей столько возможностей воспитывать читателя яркими образами и одновременно столь сложный в реализации этих возможностей. Существовавшая традиция изображения Ясона и Медеи задавала определенную модальность их восприятия. И в большей степени это касалось главной героини, которая разрывается между крайностями, в то время как герой спокойно понимает одновременные неизбежность и опасность этого. Сенека не вносит существенных изменений в сюжет и даже не меняет названия трагедии, данного в свое время Еврипидом. Но осуществленная им инверсия смыслов оказывается настолько сильной, что создается впечатление, что перед нами новый сюжет, а трагедия должна называться «Ясон». Медея движима желанием измениться, навязав ближним свои правила, и любая угроза плану по изменению рассматривается ею как трагическое событие. Ясон, напротив, хочет сохранить себя в неизменном состоянии, демонстрируя последовательность действий и стремление дать разъяснение своим решениям. Трагическое событие для него возникает тогда, когда все это не ведет к установлению его правил и реализации именно его плана по изменению ситуации. Столкновение противоположных характеров дает Сенеке возможность особым образом обозначить мужскую и женскую линии в трагической канве. Многие странности в поведении Ясона перестают казаться таковыми, если оценивать его слова и дела с точки зрения стоического канона добродетели. Сенека намеренно лишает Медею возможности такой оценки, тем самым передавая это право читателю, перед которым неизбежно встает вопрос, который до Сенеки не возникал: является ли Ясон плохим или хорошим мужем, отцом и наставником?

БИБЛИОГРАФИЯ

- Пичугина, В. К. (2016) «Перевоспитание дочери, жены и матери в трагедии Еврипида «Медея»», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 10.2, 514–536.
- Abrahamsen, L. (1999) “Roman Marriage Law and the Conflict of Seneca's *Medea*,” *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 62(2), 107–121.
- Boyle, A. J. (2014) “Seneca's theatre of violence,” *Seneca. Medea*, ed. by A. J. Boyle. Oxford, XLIX–LVIII.
- Graf, F. (1997) “Medea, the enchantress from afar remarks on a well-known myth,” Clauss, J. J. and Johnston, S. I., eds. *Medea: Essays on Medea in Myth, Literature, Philosophy, and Art*. Princeton, 21–43.
- Guastella, G. (2001) “Virgo, Coniunx, Mater: The Wrath of Seneca's *Medea*,” *Classical Antiquity* 20(2), 197–219.
- Knox, B. (1979) *Word and Action: Essays on the Ancient Theater*. Baltimore: Johns Hopkins Press.
- Kohn, T. D. (2003) “Who Wrote Seneca's Plays?” *The Classical World* 96(3), 271–280.
- Manuwald, G. (2013) “Medea: transformations of a Greek figure in Latin literature,” *Greece & Rome* 60(1), 114–135.
- McDermott, E. A. (1989) *Euripides' Medea. The Incarnation of Disorder*. University Park and London: Pennsylvania State University Press.
- Nussbaum, M.C. (1997) “Serpents in the soul: a reading of Seneca's *Medea*,” Clauss, J. J. and Johnston, S. I., eds. *Medea: Essays on Medea in Myth, Literature, Philosophy, and Art*. Princeton, 219–249.
- Roisman, H. M. (2015) “Women in Senecan tragedy,” *Scholia* 14, 72–88.
- Slater, P. (1968) *The Glory of Hera*. Boston: Beacon Press.
- Sourvinou-Inwood, C. (1997) “Medea at a shifting distance: images and Euripidean tragedy,” Clauss, J. J. and Johnston, S. I., eds. *Medea: Essays on Medea in Myth, Literature, Philosophy, and Art*. Princeton, 235–296.
- Star, C. (2006) “Commanding Constantia in Senecan Tragedy,” *Transactions of the American Philological Association* 136(1), 207–244.
- Stover, T. (2011) “Unexemplated Exemplarity: Medea in the *Argonautica* of Valerius Flaccus,” *Transactions of the American Philological Association* 141, 171–200.
- Tobin, R.W. (1966) “Tragedy and Catastrophe in Seneca's Theater,” *The Classical Journal* 62(2), 64–70.
- Trinacty, C. (2007) “Seneca's *Heroides*: Elegy in Seneca's *Medea*,” *The Classical Journal* 103(1), 63–78.
- Walsh, L. (2011) *Seneca's Medea and the tragic self*. Diss. The Faculty of The USC Graduate School University of Southern California.
- Walsh, L. (2012) “The metamorphoses of Seneca's *Medea*,” *Ramus* 41, 71–93.
- Williams, M. F. (1996) “Stoicism and the character of Jason in the *Argonautica* of Apollonius Rhodius,” *Scholia* 5, 17–41.

REFERENCES (TRANSLITERATED)

- Pichugina, V. K. (2016) «Perevospitanie docheri, zheny i materi v tragedii Evripida «Medeja»», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 10.2, 514–536.

ОСОБЕННОСТИ ПЕРЕХОДА ОСНОВНЫХ СМЫСЛОВ ГРЕЧЕСКОЙ ПАЙДЕИ В ТЕОРИИ ОБРАЗОВАНИЯ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

О. А. БАЗАЛУК

Переяслав-Хмельницкий государственный
педагогический университет (Киев)
bazaluk@ukr.net

OLEG BAZALUK

Pereyaslav-Khmelnytsky Hryhoriy Skovoroda State Pedagogical University (Kyiv)

THE FEATURE TRANSFORMATIONS OF THE BASIC MEANINGS OF GREEK PAIDEIA
IN THE EDUCATIONAL THEORIES IN THE MIDDLE AGES

ABSTRACT. In the article, the author asserts that the transition of world history from Ancient Greece to the Middle Ages is connected precisely with the changed understanding and evaluation of the fundamental meanings of Being, but not with their replacement. The ancient *paideia* with all its achievements and peculiarities did not disappear in the history of culture. It transformed into the “*paideia* of Christ,” in which the second birth took place. After reviving in the new socio-cultural reality, Greek *paideia* retained its fundamental meanings, which continued to be expounded through the conceptual apparatus of Christian theology in the theories of education in the Middle Ages.

KEYWORDS: *paideia*, Plato, Isocrates, education, Ancient Greece, Middle Ages, Augustine, Socrates, Origen.

В статье «Стратегии систематизации теорий образования. Основной смысл и признаки теорий образования линий Платона и Исократа» автор рассмотрел причины возникновения двух традиций в образовании, а также их основные характеристики (Базалук 2017). Кратко повторим основные тезисы статьи, а также рассмотрим особенности перехода основных смыслов греческой пайдеи в теории образования Средневековья.

Раздвоение «гомеровского образования» на линии Платона и Исократа началось с Сократа и софистов. Как показали исследования Вернера Йегера и Анри-Ирене Марру, эти линии и, соответственно, теории образования, не

только противостояли друг другу, но и довольно часто объединялись, совместно выступая против других образовательных практик (Jaeger 1947; Марру 1998). Образование у Сократа – это забота о совершенстве души, об этом пишет Платон в «Апологии» (29d–30b). Софисты же считали, что образование должно преследовать более утилитарные цели, восполняя насущные потребности общества. Например, подготавливать государственного деятеля, лидера, практика, стремящегося к достижению поставленных целей любой ценой.

Это раздвоение в части агатос (*ἀγαθός*) привело к двум важнейшим событиям в истории образования (да и культуры в целом!). Во-первых, произошла смена акцентов в понимании греками калокагатии – воспитание духовности стало важнее физического воспитания. Как метко обозначил этот переход Марру: в истории античности «культуру воинов заменила культура писцов» (Марру 1998). Во-вторых, зародилось соперничество двух традиций, школ образования, которое, по нашему убеждению, продолжается и до настоящего времени. У истоков первой, философской традиции, стоял Платон; у истоков второй традиции, риторической, стоял Исократ.

Сократ никогда не говорил о «пайдейе», считая это понятие опороченным образовательными практиками своего времени, прежде всего, профессиональной подготовкой софистов. Однако идеи Сократа и сам образ его жизни сыграли важнейшую роль в новом понимании пайдейи. Например, в «Апологии» Платон представляет Сократа воплощением храбрости и величия духа; в «Федоне» он описывает смерть Сократа, как пример героического презрения к жизни.¹ Для последователей Сократа, для тех, кто заложил основу линии Платона в развитии теорий образования, пайдейя стала «высшим богатством, которым может обладать человек, – его внутренней жизнью, духовностью, культурой. В борьбе с угрожающими человеку стихиями Пайдейя становится непоколебимым оплотом, позволяющим сохранить свободу души».²

Йегер показал, насколько глубоко поразил Платона и других учеников Сократа, сознательный выбор смерти Учителем (Jaeger 1947). Не поступившись своими идеалами, добровольно выпив чашу с ядом, Сократ доказал силу духовных ценностей, о которых он постоянно говорил, и, соответ-

¹ Смерть Сократа сказалась на содержании учения Платона о человеке (Мешков 2016).

² «For the follower of Socrates, *paideia* became the sum-total of 'all that was his' – his inner life, his spiritual being, his culture. In the struggle of man to retain his soul's liberty in a world full of threatening elemental forces, *paideia* became the unshakable nucleus of resistance» (Jaeger 1947, 70).

ственно, господство души над телом. Не зря в истории культуры жизненный путь и смерть Сократа тесно переплетаются с жизненным путем и смертью Иисуса Христа. Первый выступил своеобразным нравственным образцом для второго.

Платон и его понимание пайдейи, как новой религии, которая проповедовала новые ценности и идеалы, задал слишком высокую планку для своей эпохи. По мнению Анри-Ирен Марру, именно из-за высоких требований Платона к образованию, воспитателями Греции четвертого столетия, а вслед за ней и всего эллинистического, а позже, римского мира, вплоть до современного западноевропейского типа образования, стали многочисленные последователи теории образования Исократ (Марру 1998).

Если платоновское образование было нацелено на достижение Истины путем обладания подлинным знанием, то исократовское образование возводило в культ Логос: постижение основ красноречия, грамматики и стилей речи. В основу исократовского образования был заложен спрос на «высокую культуру» софистов, которые за деньги брались обучать добродетели.³

Из истории культуры мы видим, что философская традиция в образовании, которая акцентировалась на достижении высоких идеалов путем овладения подлинным знанием, в конечном итоге подготовила незначительный процент интеллектуалов-мыслителей, отшельников, не всегда понятых современниками. Зато риторическая традиция в образовании, которая ограничивается стандартным набором знаний и его унификацией, формированием общей культуры и навыков коммуникации, как оказалось, заложила основы межкультурного диалога – культуры гуманизма. Идеал образования Исократ – это доступные для всех знания, общая культура, пространство Логоса (Слова), обеспечивающее единство человечества.⁴ Именно поэтому классический гуманизм – это, преимущественно, развитие эстетического восприятия; это художественное и литературное образование. Как констатировал Марру, в плане полезности для общества, в глазах потомков Исократ победил Платона (Марру 1998, 313).

Мы выделили следующие основные признаки теорий образования линии Платона (Базалук 2017):

³ Об этом Платон пишет, например, в «Апологии» (19е–20а) и «Протагоре» (рас- sim). См. также Brisson 2017.

⁴ Например, Сергей Трубецкой, подчеркивая важность пространства Логоса, приводит понимание Логоса Гераклитом: «Логос есть разумная связь мирового целого, его объективный закон, внутренняя мысль и смысл мирового процесса» (Трубецкой 1906, 225).

1. Связь теорий образования с теориями (концепциями) мироустройства. В теориях образования линии Платона основы философии познания определяют особенности формообразования новых поколений.⁵

2. Теории образования линии Платона основываются на подлинном (научно-философском) знании места человека в масштабах Земли и Вселенной. Они находятся в постоянном поиске ответа на вопрос: «Что есть человек и каков смысл его присутствия в масштабах Вселенной?»

3. Теории образования линии Платона формулируют представление об образе человека, каким он должен быть, причем в значении *καλόν* – желательного образа, идеала. Они генерируют культурный идеал, как сознательный формообразующий принцип и высший принцип нравственности, на достижение которого направляют человека и общество.

В целом, *теории образования линии Платона должны являться прямым следствием (или частным случаем) теорий мироустройства, и устанавливать систему взглядов и оценок на место человека в масштабах Земли и космоса.* Они должны определять особенности мировоззрения человеческих поколений и жизненный стиль в соответствии с провозглашенной идеальной нормой.

Теории образования линии Исократ в нашем понимании – это, прежде всего, разнообразные *образовательные практики*, которые направлены на полноценное развитие внутренних потенциалов человека, на подготовку квалифицированных кадров, удовлетворяющих потребностям усложняющейся социокультурной среды и производственной сферы.

В какой-то степени, теории образования линии Исократ приспособляют мировоззренческие установки теорий линии Платона, как *специальную образовательную рациональность*⁶ к условиям повседневного существования. В идеале, основная их цель – мобилизовать человеческие поколения на реализацию смыслов присутствия человека на Земле и во Вселенной, обозначенных теориями образования линии Платона.

С нашей точки зрения, конкуренция и взаимодополняемость, которая существует между теориями образования линий Платона и Исократ, представляет образование, как *матрицу, формирующую в истории культуры определённую направленность самореализации человеческих поколений в онтогенезе.* Теории образования линии Платона задают идеал формообра-

⁵ См. Мешков 2016; Eliopoulos 2015; Salamone 2017. Из дошедших до наших поколений письменных источников, именно у Платона впервые прослеживается связь между особенностью познания мира и пониманием образования. Педагогические взгляды Платона невозможно понять вне его учения о познании.

⁶ См. Платонов 2013.

зования, и отвечают на вопрос: «Кого воспитывать в подрастающих поколениях?» Теории образования линии Исократы ежедневными образовательными практиками обеспечивают достижение обозначенного идеала, т. е. больше акцентированы на поиск ответов на вопрос «Как воспитывать подрастающие поколения?»

Рассмотрим особенности взаимоотношений между Античной культурой и культурой Средневековья. Этот, фактически 4-тысячелетний промежуток времени (вплоть до конца XVI столетия) в стиле лаконцев⁷ обозначим метафорой «созданные Богами (Богом)». На наш взгляд, именно эта метафора определяла основные маркеры идентификации человека: его место в масштабах Земли и Вселенной, смысл жизни и культурный идеал. Понимание человека как творения Богов (Бога) и принятие этого понимания в качестве аксиом, отчетливо просматривается в героической поэзии Гомера и Пиндара, в учениях Платона и Аристотеля, богословии Аврелия Августина и Фомы Аквинского. Философия познания «созданные Богами (Богом)» заложена в основу греческого арете,⁸ а впоследствии трансформируется в основоопределяющий смысл христианского учения. Философия «созданные Богами (Богом)» – это движение человеческого познания от проблемы космоса к проблеме человека, достигшее своей вершины в философии Сократа, Платона и Аристотеля. В Средневековье, когда греческую философию низвели до уровня пропедевтики к христианскому богословию, это движение мысли переосмысливается, и в учениях Аврелия Августина, Фомы Аквинского и

⁷ Корень слова «лаконичность» произошёл от названия Лаконии – региона Древней Греции, в котором находился город Спарта. Сократ в диалоге Протагора Платона по этому поводу сказал следующее: «А что я говорю правду и Спартанцы действительно отлично воспитаны в философии и искусстве слова, это вы можете узнать вот из чего: если бы кто захотел сблизиться с самым никчемным из Спартанцев, то на первый взгляд нашел бы его довольно слабым в речах но вдруг, в любом месте речи, метнет он, словно могучий стрелок, какое-нибудь точное изречение, краткое и сжатое, и собеседник кажется перед ним малым ребенком» (343а, пер. В. С. Соловьева, с небольшими изменениями).

⁸ По этому поводу Вернер Йегер писал: «Подлинная сущность греческого богослужения и благочестия выражается в почестях, оказываемых богам: быть благочестивым значит «воздавать божеству почет». В почитание богов и людей за их арете заложены примитивные инстинкты» («And the essence of Greek worship and piety lay in giving honour to godhead: to be pious is 'to honour the divinity'. To honour both gods and men for their arete is a primitive instinct») (Jaeger 1946, 10).

др., возводится до нового уровня понимания – высшего гносиса.⁹ Все ключевые мыслители линии Платона этого периода: Сократ, Платон, Аристотель, Плотин, Аврелий Августин и Фома Аквинский, своими учениями обогащали и уточняли эту философию, а также следующие из неё представления о человеке созданному по образу Божьему: «И сказал Бог сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему» (Бытие 1:26).

О философии познания «Созданные Богами (Богом)» Платон развёрнуто пишет в «Тимей». Вот одна из цитат: «...мы должны заявить, что этот Космос истинно пришел в существование как Живое Создание, наделенное душой и разумом благодаря Божьему провидению» (30b, пер. С. С. Аверинцева). В свою очередь, Августин в «Исповеди» кратко формулирует вопрос и даёт на него недвусмысленный ответ: «Кто создал меня? Разве не мой Бог, который не только добр, но и сам есть Добро?» (7.3.5, пер. М. Е. Сергиенко).

Из философии познания «человек – создание Богов (Бога)» следовали соответствующий смысл человеческой жизни и культурный идеал, которым предписывалось следовать обществу. В стиле лаконцев обозначим смысл человеческой жизни метафорой «*необходимость служения Богам (Богу)*», а культурный идеал обозначим метафорой «*человек веры*». «Ибо знай же, что так мне велит Бог, и я полагаю, что во всем городе нет у вас большего блага, чем это мое служение Богу» – цитирует Сократа в «Апологии» Платон (30a, пер. В. С. Соловьева). Метафора «человек веры», в нашем понимании, включает в себе не только маркеры высшей христианской морали (например, стремление к святости, к внутреннему преображению), но и сокровенные смыслы ключевого древнегреческого понятия калокагатия, с ударением на понятии агатос (ἀγαθός) – «доблестный», «доблесть» (ἀρετή) в рыцарском понимании, которое подчеркивает нравственную цель воспитания, стремление сравняться со славою Богов; желание увековечить свое имя в истории культуры; и т. п.

В творчестве Платона «необходимость служения Богам» и «человек веры» достигают апогея, и превращаются в смысл жизни и культурный идеал, которым должны следовать люди. Например, в «Законах», книге IV, Платон пишет: «Выведем же отсюда правило, на мой взгляд прекраснейшее и вернейшее из всех: для хорошего человека в высшей степени прекрасно, хорошо и полезно во имя счастливой жизни совершать жертвоприношения Богам, общаться с ними путем молитв, приношений и всякого иного служения, ему это особенно подобает. <...> Поэтому служение Богам со стороны людей

⁹ Этому вопросу посвящены исследования Джона Диллона (Dillon, 2017); Вернера Йегера (Jaeger 2014); Владимира Платонова (Платонов 2013), Пиамы Гайденко (Космос и душа 2005) и др.

нечестивых тщетно, со стороны же благочестивых – очень уместно. Вот та цель, в которую мы должны метить» (716d, пер. А. Н. Егунова).

В теории образования Августина «необходимость служения Богу» и «человек веры», как смысл человеческой жизни и культурный идеал, занимают ключевое место и рассматриваются уже как догма.¹⁰ В книге «О граде Божьем» Августин критикует служение языческим Богам и обосновывает необходимость служения единому Богу. Например, в Книге X, главе 6, Августин пишет: «Поэтому и сам человек, посвященный и обещанный Богу, есть жертва, насколько он умирает для мира, чтобы жить для Бога. К милосердию же относится и то, что каждый совершает над самим собою. Поэтому написано: благоугождая Богу, милосердствуй о душе своей (Сир. XXX, 24). Даже тело наше становится жертвой, когда мы очищаем его умеренностью, если делаем это так, как должны делать ради Бога, т. е. предавая свои члены не греху в орудие неправды, а Богу в орудия праведности (Рим. VI, 13)».

Во всех ключевых теориях образования Античности и Средневековья (Платона, Аристотеля, Плотина,¹¹ Оригена, Аврелия Августина, Фомы Аквинского и др.) необходимость служения Богам (Богу) на Земле, нравственный долг выполнения Их (Его) воли в повседневной жизни, преподносились как культурный идеал, достижению которого следует посвящать человеческие жизни. От полноты и качества этого необходимого (предписывающего) служения Богам (Богу), веры и Их (Его) почитания, оценивалась деятельность человека, полезность его присутствия на Земле и вклад в историю культуры. Например, Диоген Лаэртский характеризуя философию Платона писал: «Он верит в то, что Боги надзирают дела человеческие... Он первым дал определение прекрасного: в него входит и похвальное, и разумное, и полезное, и уместное, и пригожее, а объединяет их согласие с природой и следование природе» (*Жизни философов* 3.79, пер. М. Л. Гаспарова). Все что соответствовало истинному служению человека Богам (Богу) и критериям «человека веры» – оценивалось категорией Добра. Категорией Зла оценивались поступки человека, противоречащие истинному служению и идеалу верующего человека.

С нашей точки зрения теории образования Античности и Средневековья объединяют следующие фундаментальные смыслы:

¹⁰ См., например, Ferrante 2017.

¹¹ В основном, влияние Плотина (впрочем, как и Аристотеля) на развитие теорий образования – опосредованное. Плотина мало интересовали проблемы общества и устройство видимой природы. Однако, его идеи в области этики – правил индивидуального поведения разумной души, стремящейся к совершенству, оказали прямое влияние на развитие христианской пайдеи.

1. Единое понимание мироустройства – геоцентрическая картина мира.
2. Общие положения философии познания – «созданные Богами (Богом)».
3. Общий смысл человеческой жизни – необходимое служение «создателям».
4. Общий культурный идеал – «человек веры», который преисполнен постоянной заботой о душе¹² и её нравственных устоях.¹³

Общее понимание основоопределяющих смыслов человеческого бытия в теориях образования Античности и Средневековья позволяет нам выстроить определенную последовательность в их развитии: начиная от Сократа и заканчивая Фомой Аквинским. Мы заранее признаем, что приведенная ниже систематизация теорий образования двух эпох – это упрощенное понимание проблемы. Мы сознательно упускаем определенное множество теорий и их вклад в развитие теорий образования линии Платона. Мы сознательно не рассматриваем интереснейшие этапы низвержения греческой философии с высшей ступени образования, куда её вознес Платон, до уровня пропедевтики к христианскому богословию, куда, примерно, пять столетий спустя её опустил Климент Александрийский. Детальное рассмотрение этой проблемы – это отдельная тема.

Настаивая на целостности и последовательности развития теорий образования линии Платона в направлении теорий Сократа → Платона → Аристотеля → Плотина → Аврелия Августина → Фомы Аквинского, мы хотим доказать всего два ключевых тезиса:

Первый тезис: теории образования линии Платона Античности и Средневековья – это последовательное развитие одних фундаментальных смыслов человеческого бытия.¹⁴ Это дает нам полное право осуществить глобальное масштабирование – объединить два исторических периода всемирной истории в один этап развития теорий образования линии Платона.

Второй тезис: даже незначительные уточнения и изменения в понимании и оценке фундаментальных смыслов человеческого бытия, которые происходят в теориях образования линии Платона, приводят к кардинальным изменениям в развитии теорий образования линии Исократ.

¹² Не будем забывать, что у Сократа забота о душе – это «служение Богу». И пусть это служение, как пишет Йегер, еще не имеет религиозного смысла Средневековья, а ближе к изречению Ювенала «mens sana in corpore sano» («в здоровом теле – здоровый дух»), идея одна, понимание только разное (Jaeger 1947, 47).

¹³ Как мы уже отмечали выше, в метафоре «человек веры» мы объединяем смыслы нравственного идеала греков (калокагатия) и христиан.

¹⁴ Более глубокое осмысление этой проблемы мы встречаем, например, у Вернера Йегера, особенно в его книге Jaeger 2014, у Пиамы Гайдено и Валерия Петрова (Космос и душа, 2005), Джона Диллона (Dillon 2017) и др.

Мы попытаемся доказать, что переход всемирной истории от Античности в Средние века связан именно с изменившимся пониманием и оценкой фундаментальных смыслов бытия, а не с их заменой. Античная пайдейя со всеми своими достижениями и особенностями не исчезает в истории культуры. Она переходит в «пайдейю Христа», в которой обретает второе рождение. Возродившись в новой социокультурной реальности, греческая пайдейя сохраняет свои фундаментальные смыслы, которые в теориях образования Средневековья продолжают излагаться через понятийный аппарат христианского богословия.

Выдвинутые тезисы мы докажем, сравнив теории образования Платона, Оригена и Августина. На этих теориях образования:

1. удобно объяснять последовательное развитие общих фундаментальных смыслов Античности и Средневековья (первый тезис);
2. продемонстрировать, как, не покушаясь на смыслы фундаментальных идей, а лишь изменяя их понимание и оценку, с одной стороны, можно подстраиваться, а с другой стороны, в том числе и через образовательные практики теорий образования линии Исократ, напрямую влиять на развитие микро и макросоциальных групп (второй тезис).

Для доказательства тезисов мы выбрали теории образования Платона, Оригена и Августина по следующим причинам:

1. Эти теории сформировались на рубеже смены исторических эпох. Несмотря на то, что теория Платона является классической теорией образования Античности, теория Оригена – раннего Средневековья, а Аврелия Августина – Средневековья, период возникновения этих теорий вписался в относительно короткий промежуток времени – восемь столетий.¹⁵
2. Все три теории являлись лучшими теориями образования линии Платона для своих исторических периодов, а отдельные положения теорий сохранили актуальность и до наших дней.¹⁶
3. На примере этих теорий наиболее наглядно просматривается переход фундаментальных смыслов греческой пайдейи в «пайдейю Христа».

С нашей точки зрения, развитие теорий образования линии Платона в период смены исторических эпох, удивительным образом соотносится с вопросом, который сформулировал Мартин Хайдеггер: «Что объединяет “образование” и “истину” в некоторое первоначальное и сущностное единство?»¹⁷

¹⁵ Платон родился в 428/427 г. до н. э., а Аврелий Августин умер 28 августа 430 г.

¹⁶ См. Dillon 2017.

¹⁷ Вопрос, заданный Мартином Хайдеггером в работе «Учение Платона об истине» (Хайдеггер 1986, 262). См. также Базалук 2016.

Мы считаем, что ответ на вопрос Хайдеггера заключается и в том, что понятие «истина» и его смысловое наполнение, а впоследствии, и понимание образования как социокультурной системы, представители линии Платона научились использовать для регулирования взаимоотношений между непрерывно изменяющимися условиями внешней среды и устоявшимися, определяющими идеями о мироустройстве и месте человека в масштабах Земли и Вселенной. Мыслители линии Платона обнаружили, что для того чтобы сохранить и продлить во времени незыблемость фундаментальных смыслов бытия в разные периоды всемирной истории, а также через образовательные практики линии Исократы продлить влияние теорий линии Платона на развитие мировой культуры, достаточно изменять критерии понимания и оценки философии познания, смысла человеческой жизни и культурного идеала. Для этого был задействован авторитет знаний, а впоследствии, – веры, как путеводителей в мир божественного. Рассмотрим это на примере.

Теории образования Платона, Оригена и Августина построены на одних и тех же фундаментальных смыслах бытия: геоцентрической картине мира; философии познания «человек – создание Богов (Бога)»; смысле человеческой жизни – «необходимости служения Богам (Богу)»; культурном идеале – «человек веры». Однако, сохраняя единство основ, теории образования Платона, Оригена и Августина, совершенно по-разному понимают и оценивают *истинного* Бога; *истинное* служение и *истинную* веру. В повседневной жизни эта разница в понимании и оценке *истинного* Бога, служения и веры, привела к мировоззренческому сдвигу и коренным отличиям в культуре Античности и Средневековья. Заменяв *истинное служение Богам* на *истинное служение Единому Богу*, представители линии Платона не просто обеспечили переход греческой пайдейи в пайдейю Христа, они отрегулировали меру свободы человека в повседневной жизни: степень влияния Бога на его поведение и само понимание *необходимости* служения.

Например, в «Государстве» Платон допускает сущностное единство παιδεία (образования) и ἀλήθεια (истины). Он продолжает развивать идею Сократа об образе человека как цели образования, выделяя в новом образе человека душу, которая «отнесена не только к материальным и эгоистическим интересам, но и к миру высоких идей и ценностей, сплывающих людей» (Платонов 2013, 80). В поисках новых определяющих смыслов бытия, на основе которых можно было заново выстроить нравственно и физически распадающийся греческий мир, Платон обратился к миру идеального, в котором под стать Богам властвовали высокие идеи и ценности. Вслед за Сократом Платон настаивал на том, что *истинный* Бог, смысл жизни и идеал,

находятся там, где есть истинное знание. В «Протагоре» и в «Горгии» Платон рассматривает знания, как основу образования, как сущность единой добродетели – арете. В «Государстве» Платон представляет знания философа как источник всех законодательных и социальных сил души. Однако самое главное, к какому выводу приходит и Вернер Йегер: «Для Платона знания становятся путеводителем в мир божественного».¹⁸

Платон предложил грекам новую пайдейю-религию, в которой представил новую философию познания, смысл человеческой жизни и культурный идеал. Однако рациональное и прагматичное мировосприятие греков, не смогло освоить глубину предлагаемого Платоном мира идеального и принять основы того идеального государства, которое Платон в нем выстроил. Идеи Платона опередили своё время, но заложили основу для мировоззренческого сдвига в следующих поколениях.

Творчество Оригена приходится на период раннего Средневековья,¹⁹ когда наиболее ярко проявлялась «антикультурность» раннего христианства.²⁰ Вернер Йегер считал, что слияние христианства с греческим интеллектуальным наследием в полной мере произошло именно в творчестве Оригена: «Ориген находит следы Логоса и Промысла в истории человечества и создает панораму истории, которая охватывает и сплавляет воедино факты как библейской истории, так и истории греческой мысли. Таким образом, пайдейя – это постепенное исполнение Божьего Промысла» (Йегер 2014, 104).²¹

Идея божественного воспитания (*παιδείσις*) одна из основополагающих в богословии Оригена. Ориген, вероятно, первый кто попытался столь масштабно включить греческую культуру в христианство, и интерпретировать христианство и его историческую миссию в терминах греческой философии. Например, в своей знаменитой книге «О началах» Ориген пишет:

¹⁸ «For Plato, knowledge is the guide to the realm of the divine» (Jaeger 1947, 173).

¹⁹ Годы жизни Оригена ок. 185 – ок. 254 гг. н. э.

²⁰ Владимир Платонов пишет, что так называемая «антикультурность» раннего христианства, это «протест низовой культуры в отношении к высокорационализированной культуре образованных людей» (Платонов 2013, 93).

²¹ Не только Ориген, но и многие другие христианские богословы Раннего Средневековья занимались переработкой и приспособлением представлений античной философии под создаваемое религиозное учение. Например, Василий Великий, Григорий Нисский, Григорий Богослов и др. выражали достижения греческой мысли формирующимся понятийным языком христианства. Особенно это заметно при изложении антропологии и связанных с нею космологии и эсхатологии. Более подробно этот вопрос рассмотрен в коллективной работе *Космос и душа* (2005); см. также Ferrante 2017 и Salamone 2017.

«...Но что иное нужно разуметь под светом Божиим, в котором кто-либо видит свет, как не силу Божию, чрез просвещение от которой человек познает как истину всех вещей, так и Самого Бога, Который есть истина?».²² Если Платон видел в высшем, философском понимании пайдейи путь к достижению высочайших духовных идеалов, то Ориген спроецировал пайдейю на само Бытие и превратил её в осуществление воли Божией с самого сотворения мира (Йегер 2014). Ориген уже не допускал сущностного единства пайдейи с истиной, и исключал возможность постижения высшего идеала – Бога. Например, Ориген пишет: «...мы утверждаем, сообразно с истиной, что Бог непостижим и неоценим. Даже и в том случае, если бы мы получили возможность знать или понимать что-либо о Боге, мы все равно, по необходимости, должны верить, что Он несравненно лучше того, что мы узнали о Нем».²³ Или там же, что природу Бога «...не может постигать и созерцать сила человеческого ума, хотя бы это был чистейший и светлейший ум» (V.1.5).²⁴

Время антропоморфных Богов и возможность достижения их славы прошли. Церковь стояла у истоков построения христианской цивилизации, которая нуждалась в новом культурном идеале, как объединяющей силе. В теории образования Оригена таким культурным идеалом выступил Бог, а формообразование поколений в соответствии с идеалом было возложено на христианскую пайдейю.

Используя вариативность понятия «истина», Ориген представил образование христианина, как Божью волю, а христианскую философию, как уподобление Богу. Истинное воплощение христианского жизненного идеала Ориген увидел в непрекращающемся стремлении достичь совершенства жизни, основанном на созерцании Бога и на еще более совершенном единении с Ним. Если в своей теории образования Платон допускал сущностное единение философа с Божественным благодаря философии, как высшей ступени греческой пайдейи, то у Оригена христианская философия – это только *возможность* восхождения к Божественному и *возможность* его созерцания. Высший смысл человеческой жизни и культурный идеал хри-

²² «For what other light of God can be named, in which any one sees light, save an influence of God, by which a man, being enlightened, either thoroughly sees the truth of all things, or comes to know God Himself, who is called the truth?» (Origen 1885).

²³ «...we go on to say that, according to strict truth, God is incomprehensible, and incapable of being measured. For whatever be the knowledge which we are able to obtain of God, either by perception or reflection, we must of necessity believe that He is by many degrees far better than what we perceive Him to be» (Origen 1885).

²⁴ «...nature cannot be grasped or seen by the power of any human understanding, even the purest and brightest» (Origen 1885).

стианской пайдеи Ориген сделал недоступным достижению даже монахами, которые в христианской пайдеи во многом напоминали философов в платоновском понимании.²⁵ У Оригена, человек уже ни при каких обстоятельствах не мог достичь высот Божественного, и его внутреннее арете, как символ идеальной сформированности духа и тела, уже не могло сравниться с Божественным началом.

Выделение и отдаление Божественного от человека, заставило Оригена переосмыслить многие положения греческой пайдеи. Не будем вдаваться в детали, только отметим, что это изменило:

а) Философию познания. Создателем человека Ориген считал Бога, а не Богов, и привел наиболее убедительную для своего времени аргументацию.

б) Смысл человеческой жизни. Ориген видел истинный смысл жизни в служении Богу, а не Богам, как в Античности.

в) Культурный идеал. Человек веры у Оригена – это человек верующий в Бога, а не в антропоморфных античных Богов.

Для любого исследователя ценность идеи божественного воспитания Оригена заключается в том, что в ней отчетливо просматриваются фундаментальные смыслы греческой пайдеи, на которых сформировалось мировосприятие Оригена как христианского богослова. В теории образования Оригена, Бог, как Истина – это еще не единая Троица, отражающая христианское учение о трёх Лицах единого по существу Бога. Ориген признавал истинным Богом только Бога Отца, и видел проявление неравенства Сына с Отцом в том, что именно Сын является Богом откровения, тогда как Сам Отец не доступен созерцанию тварей.²⁶ По существу, выстраивая иерархию между Богом Отцом, Богом Сыном и Богом Святым Духом, Ориген допускал многобожие – разтроение культурного идеала.²⁷

²⁵ Поражает масштаб несоответствия касты «избранных» носителей высшей греческой и христианской пайдеи: философов (в понимании Платона) и христианских монахов (на появление которых повлияли, в том числе, и учения Оригена и Аврелия Августина). По данным Марру, за годы существования платоновской Академии её закончили несколько сотен учеников – философов (Марру 1998). За годы существования христианского монашества в нем приняли участие миллионы подвижников!

²⁶ *О началах* I.2.6 (Origen 1885).

²⁷ За идеи, идущие в разрез с догматами церкви, император Юстиниан в 543 году выпустил эдикт, в котором Ориген был объявлен еретиком, а поместный собор Константинопольской церкви в 553 году соборно осудил Оригена и довольно распространённый в тот период времени оригенизм.

Учение Аврелия Августина появилось спустя меньше двух столетий после выхода книги Оригена «О началах». Однако, Августин не только осудил служение антропоморфным Богам Античности, приравняв это служение к Злу, но и категорично выступил против любого посягательства на единство Троицы.

У Августина истинное необходимое служение – это служение Единому Богу. В теории образования Августина ключевой идеей остаётся идея «Бог есть Истина», которая, на первый взгляд, объединяет его с Платоном.²⁸ Однако у Августина, как и у Оригена, между Богом и человеком появляется Посредник – Сын Божий, который тоже есть истина. Например, в книге «О Граде Божьем» Августин пишет: «...а послал к нам Свое Слово, Которое есть Сын Его едиnorodный, чтобы мы познали от Него, родившегося плотью и пострадавшему за нас, сколь высоко ценит Бог человека» (Августин 2000, 349). Однако если Ориген решительно утверждает, что благодать в истинном и полном смысле, как и Божество, принадлежит только Отцу, а благодать Сына занимает среднее положение между истинною и существенною благодатью тварей, то Августин возводит в догмат противоположное: «...когда ведем речь о Боге, не говорим, что существуют два или три начала, как равно непозволительно говорить, что существуют два или три Бога; хотя, когда ведем речь о ком-либо одном, об Отце или Сыне, или Духе Святом, то признаем, что каждый из них в частности есть Бог» (Августин 2000, 485). Августин отстаивает единство Бога, так как с вершин своей эрудиции знал, к чему приводит многобожие и служение разным богам. В служении Единому Богу Августин видел единственный путь развития христианской пайдейи и христианской цивилизации. Причем, Единый Бог у Августина, как Создатель, смысл жизни и культурной идеал, являлся уже недостижимым для человека.

В учении Августина представлено новое понимание *истинного* знания о Боге и Божественном, как фундаментальном смысле человеческого бытия и культурном идеале. Например, знания, которым Сократ и Платон придавали в своих учениях место «путеводителя в мир божественного» не просто утратили свою значимость и были заменены верой, но и стали преследоваться со стороны Церкви. Теперь «...сама Истина – Бог, Сын Божий, восприняв человечество и не утерев Божества, упрочил и утвердил эту самую веру, чтобы она была путем к Богу человека через Богочеловека. Он-то и есть Посредник между Богом и человеком – человек Иисус Христос» (Августин 2000, 513). Августин категорично и окончательно исключил сущностное

²⁸ Например, в «Исповеди» Августин неоднократно обращается к Богу: «Можно ли мне узнать от Тебя, Который есть Истина».

единство παιδεία (образования) и ἀλήθεια (истины). После появления Посредника, максимум, к чему могло привести образование, это иметь Бога в себе, причем под Богом, как нравственным идеалом, понимался «человек Иисус Христос», Богочеловек.

Таким образом, на примере теорий образования Платона, Оригена и Августина, мы в общих чертах показали, как изменение в понимании и оценке одних и тех же фундаментальных смыслов бытия человека, привело к переходу греческой пайдеи в христианскую. Платон, Ориген и Августин создали свои учения на общем понимании картины мира и месте человека в масштабах Земли и космоса. Однако, изменения в понимании и оценке смыслов человеческого бытия через вариативность понятия «истина» – истинного Бога, истинного служения Богам (Богу), истинной веры и т. п. – позволило вышеназванным теориям, с одной стороны, подстраиваться, а с другой стороны (в том числе и через образовательные практики теорий образования линии Исократ) напрямую влиять, на развитие общества. Человек как идея в греческом и христианском понимании – это два разных культурных идеала. Из девиза греческой пайдеи – «Тщиться других превзойти, непрестанно пылать отличиться» (Гомер, *Илиада* 6.208, пер. Н. И. Гнедича) и из утверждения Библии: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их» (Бытие 1:27), следует два совершенно разных образа человека, с совершенно разным пониманием степени индивидуальной внутренней свободы. Однако, при всей очевидной разнице, эти образы формировались на одних и тех же фундаментальных смыслах: геоцентрической картине мира, философии познания «созданные Богами (Богом)», смысле человеческой жизни «необходимости служения Богам (Богу)» и культурном идеале «человек веры».

БИБЛИОГРАФИЯ

- Августин, Аврелий (2000) *О Граде Божьем*. Минск: Харвест.
- Базалук, О. А. (2016) «Философия космоса: место человека в масштабах Земли и космоса. Глава первая», *Philosophy and Cosmology* 16, 28–42.
- Базалук, О. А. (2017) «Стратегии систематизации теорий образования. Основной смысл и признаки теорий образования линий Платона и Исократ», *Future Human Image* 7, 11–27.
- Йегер, В. (2014) *Раннее христианство и греческая пайдеия*. Москва.
- Климент Александрийский (2003) *Строматы. В 3-х томах*. Пер. Е. В. Афонасина. Санкт-Петербург: Издательство Олега Абышко.
- Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века: исследования и переводы* (2005). Под редакцией П. П. Гайденко и В. В. Петрова. Москва: Прогресс-Традиция.

- Марру, А.-И. (1998) *История воспитания в античности (Греция)*. Москва.
- Мешков, В. М. (2016) «Методологический анализ учения Платона о космосе и человеке в диалоге *Тимей*», *Philosophy and Cosmology* 17, 200–209.
- Платонов, В. В. (2013) *Образование как социокультурная система: методологические проблемы теории и истории образования*. Москва.
- Трубецкой, С. Н. (1906) *Учение о Логосе в его истории (философско-историческое исследование)*. Москва: Типография Г. Лисснера и Д. Собко.
- Хайдеггер, М. (1986) «Учение Платона об истине», пер. В. В. Библихина, *Историко-философский ежегодник*. Москва: Наука, 255–275.
- Brisson, L. (2017) “Family, political power and money in the Neoplatonic School of Athens,” *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 11.2, 333–340.
- Diogenes Laertius (1972) *Lives of Eminent Philosophers*. Ed. Robert Hicks. Cambridge, MA.
- Dillon, J. (2017) “Paideia Platonikē: Does the later Platonist programme of education retain any validity today?” *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 11.2, 321–332.
- Eliopoulos, P. (2015) “Epicurus and Lucretius on the Creation of the Cosmos,” *Philosophy and Cosmology* 14, 249–255.
- Ferrante, M. (2017) “The word ‘Theology’ from the Presocratics to Peter Abelard: Philosophy and Science. Some Remarks,” *Philosophy and Cosmology* 18, 219–228.
- Jaeger, W. (1946) *Paideia: The Ideals of Greek Culture: Volume I: Archaic Greece: The Mind of Athens*. Oxford: Basil Blackwell.
- Jaeger, W. (1947) *Paideia: The Ideals of Greek Culture: Volume II: In Search of the Divine Centre*. Oxford: Basil Blackwell.
- Origen (1885) *De Principiis*. Translated by Frederick Crombie. Buffalo, NY.
- Salamone, M. A. (2017) “Equality and Justice in Early Greek Cosmologies: The Paradigm of the ‘Line of the Horizon’,” *Philosophy and Cosmology* 18, 22–31.

REFERENCES (TRANSLITERATED)

- Bazaluk, O. A. (2016) “Filosofiya kosmosa: mesto cheloveka v masshtabah Zemli i kosmosa. Glava pervaya,” *Philosophy and Cosmology* 16, 28–42.
- Bazaluk, O. A. (2017) “Strategii sistematizatsii teorii obrazovaniya. Osnovnoy smysl i priznaki teorii obrazovaniya liniy Platona i Isokrata,” *Future Human Image* 7, 11–27.
- Hajdegger, M. (1986) «Uchenie Platona ob istine», per. V. V. Bibihina, *Istoriko-filosofskij ezhegodnik*. Moskva: Nauka, 255–275.
- Kliment Aleksandrijskij (2003) *Stromaty*. Per. E. V. Afonasina. Sankt-Peterburg.
- Kosmos i dusha*. Uchenija o vselennoj i cheloveke v Antichnosti i v Srednie veka (2005). Pod redakciej P. P. Gajdenko i V. V. Petrova. Moskva: Progress-Tradicija.
- Marrou, A.-I. (1998) *Istorija vospitanija v antichnosti (Grecija)*. Moskva.
- Meshkov, V. M. (2016) “Metodologicheskij analiz ucheniya Platona o kosmose i cheloveke v dialoge *Timey*,” *Philosophy and Cosmology* 17, 200–209.
- Platonov, V. V. (2013) *Obrazovanie kak sociokul'turnaja sistema*. Moskva.
- Trubeckoj, S. N. (1906) *Uchenie o Logose v ego istorii*. Moskva.

BRIBE AND PUNISHMENT: TO THE QUESTION OF PERSISTENCE OF PAGAN CULTS IN LATE ANTIQUITY

MIKHAIL VEDESHKIN

Institute of World History RAS (Moscow)
The Russian Presidential Academy of National Economy
and Public Administration (RANEPA)
balatar@mail.ru

ABSTRACT. The article discusses the corruption of the state administration and clergy as one of the factors of persistence of paganism in Later Roman Empire. The spread of the practice of bribing state officials and clergymen by pagans, coming from different social strata of the Late Roman Society is demonstrated by various examples. It is suggested that this phenomenon was a result of the spread of suffragium.

KEYWORDS: Late Antiquity, bureaucracy, clergy, corruption, paganism, suffragium.

The authorities of the late Roman Empire tried to regulate the public life of its citizens. This was reflected, among other, in legislative ban on the activities of dissident religious movements. Legislators have been particularly zealous confronting various pagan cults. The imperial authorities regularly updated and toughened anti-pagan legislation. At least twenty-one edicts were issued against paganism and pagans since the final ban on all forms of pagan cult under Emperor Theodosius I in 391 and up to the reign of Justinian I.¹

The very fact of a constant repetition of edicts aimed at eradicating paganism testifies to the ineffectiveness of the religious policy of the empire: during the 4th–6th centuries pagan worship continued among the lower stratas of the roman soci-

¹ CTh. XVI.10.10-25; Nov. Theod. III; CJ.I.XI.7-10. On the subject of anti-pagan legislation of the Later Roman Empire, see Vedeshkin 2016.

ety as well as in the ranks of the members of the elite. In 438, Emperor Theodosius II confessed that the pagans could be corrected neither by “a thousand terrors” of the promulgated laws, nor by the threat of an exile (Nov. Theod. III.8).

Despite the overwhelming evidence of the survival of pagan cults, the sources, illustrating the life of the empire in of the end of the 4th – the beginning of the 6th centuries practically do not mention cases of judicial proceedings of facts of violation of religious legislation.² An eloquent example of the actual attitude of the government to paganism is the reaction of the emperor Arcadius (who was responsible for several harsh anti-pagan laws³) on the news of continued sacrifice

² For the entire fifth century, only two evidences of anti-pagan processes remained. The first of these was organized against prefect Cyrus in 441 (Malalas, XIV.16, Theophanes, 5937). It is not entirely clear whether Cyrus was a practicing pagan or, as it was stated by Theophanes, only a “sympathizer” of the ancient cults (Theoph. 5937). Al. Cameron claimed that during his prefecture, Cyrus was already a Christian on the grounds that two late sources (the 7th and 11th centuries) mentioned that he had built a church in honor of the Virgin Mary (Cameron 1982, 239-241). This assumption seems insufficient to refute the claim of John Malalas. The mere fact of building a new church is not a testament to the prefect’s personal religious preferences – the erection of public (including religious) buildings in the capital, was his official duty. Thus the initiative to build a new church may have not come from Cyrus, but from Empress Pulcheria, known for her commitment to the cult of the Virgin Mary. See Holum 1982, 138-146. In any case, the true reason for Cyrus’s resignation was not his controversial religious views, but the power struggle at the court. In 441, the court intrigue against the patroness of Cyrus, the Empress Eudocia succeeded, she was disgraced and exiled to Jerusalem. The triumphant “party” of eunuch Chrysaphius, fearing the popularity of the empress’s protégé among the Constantinopolitan plebs (cf. Malal. XIV.16; John. Nik. LXXXIV. 50-51; Theoph. 5937) sought to destroy the political career of the possible rival. The second known “anti-pagan process” of the fifth century is the trial of quaestor Isocasius, in 467 (Malal. XIV. 38; Theoph., 5960; John. Nik. LXXXVIII. 10-11). Isocasius’ suspension from office took place against the backdrop of growing public discontent with government policy. According to the *Paschal Chronicle*, he was arrested during a riot that broke out in Constantinople in 467 (Chron. Pasch. 467). We can assume that the government of Leo I tried to use this riot as a pretext to increase political pressure on the opposition and transfer popular discontent to the pagan minority. Later on, the pagan doctor Jacobus, who was influential in the court, managed to arrange the public hearing of the case of Isocasius in Constantinople (Malal. XIV.38). During the trial, the former quaestor, managed to secure the support of the inhabitants of Constantinople with formal baptism, and thus obtained his justification (John Nik. LXXXVIII.10-11). In fact, both processes were provoked by the struggle of court “parties” and had a clear political character. In fact, the paganism of Cyrus and Isocasius was not the cause, but an excuse to bring proceedings against them.

³ CTh. XVI.10.13; 14; 16; II. 8. 22.

in one of the cities of Palestine cited by Mark the Deacon: “I know that that city is prone to idolatry, but it is willing to pay its dues in public taxes, bringing in substantial amounts. Therefore, if we suddenly instill fear in them, they will take flight and we will lose this great amount of tax income”⁴ (Marc. V. Porph. 41 trans. Head). While verbally lashing paganism out in the edicts, the government and provincial administration turned “blind eye” at the facts of preservation of ancient religious practices.

The reason for this discrepancy between legislation and legal practice is found in different circumstances. According to F. Trombley, the administrative apparatus of the empire was simply unable to implement the legislation that radically contradicted the established social practices.⁵ For A. S. Kozlov and M. Maza the lack of real repressions against the pagans was caused by the authorities’ unwillingness to antagonize pagan aristocrats, who still were very numerous.⁶ Both the military and bureaucratic administration were interested in maintaining contacts with the regional nobility, which forced them to put up with its religious predilections.

Finally, despite the repeated prohibition to accept the followers of the ancient cults for state service,⁷ a significant part of high ranking civil and military personnel remained faithful to the religion of their ancestors during the 5th-6th centuries.⁸ The numbers of crypto-pagans, who had formally accepted baptism but remained true to paganism in their hearts, was probably much larger.⁹ Obviously,

⁴ Οἶδα ὅτι ἡ πόλις ἐκείνη κατείδωλός ἐστιν, ἀλλ’ εὐγνωμονεῖ περὶ τὴν εἰσφορὰν τῶν δημοσίων πολλὰ συντελοῦσα. Ἐὰν οὖν αἰφνιδιάσωμεν αὐτοὺς τῷ φόβῳ, φυγῆ χρήσονται καὶ ἀπόλλομεν τοσοῦτον κανόνα.

⁵ Trombley (2001, vol. I, P. 89; 94-95).

⁶ Kozlov 1979, 25; Kozlov 1982, 9; Maza 2014, 54.

⁷ Cм. CTh. XVI.5.42 (however, this edict was soon canceled, as a result of the protest of some pagan military commanders). Cм. Zos. V. 46; XVI.10.21; Sirm. 6; CJ. I.4.5.

⁸ In addition to Cyrus and Isocasius, among them were Severianus, who was the governor of one of the eastern provinces in the middle of the fifth century (Martindale 1980 (PLRE II), Severianus 3); Pamprepius – quaestor and patricius during the reign of Zeno the Isaurian (PLRE II Pamprepius) and Phocas – Praefectus Praetorio per Orientem under Justinian (PLRE II Phocas 5), etc. Among the pagan military commanders of the period were Fravitta – Magister Militum and Consul of 401 (PLRE I Fravitta); Magister Militum Generidus (PLRE II Generidus); Magister Militum Zeno (PLRE II Zenon 6); Magister Militum Lucius (PLRE II Lucius 2) and Marcellinus – Magister Militum and de facto ruler of Dalmatia, years 454–468 (PLRE II Marcellinus 6).

⁹ For example, according to Zacharias of Mytilene, in the end of the 5th century the post of a Egyptian augustal was occupied by crypto pagan Entrechius (Zach., V. Sev. 25-26). John of Ephesus reported several crypto pagans in the senate of Constantinople during the reign of the Emperor of Maurice (John. Eph., III.5.15). Procopius Anthemius – one

these office-holding pagans and crypto-pagans weren't eager to implement legislation directed against their coreligionists.

Without denying the importance of the above-mentioned factors for the preservation of ancient cults, it should be noted that the reasons for the existence of paganism in the Christian empire were not confined to them. The purpose of this article is to highlight another feature of the socio-political life of Later Roman Empire, which contributed to the long-term preservation of traditional cults, namely, corruption of the state administration and the Christian clergy.

Literary sources of the 5th-6th centuries give several examples of the pagans purchasing the right to worship their gods in traditional manner.

The first of them, which occurred in Gaza, was described by Mark the Deacon in the *Vita Porphyrii*.¹⁰ During the 4th century Gaza, along with such Palestinian cities as Raphia¹¹ and Scythopolis¹² remained a stronghold of paganism. At the turn of the century, the Christian community of this important city comprised of less than three hundred members (Marc. V. Porph. 19). Despite the fact that the laws of the emperors Theodosius and Arcadius provided severe punishments for any pagan religious activities (CTh. XVI.10-13), in the last years of the 4th century

of the last emperors of the West Perhaps may have been a pagan or at least a crypto pagan. The question of the religious sympathies of Anthemius cannot be unambiguously resolved due to the scarcity of the evidence. Some authors, referring to the testimony of Damascus (in Photius's extracts, the Emperor Anthemius was called a "Hellene" and an idolater (Dam. V. Isid. 77A)) claim that the emperor was a pagan (see, for example, Shanzer 1986, 25-26). His personnel policy also speaks in favor of the emperor's paganism: Anthemius had made an open pagan Marcellinus patricius (Dam V. Isid, 69, Marc., A. 468), and the pagan Messius Phoebus Severus patricius, consul and prefect of Rome (Dam. V. Isid. 51; 77A). At the same time, none of the contemporary Western authors noted the emperor's adherence to ancient cults (See MacGeorge 2002, 53). One can agree with Chuvin's assumption that, even if Anthemius was a pagan, he kept it in a secret from his subjects (Chuvin 1990, 121).

¹⁰ This work, written by an eyewitness and participant in the events, is the most complete of the surviving descriptions of the confrontation between the pagan elites and the Church in the cities of the eastern provinces. A number of researchers, following Peeters, proposed a much later date of the composition of the *Vita* (VI – VII cent.) (Peeters 1941, 65-216; MacMullen 1984, 86-89; Cameron, Long, Sherry 1993, 155). However, Trombly refuted Peeters's arguments and proved that the basis of the *Vita* is the original text of the first half of the fifth century, which was subjected to a later editorial revision (Trombly 2001, II, 246-282).

¹¹ CM. Soz. VII.15.

¹² Tsafirir 1998.

the pagans of Gaza continued to visit temples openly, make sacrifices and perform ceremonies in honor of their gods.

An attempt to alter this situation was made by Bishop Porphyry, who became the head of the Gazan Christian community around 395 AD. Despite some progress achieved by Porphyry in the Christianization of Gaza in the first years of his ministry, in general his preaching did not bring the expected results. Most of the city's population and all of the members of the local *curia* continued to hold to the ancestral customs. At the same time, even the most modest growth of the Christian community strengthened the anti-Christian attitudes of the pagans. Mark the Deacon stated that “the idol-maniacs did not cease to harry the blessed man and the other Christians. When they got hold of a pagan magistrate, they secretly persuaded him, either with bribes or with help of their godless cult, to oppress the Christians”¹³ (Marc. V. Porph. 21 trans. Head).

Unable to solve the situation by his own means, Porphyry looked for support of the higher authorities. Around 398 AD¹⁴ he sent an envoy to the Patriarch of Constantinople John Chrysostom,¹⁵ pleading his help in a struggle against the pagans of Gaza. Thanks to the assistance of the omnipotent favorite Eutropius, John managed to get the emperor's order to close all the pagan sanctuaries of Gaza. The execution of this law was entrusted to some Hilarius – an administrator subordinate to *Magister officiorum*. He arrived in Gaza accompanied by a military escort and, threatening death to the curials, succeeded in closing the city's temples. However, after receiving a large bribe, he allowed the pagans to practice their rites and rituals in the temple of the head of the local pantheon – Zeus-Marnas (ibid. 27). This bribe delayed the end of the open pagan worship in Gaza by several years. Only the second embassy of Porphyry in Constantinople, orga-

¹³ Οἱ δὲ τῆς εἰδωλομανίας οὐκ ἐπαύοντο ἐνεδρεύοντες τῷ τε μακαρίῳ καὶ τοῖς λοιποῖς Χριστιανοῖς. Ὅτε γὰρ ἐδράσσοντο ἄρχοντος Ἑλληνος, ὑπεισήρχοντο αὐτῷ, εἴτε διὰ χρημάτων εἴτε διὰ τῆς ἀθέου αὐτῶν θρησκείας, κακῶσαι τοὺς Χριστιανούς...

¹⁴ This occurred between the elections of John Chrysostom as a Patriarch of Constantinople at the end of 397 (Kelly 1998, 104) and the fall of the regime of Eutropius in the summer of 399.

¹⁵ John Chrysostom was a fervent opponent of the pagan cults. The patriarch actively supported the monks who fought the pagans in Phoenicia (John Chrys., Ep. 40; 110; 112; 162; 221; Theod, HE, V.29). See Caseau 2004, 131. It can be assumed that it was he who was behind the publication of the law on the destruction of pagan temples in the countryside in 399 (CTh. XVI.10.16).

nized around 401, was able to obtain the emperor's sanction for the destruction of local temples.¹⁶

Two examples of the administration's taking bribes from pagans are known from the works of Egyptian hagiography: "Panegyric on Makarios of Tkōw"¹⁷ and "The Life of Moses of Abydos". The first of the testimonies refers to the cult of the god Kothos worshiped in the vicinity of Panopolis in Thebaid. During the 4th-5th centuries Panopolis was one of the largest centers of "Hellenism" (both cultural¹⁸ and religious¹⁹) in Upper Egypt.²⁰ Despite the bitter struggle waged by the monastic communities against local cults, paganism was still widespread in the territory of the Panopolitan chora.²¹

Kothos²² was among the most venerated deities in the region. According to the Coptic "Panegyric on Makarios of Tkōw," attributed to Dioskoros of Alexandria, the locals continued to perform religious ceremonies and sacrifice in honor of their god up to the middle of the fifth century. From the name of the high priest (Homer) it can be assumed the priesthood of Kothos was composed of the members of local Hellenized aristocracy.²³ It is most likely that it was thanks to the in-

¹⁶ On the Christianization of Gaza see: Van Dam 1985; Trombley 2001, I, 188-246); Vedeshkin 2013.

¹⁷ Despite the fact that this source, written (or subjected to substantial editorial revision) in the second half of the 6th century, frankly caricatures the religious practices of the panopolitan pagans (Johnson 1980, 10.), there is no doubt that the core of the «Panegyric's» narrative is based on real events of the 5th century. The same image of a religious situation in Thebaid in the 5th century is drawn by Shenoute, Besa and the author of «The Life of Moses of Abydos».

¹⁸ Panopolis was an important center of pagan culture (See Cameron 1965, 472; López 2013, 21). Browne had even described it as «the focal point of pagan intellectual reaction against Christianity» (Browne 1977, 192).

¹⁹ From the 4th century the term "Hellenes" was used to refer to pagans not only in Greek, but also in Syriac and Coptic (Alston 2001, 284). For Shenoute of Atripe and (as we might suggest) for his flock, "Hellenes" – i.e. the enemies of the "True Christians" were not only open pagans, but also all those who had a classical education or had maintained any connections to Hellenic culture. See Timbie 1986, 268; Cameron 2015, 160.

²⁰ Most of the known Panopolitan aristocrats were pagans.

²¹ Cm. Bes. V. Sinuth. 83-84; V. Mos. P. 78-83 (Ed. by M. Moussa).

²² Probably a local variation of Shai – the god of vine and destiny. See Frankfurter 2007.

²³ According to the information preserved in the archive of Ammon Scholasticus by the 4th century the traditional Egyptian priesthood of Panopolis was fully integrated in the local municipal aristocracy. It was relatively prosperous and had close ties with local

fluence and support of the local landholding aristocracy paganism persisted among some of the rural inhabitants of the region.

After being seized by the authorities during the ritual, the worshippers of Kothos were soon released and the sacrifices resumed. Author of the *Panegyric* stated that it was made possible because the “the authorities of this nome were greedy”²⁴ (Ps. Diosc. Pan. Mak. 10). In other words, as in the case with Hilarius in Gaza, the officials were simply bribed. The cult of Kothos was put to an end only after the monks of White Monastery took the initiative in their own hands. They have organized a “crusade” against the pagan village, slaughtered the priest and burnt the temple to the ground (ibid. 14).

The second evidence of pagans bribing the administration of Thebaid, was preserved in the “Life of Moses Abydos,” which described the religious situation in the city of Abydos. During the late antiquity, Abydos was one of the most important centers of worship of the god Bes, whose oracle was located in one of the temples of the city (Amm. XIX.12.3-4). The oracle was quite famous; prophecies of Bes were sought by the highest administration, local nobility and cultural elite of Late Roman Egypt (Ibid. XIX.12.9-12). In 359, the oracle was closed by order of the Emperor Constantius.²⁵ At the same time, it can be assumed that two years later Emperor Julian reopened the sanctuary.

According to the “Life of Moses of Abydos,” pagan cults persisted in the region up to the second half of the fifth century: local pagans and Christians were convinced that the Bes lived in their temple (V. Mos., p. 83, ed. Moussa), and on a hill next to the city stood a temple of Apollo, which continued to function as religious city, run by the numerous priesthood (ibid., p. 77-80). According to the *Life*, the pagans were “neither afraid of God nor ashamed before the piety of the righteous rulers. Since the governors who were holding office at that time were avaricious, they purposely overlooked [the pagans]” (ibid., p. 77, trans. Moussa). It appears that, like in the above discussed cases, the local pagans used bribes to protect their cults. The pagan cult came to a halt only in the last quarter of the 6th century, after the destruction of the Temple of Apollo and the killing of its priests by monks led by appa Moses (ibid., p. 80).

administration and even the court officials. See Tacoma 2006, 117; Willis, Maresch 1997, 2; Kelly 2004, 202.

²⁴ The author probably had in mind the apparatus of a *pagarch* or a *defensor* of Panopolis. On the system of public administration in Panopolis in the 5th–6th centuries, see Geens 2014, 189-192.

²⁵ Investigations of the oracle case eventually led to the famous trials of Scythopolis. See Heyden 2010, 310-312.

Not all members of Christian clergy were as zealous as the hermits of the Upper Egypt. The clergy was often no less willing to deal with adherents of pagan cults than the secular administration. For example, at the Second Synod of Ephesus (Robber Council), Bishop Daniel of Carrhae-Harran was accused of accepting bribes from pagans, who committed “the sin of offering sacrifice,” “lets them off the offence, treating it as another opportunity for profit” (S. Chalc. X.73.17. Trans. Price, Gaddis). The degree of reliability of the charges brought against Daniel can’t be established. The case of Daniel was tried at a council controlled by the Alexandrian Patriarch Dioscorus in context of the investigation of the acts of his uncle Bishop Ibas of Edessa, who was an open opponent of Alexandrian Christology and therefore of an Alexandrian Pope.²⁶ Thus, the church “party” that prevailed at the council was interested in eliminating Ibas’ Harranian protégé. At the same time, the religious situation in Carrhae in the 4th-6th centuries AD suggests that the charges brought against Daniel were not completely groundless.

Carrhae-Harran was the largest center of pagan cults of Eastern Syria. The loyalty of the local population to traditional cults was already noted in the 4th century. During his Persian campaign Julian the Apostate, refused to stay in Edessa on the pretext of the Christian sympathies of the local population, but willingly stopped in nearby Carrhae to honor the city’s shrines (Amm. XXIII.3.1-2; Soz. VI.1; Theod. HE III.26). Egeria the Pilgrim, who had visited the city in the last quarter of the 4th century, noted that: “In that city I found scarcely a single Christian excepting a few clergy and holy monks – if any such dwell in the city; all are heathens”²⁷ (Egeria. Itin. 21). Fifty years later Theodoret named Harran “a barren spot full of the thorns of heathendom” (Theod. HE. IV.15).²⁸ The adherence of the Harranian population to local Semitic cults was also mentioned in the latter half of the 5th century by Jacob of Serugh and Isaac of Antioch.²⁹ Even in the 6th century, Procopius of Caesarea stated that most of the inhabitants of Carrhae were

²⁶ Archbishop Peter (L’Huillier) 2005, 315-317.

²⁷ *In ipsa autem ciuitatem extra paucos clericos et sanctos monachos, si qui tamen in ciuitate commorantur, penitus nullum Christianum inueni, sed totum gentes sunt.*

²⁸ Later, in his «*Historia religiosa*», Theodoret mentioned that in the beginning of the fifth century, Christianity actively spreading in Carrhae thanks to the activities of bishop Abraham (Theod. HR. XVII.5). However, the data of Theodoret contradicts with the testimonies of his contemporaries and later authors. We can assume that Theodoret was either wishful thinking or deliberately misleading his readers.

²⁹ Green 1997, 58; Drijvers 1980, 38, 57, 158.

«not Christians, but of the old faith» (Procop., B.P. II.13.7). In general, Carrhae remained a pagan city even under the Arab rule.³⁰

Only regular bribe of local pagans to bishops and civil administrators can explain ignoring of open pagan worship by the authorities of the Christian Empire up to the reign of Maurice.³¹ Daniel probably wasn't the only bishop who accepted "gifts" from the pagans of Harran. For obvious reasons, the local pagans as well as the venal clerics sought to prevent the dissemination of information about the religious situation in Carrhae and only the vulnerable position of the Daniel at the Second Synod of Ephesus made it possible to reveal these inconvenient facts to the public.

Evidence of the clergymen taking bribes from the pagans of Menouthis was preserved in the work of Zacharias of Mytilene *Vita Severi*. The local temple of Isis was known as one of the largest Egyptian oracles already at the turn of the 2nd-3rd centuries.³² The anti-pagan campaign unleashed by the patriarch Theophilus³³ at the end of the 4th century did not affect the shrine of Menouthis, and even contributed to the popularity of the local cult: the destruction of the temples of Alexandria and Canopus made Menouthis the only major pagan religious center in the Delta.

In the beginning of the 5th century the local orgiastic cult of Isis, perceived as a goddess of healing and female fertility flourished. The temple of Isis retained professional priesthood, and the oracle was known and popular not only among the pagans of Menouthis but also among their coreligionists in Alexandria. According to Cyril of Alexandria, the blessing Isis was sought even by some "Christians".³⁴ The temple itself was hidden from prying eyes – a certain devout wor-

³⁰ The inhabitants of Carrhae continued to practice paganism even under the rule of the Caliphs, protecting themselves of the persecution the name of the «Sabians» – a small sect tolerated by the Sharia law. On «Pseudo-Sabians» of Harran and their religious practices see: Green 1997, 94-217; Pingree 2002.

³¹ According to the anonymous Syrian chronicle, by order of Emperor Maurice, the local bishop, apparently with the support of the army, arranged the persecution of local pagans: «Many became Christians; and as for those, who refused, he would cut them in half with a sword and hang their sides along the streets of Harran» (Syr. Chron. 1234. 214. Trans. by Palmer).

³² Frankfurter 2000, 163.

³³ On the anti-pagan activities of Theophilus of Alexandria, see: Ruf. HE. II.22-24; Soz. VII.15; Soc. V.16; Eunap. V. Soph. 473; Athanassiadi 1993, 14-16; Haas 1997, 160-169; Kaplow 2005, 9-11; Hahn 2008, 337-364.

³⁴ To oppose the popularity of the pagan Oracle among Christians, the Alexandrian patriarch established a cult of the martyrs-healers Cyrus and John, which functionally

shiper of the goddess, who sought to protect the sanctuary, covered it with sand, and thereby made its finding almost impossible for an uninitiated person (Zach., V. Sev. 20). In addition, the security of the temple and the priesthood was provided by regular bribes in gold, which the pagans gave to local clerics (Zach., V. Sev. 30-32). The fact that bribes were given in gold means that at least some of the followers of the cult of Menouthisian Isis belonged to the upper strata of late Roman society – most likely to the influential pagan intelligentsia of Alexandria.³⁵

The destruction of the cult of Isis in Menouthis was made possible by the failed usurpation of Illus and Leontius. Thanks to the activities of the Illus' emissary Pamprepius, who promised that the victory of his patron would result in the restoration of pagan worship, some of the Alexandrian pagans supported the mutiny.³⁶ After the suppression of the rebellion, the pagan community of Alexandria, having compromised itself by its ties with the usurper, became vulnerable to increasing pressure from the Christian Church. Shortly after the defeat of Illus and Leontius, the Alexandrian bishop Peter Mongus organized a pagan pogrom, using the conflict of pagan students with the newly converted young men Paralius, who dared to ridicule publicly the Menouthis' cult, as a pretext (Zach., V. Sev. 25-26).³⁷ The culmination of the anti-pagan campaign was the march of a part of the Alexandrian Christians and monks living in the vicinity of the Egyptian capital on Menouthis. The sanctuary was destroyed, a significant part of the ritual objects were brought to Alexandria and publicly burned,³⁸ and the captured priest of Isis was forced to admit that he served the devil himself (Zach., V. Sev. 26-35).³⁹

Another case of "buying" the right to worship was revealed in the last years of the 6th – beginning of the 7th century during the attempts of Pope Gregory the

duplicated the cult of Isis in Menouthis (Cyr., Hom. XVIII.3). For historiography of the event, see Montserrat 1998, 259 n. 5.

³⁵ See the story of the Alexandrian philosopher Asclepiodotus, who claimed that his barren wife became pregnant precisely after a family pilgrimage to Menouthis (Zach., V. Sev. 18-19). For obvious reasons, the Christians denied any mystical help of Isis to the family of Aslepidiotus and claimed that the child was bought from one of the priestesses (Zach., V. Sev. 18-19). It is interesting to note that Damascius also noted the god-given nature of the child of Asklepiodotus (Dam. V. Isid. 95C).

³⁶ For Pamprepius' activities in Alexandria, see: Kosinski 2010, 147-166; Livrea 2014; Vedeshkin 2011.

³⁷ On the circumstances of the pagan pogrom in Alexandria, see Athanassiadi 1993, 19-21; Haas 1997, 325-329; Watts 2010.

³⁸ Perhaps the silent witnesses of those events are the charred objects of a pagan cult, found in 1982 on via Canopica. See Haas 1997, 476.

³⁹ The chronological sequence of anti-pagan actions in Alexandria in the 480s is the subject of discussion. See Watts 2006, 220, n. 96.

Great to Christianize the island of Sardinia. By the end of the 6th century, the traditional cults were still widespread in many regions of the island, and even dominant among barbaricini – inhabitants of the mountainous Barbagia, located in the central part of Sardinia. The letters of the pontiff show that the religious situation in Sardinia attracted his close attention. Nine pastoral letters addressed to the local clergy and officials encouraged them to participate more actively in the Christianization of the Sardinian peasants and the barbaricini highlanders⁴⁰. Eventually the campaign had some success: Gregory would mention the significant increase of the number of Sardinian Christians (Greg. Dial. Ep. XI.12). However, Christianity could not achieve complete victory on the island for several centuries.⁴¹

The preservation of Sardinian paganism was a consequence of the fact that the Church did not receive the expected support from the administration of the island, which almost openly sabotaged the policy of Christianization of the population. In a letter to Empress Constantina, Gregory noted indignantly that the Sardinian *praeses* was bribed by local pagans to allow them worshipping their gods (Greg Dial, Ep. V.38). We do not have data about who gave bribes to the *praeses*. It can be assumed that these were members of the local tribal aristocracy and priesthood, who did not want to lose their habitual leverage on their fellow tribesmen.

The motives of the pagans who were giving bribes are clear. With money or gifts, they sought to preserve the traditional forms of worship and, at the same time, to avoid punishment for participating in prohibited rituals. The most common reason for taking bribes was the acute need for money of the lower ranks of late Roman bureaucracy. The large number of those wishing to get rid of the fiscal and

⁴⁰ Greg. Dial. Ep. IV.23-27; 29; V.38; IX.205; XI.12. The Pope threatened to punish local bishops if pagans are found on the church lands (Greg. Dial., Ep. IV.29); demanded that the managers of the church estates increase the corvée of the pagan tenants to the point that idolaters were forced to choose between baptism and starvation (ibid., IV.26). In addition, Gregory urged local landowners to fight the paganism of their *coloni* (ibid., IV.23); force pagan slaves to accept baptism by means of torture, and free ones under threat of imprisonment (ibid. IX.204). No less strict was the pontiff with respect to the pagan-highlanders (barbaricini): their baptism was a condition for the cessation of punitive expeditions to their lands (ibid., IV.25); their leader Hospito (probably the only Christian in his tribe) had to lead his people to “true faith”, or at least to render all possible assistance to the preachers sent to the pope (ibid., IV.27).

⁴¹ Jones, Pennick 1997, 78.

liturgical burden by occupying a position in the system of state administration contributed to the expansion of the practice of *suffragium* and, as a consequence, to the growth of the expenses of the candidates to the official posts.⁴² It was a common practice to sell nearly all one's property to pay for a desired position.⁴³ Due to the frequent change of personnel typical for the system of state administration of the Roman Empire in the 5th-6th centuries, newly appointed officials had only a few years to improve their shaken financial position.⁴⁴ These circumstances forced the newly appointed bureaucrats to use any means, including illegal, in order to compensate promptly the costs of their office. As it was noted by Libanius of Antioch: "...one bought the post of governor, having paid the cost of his father's estate, returned the amount spent due to abuse of power"⁴⁵ (Lib. Or. XLVIII.11). This practice was so common that the governors even justified their bribery by the high cost of their offices. The correspondence of Gregory the Great preserved the answer of the above-mentioned Sardinian *praeses* to the papal emissary, who had accused him of accepting bribes from the pagans: "He replied that he promised to repay such a large *suffragium* that he could fulfill his obligations only by resorting to such measures"⁴⁶ (Greg Dial. Ep. V.38).

It can be assumed that bribe-taking clergy was moved by similar motives. The steady rise of Christianity, the strengthening of socio-economic position of the clergy and the increase of the Church's incomes contributed to the influx of people, driven exclusively by mercantile considerations, into the Church organization. Since joining the clergy gave immunities similar to those held by the state officials,⁴⁷ the desire of the representatives of provincial elites, burdened with fiscal and liturgical obligations, to become a bishop or at least a priest, commonly had the same motives as the desire of their colleagues to get a post in the civil administration.⁴⁸ A consequence of this was the spread of simony, the scale of which grew

⁴² On the practice of *suffragium* in Late Antiquity, see: Jones 1986, I, 391-396; Kelly 2004, 163ff.

⁴³ See Lib. Or. XXVIII.22; Or. XLVIII.11.

⁴⁴ See Serov 2000, 31-36.

⁴⁵ ...ἀρχὴν πριάμενον τῆς πατρῴας οἰκίας ἀγρὸν αὐτῇ προστεθεικότα συλλέγειν τὴν τιμὴν τοῖς ἐπὶ τῆς ἀρχῆς κακοῖς.

⁴⁶ tantum se suffragium promississe respondit, ut nisi de causis etiam talibus impleri non possit.

⁴⁷ On the tax immunities of the clerics in Late Antiquity, see Elliott 1978, 326-336; Testa 2001, 125-144.

⁴⁸ See Athan. Hist. Ar. 73; 78; Apol. Ad. Const. 28; Pallad. V. Chrys. XV. Examples of these safe-seeking place-hunters in the ranks of the clergy were bishops Pegasius of Troada and Heron of Thebaid – crypto pagans or even cynical religious nihilists who left

steadily throughout the 4th-6th centuries.⁴⁹ For example, at the synod organized by John Chrysostom, several bishops convicted of simony tried to justify themselves by the fact that they had considered the purchase of consecration a legal mean to free themselves from the curial burden (Pallad., V. Chrys. XV). Like the acquisition of a bureaucratic post, “buying of consecration” required substantial financial investments, which, however, could be compensated for by the Church’s income or various extortions. As it was stated by the bishops accused by the Constantinopolitan patriarch: “...we may receive back the money we have paid. For some of us have given furniture belonging of our wives”⁵⁰ (ibid. trans. M.V.).

Thus, corruption contributed to the impotence of the religious legislation of Later Roman Empire. Bribe giving was a common way to support the survival of traditional pagan cults. It was equally common among the pagans belonging both to the aristocracy and the lower strata of the population. Bribes from pagans were accepted by officials who served in the emperor’s court, the municipal as well as provincial administration and even the clergy. Pagan offerings to officials both secular and religious were one of the significant factors that secured the preservation of traditional cults in the Christian empire up to the sixth century and even later.⁵¹

REFERENCES

- Alston, R. (2001) *The City in Roman and Byzantine Egypt*. London; New York.
 Ambjörn, L., tr. (2008) *Zachariah of Mytilene. The Life of Severus*. Piscataway, NJ.
 Archbishop Peter (L’Huillier) (2005) *Pravila pervykh chetyreh Vselenskih Soborov* [The rules of the first four Ecumenical Councils]. Moscow.
 Athanassiadi, P. (1993) “Persecution and Response in Late Paganism: The Evidence of Damascius,” *The Journal of Hellenic Studies* 113, 1–29.
 Athanassiadi, P. tr. (1999) *Damascius. The Philosophical History*. Athens.
 Bell, D. N., tr. (1983) *Besa: The Life of Shenoute*. Kalamazoo.
 Browne, G. M. (1977) “Harpocratio Panegyrista,” *Illinois Classical Studies* 2, 184-196.
 Cameron, Al. (1965) “Wandering Poets: a literary movement in Byzantine Egypt,” *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 14, 470-509.

their posts immediately after the abolition of the immunities of the clergy by Emperor Julian the Apostate (Jul. Ep. 19; Philost. VII.13).

⁴⁹ Cf. Kelly 2004, 164; Huebner 2009, 175-176.

⁵⁰ ...ἐπεὶ κἀν τὸ χρυσίον, ὃ δεδώκαμεν, ἵνα λάβωμεν τῶν γὰρ γυναικῶν ἡμῶν τινες δεδώκαμεν σκεύη.

⁵¹ Constantine Porphyrogenitus mentioned that during the reign of his grandfather – Emperor Basil I the pagans still inhabited some areas of the Peloponnese (Constantinus Porph. De adm. Imp. 50. 71). Although it is unclear, whether these pagans were descendants of the original Hellenistic pagans or new Slavonic settlers.

- Cameron, Al. (1982) "The empress and the poet: paganism and politics at the court of Theodosius II," in J. J. Winkler, G. Williams, eds. *Later Greek Literature*. Cambridge; New York, 217-290.
- Cameron, Al. (2015) *Wandering Poets and Other Essays on Late Greek Literature and Philosophy*. Oxford; New York.
- Cameron, Al. Long, J., Sherry, L. (1993) *Barbarians and Politics at the Court of Arcadius*. Berkeley; Los Angeles; Oxford.
- Caseau, B. (2004) "The Fate of Rural Temples in Late Antiquity and the Christianization of the Countryside," in W. Bowden, L. Lavan, C. Machado, eds. *Recent Research on the Late Antique Countryside*. II. Leiden, 105-144.
- Charles, R. H., tr. (1916) *The Chronicle of John, Bishop of Nikiu*. London.
- Chuvin, P. (1990) *A Chronicle of the Last Pagans*. London.
- Croke, B., tr. (1995) *The Chronicle of Marcellinus*. Sydney.
- Dewing, H. B., tr. (1914-1940) *Procopius*. Cambridge; London. Vols. I-VII.
- Drijvers, H. J. W. (1980) *Cults and Beliefs at Edessa*. Leiden.
- Elliott, T. G. (1978) "The Tax Exemptions Granted to Clerics by Constantine and Constantius II," *Phoenix* 32, 326-336.
- Ewald, P. Hartmann, L. M., ed. (1891-1899) *Gregorius Magnus, Registrum Epistolarum*. Berlin.
- Foerster, R., ed. (1903-1927) *Libanius. Opera*. Leipzig. Vols. I-XII.
- Frankfurter, D. (2000) *Religion in Roman Egypt*. Princeton.
- Frankfurter, D. (2007) "Illuminating the Cult of Kothos: The Panegyric on Macarius and Local Religion in Fifth-Century Egypt," in J. E. Goehring, J. A. Timbie, ed. *The World of Early Egyptian Christianity: Language, Literature, and Social Context: Essays in Honor of David W. Johnson*. Washington, D.C., 176-188.
- Geens, K. (2014) *Panopolis, a Nome Capital in Egypt in the Roman and Byzantine Period (ca. AD 200-600)*. Leuven.
- Green, T. M. (1997) *The City of the Moon God: Religious Traditions of Harran*. Leiden; New York.
- Haas, C. (1997) *Alexandria in Late Antiquity: Topography and Social Conflict*. Baltimore.
- Hahn, J. (2008) "The conversion of the cult statues: the destruction of the Serapeum 392 A.D. and the transformation of Alexandria into the 'Christ-loving' city," in J. Hahn, S. E. Emmel, U. Gotter, eds. *From Temple to Church: Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*. Leiden, 336-367.
- Heyden, K. (2010) "Beth Shean/Scythopolis in Late Antiquity: Cult and Culture, Continuity and Change," in R. G. Kratz, H. Spieckermann, eds. *One God – One Cult – One Nation: Archaeological and Biblical Perspectives*. Berlin; New York, 310-312.
- Holum, K. (1982) *Theodosian Empresses: Women and Imperial Dominion in Late Antiquity*. Berkeley: University of California Press.
- Huebner, S. B. (2009) "Currencies of Power: The Venality of Offices in the Later Roman Empire," in A. Cain, N. Lenski, eds. *The Power of Religion in Late Antiquity*. Farnham, 167-180.
- Jeffreys, E.; Jeffreys, M.; Scott R. et al., tr. (1986) *The Chronicle of John Malalas*. Melbourne.

- Johnson, D. W., tr. (1980) *Panegyric on Macarius of Tkow attributed to Dioscorus of Alexandria*. Louvain.
- Jones, A. H. M. (1986) *The Later Roman Empire, 284-602: A Social, Economic, and Administrative Survey*. In 2 vols. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Kaplow, L. (2005) "Religious and Intercommunal Violence in Alexandria in the 4th and 5th centuries CE," *The McGill Journal of Classical Studies* 4, 2-26.
- Kelly, C. (2004) *Ruling the Later Roman Empire*. Cambridge.
- Kelly, J. N. D. (1998) *Golden Mouth: The Story of John Chrysostom-Ascetic, Preacher, Bishop*. New York.
- Kennedy, D.F., tr. (1993) "Extract from the anonymous chronicle of AD 1234," in A. Palmer, ed. *The Seventh Century in the West Syrian Chronicles*. Liverpool, 111-210.
- Kosinski, R. (2010) *The Emperor Zeno: Religion and Politics*. Cracow.
- Kozlov, A.S. (1982) "Osnovnye napravlenija politicheskoi oppozicii pravitel'stvu Vizantii v pervoj polovine 5 v. [The main directions of political opposition to the government of Byzantium in the first half of the 5th century]," ADSV: 5-28.
- Kozlov, A. S. (1979) "Osnovnye cherty politicheskoi oppozicii pravitel'stvu Vizantii v 399-400 gg. [The main features of political opposition to the government of Byzantium in 399-400]," ADSV: 23-31.
- Krueger, P., ed. (1892) *Corpus Iuris Civilis*. Berlin. Vol. II.
- Livrea, E. (2014) "The Last Pagan at the Court of Zeno: Poetry and Politics of Pampreprios of Panopolis," A. de F. Heredero, D. A. Hernandez, S. T. Prieto, eds. *New Perspectives on Late Antiquity in the Eastern Roman Empire*. Newcastle upon Tyne, 2-30.
- López, A. G. (2013) *Shenoute of Atripe and the Uses of Poverty: Rural Patronage, Religious Conflict and Monasticism in Late Antique Egypt*. Berkeley, CA.
- MacGeorge, P. (2002) *Late Roman Warlords*. Oxford; New York.
- MacMullen, R. (1984) *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100-400)*. New Haven.
- Mango, C. Scott, R. tr. (1997) *The Chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and Near Eastern History AD 284-813*. Oxford.
- Martindale, J. R. (1980). *The Prosopography of the Later Roman Empire. Volume II. A.D. 395-527*. Cambridge University Press.
- Maza, C. M. (2014) "Religious Conflict in Late Antique Egypt: Urban and Rural Contexts," in A. de F. Heredero, D. A. Hernandez, S. T. Prieto, eds. *New Perspectives on Late Antiquity in the Eastern Roman Empire*. Newcastle upon Tyne, 48-63.
- Migne, J. P., ed. (1849) *Rufinus. Opera Omnia*. Paris. PG. T. 21.
- Migne, J. P., ed. (1857) *Athanasius. Opera Omnia*. Paris. PG. T. 25-28.
- Migne, J. P., ed. (1859) *Socrates Scholasticus. Historia Ecclesiastica*. Paris. PG. T. 67: Col. 30-842.
- Migne, J. P., ed. (1859) *Sozomenus. Historia ecclesiastica*. Paris. PG. T. 67: Col. 843-1130.
- Migne, J. P., ed. (1863) *Ioannes Chrysostomus. Opera Omnia*. Paris. PG. T. 47-64.
- Migne, J. P., ed. (1863) *Palladius. De Vita S. Ioannis Chrysostomi ex Dialogo Historico Palladii, Helenopoleos Episcopi*. Paris. PG. T. 47. Col. 5-82.
- Migne, J. P., ed. (1864) *Philostorgius. Historia Ecclesiastica*. Paris. PG. T. 65: Col. 459-638.
- Migne, J. P., ed. (1864) *Theodoretus. Opera Omnia*. Paris. PG. T. 80-84.

- Mommsen, Th. Meyer, P. M., eds. (1904-1905) *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes*. Berlin. Vols. I–II.
- Montserrat, D. (1998) "Pilgrimage to the Shrine of SS Cyrus and John at Menouthis in Late Antiquity," in D. Frankfurter, ed. *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*. Leiden, 257–279.
- Moravcsik, Gy. ed., Jenkins, R. J. H., tr. (1993) *De Administrando Imperio by Constantine Porphyrogenitus*. Washington, D. C.
- Moussa, M. (2003) "The Coptic Literary Dossier of Abba Moses of Abydos," *Coptic Church Review* 24, 66-90.
- Peeters, P. (1941) "La vie géorgienne de Porphyre de Gaza," *Analecta Bollandiana* 59, 65-216.
- Pingree, D. (2002) "The Šābians of Ḥarrān and the Classical Tradition," *International Journal of the Classical Tradition* 9, 8-35.
- Price, R. Gaddis, M., tr. (2007) *The Acts of the Council of Chalcedon*. Liverpool.
- Rapp, C., tr. (2000) "Mark the Deacon, Life of St. Porphyry of Gaza," in T. Head, ed. *Medieval Hagiography: An Anthology*. New York, 53-75.
- Ridley, R. T., tr. (1982) *Zosimus, New History*. Canberra.
- Rolfe, J. C., tr. (1935-1940) *Ammianus Marcellinus. History*. Cambridge; London. Vols. I–III.
- Serov, V. V. (2000) "Administrativnaja politika rannej Vizantii: I. Antikorrupcionnye mery [Administrative policy of early Byzantium: I. Anti-corruption measures]," *ADSV*: 31–44.
- Shanzer, D. (1986) *A Philosophical and Literary Commentary on Martianus Capella's De Nuptiis Philologiae et Mercurii*. Book 1. Berkeley; Los Angeles; London.
- Smith, R. P., tr. (1860) *The Third Part of the Ecclesiastical History of John, bishop of Ephesus*. Oxford.
- Tacoma, L. (2006) *Fragile Hierarchies: The Urban Elites of Third Century Roman Egypt*. Leiden: Brill.
- Testa, R. L. (2001) "The Bishop, Vir Venerabilis: Fiscal Privileges and Status Definition in Late Antiquity," *Studia patristica* 34, 125-144.
- Timbie, J. (1986) "The State of Research on the Career of Shenoute of Atripe," in B. A. Pearson, J. Goehring, ed. *The Roots of Egyptian Christianity*. Philadelphia, 258-270.
- Trombley, F. R. (2001) *Hellenic religion and Christianization, c. 370-529*. Vol. I.2. Boston; Leiden: Brill.
- Tsafrir, Y. (1998) "The fate of pagan cult places in Palestine; the archaeological evidence with emphasis on Bet Shean," in H. Lapin, ed. *Religious and Ethnic Communities in Later Roman Palestine*. Potomac, Md., 197-218.
- Van Dam, R. (1985) "From Paganism to Christianity at Late Antique Gaza," *Viator* 16, 1-20.
- Vedeshkin, M. A. (2011). "Pamprepij i poslednjaja bitva vostochnorimskogo jazychestva [Pamprepius and the last battle of East Roman paganism]," *Klassičeskaja i vizantijskaja tradicija*, 94-99.
- Vedeshkin, M. A. (2013) "Jazyčeskaja opozicija hristianizacii vostochnorimskogo goroda (na primere Gazy Palestinskoj) [Pagan opposition to Christianisation of East Roman city (on the example of Palestinian Gaza)]," *Nauchnye vedomosti Belgorodskogo gosudarstvennogo universiteta* 25, 11-18.

- Vedeshkin, M. A. (2016) "Pravovoj status jazychnikov i jazycheskih kul'tov v Rimskoj imperii IV-VI vv.: zakonodatel'stvo i praktika [The legal status of pagans and pagan cults in Roman Empire in the 4th–6th centuries: legislation and practice]", in T. Sidash, ed. *Imperator Julian. Polnoe sobranie tvorenij* [Emperor Julian. Complete works]. Saint Petersburg, 749-791.
- Watts, E. (2006) *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*. Berkeley.
- Watts, E. J. (2010) *Riot in Alexandria: Tradition and Group Dynamics in Late Antique Pagan and Christian Communities*. Berkeley.
- Whitby, M. Whitby, M. tr. (1989) *Chronicon Paschale 284–628 AD*. Liverpool.
- Wilkinson, J., tr. (1999) *Egeria's Travels*. Oxford.
- Willis, W. H. Maresch., K., tr. (1997) *The Archive of Ammon Scholasticus of Panopolis. The Legacy of Harpocraton*. Koln.
- Wright, W. C., tr. (1913-1923) *Emperor Julian. Works*. Cambridge; London. Vols. I–III.
- Wright, W. C., tr. (1921) *Philostratus and Eunapius. The Lives of the Sophists*. London; Cambridge.

ПИСЬМА «ПИФАГОРЕЙСКИХ» ЖЕНЩИН МЕЛИССЫ КЛЕАРЕТЕ И МИИ ФИЛЛИС. ПЕРЕВОД И КОММЕНТАРИЙ

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 MELISSA TO KLEARETA AND MYIA TO PHYLLIS.
A COMMENTED TRANSLATION INTO THE RUSSIAN

ABSTRACT. Two letters of the "Pythagorean" women Melissa and Myia, addressed to their female friends, are translated into the Russian for the first time. In the introduction, the reader will find background information about the origin of the letters, their textual tradition, their discovery in the beginning of the 19th century, and, finally, the formation of a critical approach to them in the context of the emerging studies of so-called *Pseudopythagorica*. In the complementary notes to the text, I am placing the letters in the context of an appropriate philosophical tradition and making some textual observations. The translation of these two letters is a part of the research project called on to open a much-neglected page in the history of philosophy, and to show that ignoring secondary sources can often lead to a serious narrow-mindedness in our understanding of ancient philosophical tradition.

KEYWORDS: Pseudopythagorica, Pythagorean letters, ancient education, upbringing, women's education, family life, ancient medicine.

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

Подложные письма пифагорейских женщин – весьма оригинальный набор сочинений конца II–VI вв. н. э. Авторами писем значатся женщины-пифагорейки VI–V вв. до н. э.: Теано, Мия, Мелисса. Практически никакой исторической информации об этих дамах не сохранилось. О Теано имеется небольшое число поздних свидетельств, Мия перечислена в списке знаменитых пифагорейских женщин у Ямвлиха (IV в. н. э.) и упоминается поздними авторами в качестве жены одного из пифагорейцев VI века до н. э.; Мелисса в этом списке не встречается, однако ее имя может быть выведено из мужского варианта имени Мелисс, которое носил упомянутый Ямвлихом пифагореец с Самоса.

Письма пифагорейских женщин дошли до нас в средневековых собраниях. Их насчитывается пять – письмо Мелиссы Клеарете, Мии Филлис, три письма Теано – Никострате, Евбуле и Каллисто, которые передаются в рукописях как правило все вместе или с разными незначительными вариациями. Впервые письма пифагорейских женщин были изданы Мартином Виландом в 1789 году (Wieland 2010). Тогда они не считались позднеантичными подделками, и рассматривались как оригинальные работы представительниц пифагорейской школы VI века до н. э. Поскольку письма пифагорейских женщин являются частью целого корпуса псевдопифагорейских сочинений, датируемых периодом с III в. до н. э. по VI в. н. э., то стоит упомянуть и два женских трактата: Периктионы «Об обязанностях женщин» и Финтии «О женской скромности». Отрывки из этих трактатов также были включены в собрание Виланда. В 1822 году вышла книга Т. Тэйлора «Политические фрагменты Архита, Харонда, Залевка и других ранних пифагорейцев» (Taylor 1822), куда вошли два вышеупомянутых женских трактата. Как и в работе Виланда, Тэйлор не ставил под сомнение аутентичность этих сочинений. Впервые аутентичность пифагорейских трактатов и писем ставится под сомнение в работе Бёка 1819 года (Boeckh 1819), правда на протяжении всего XIX века окончательного ответа так и не появилось.¹ Письма пифагорейских женщин вошли в монументальное издание Рудольфа Херхера (*Epistolographi Graeci*, Paris, 1873). К середине XX века, когда в подложности этих сочинений уже никто не сомневался, пифагорейские письма и трактаты стали фигурировать под именем «пифагорейских псевдоэпиграфов». Основательное исследование этой темы и издание текстов принадлежит перу Х. Теслеффа (Thesleff 1965). Отдельно от трактатов псевдопифагорейские письма издал в 1980 году А. Штеделе, снабдив их подробным комментарием, анализом рукописной традиции и переводом на немецкий язык (Staedele 1980). Правда всего через год после выхода

¹ Об этом см. Афонасина 2014.

его книги был обнаружен кусок папируса (Papyrus Naumiensis II. 13) с фрагментами письма Мелиссы Клеарете и первой строки из письма Теано Евбуле. Этот папирусный документ датируется его издателем А. Бюлоу-Якобсенем III в. н. э. (Bülow-Jacobsen 1981). В 2003 году Д. Нистико написала еще одну работу, посвященную образу Теано и приписываемому ей эпистолярному наследию с переводом на итальянский язык, куда вошел весь накопленный за предыдущие годы материал (Nisticò 2003).

Теме пифагорейских псевдоэпиграфов, как трактатов, так и писем, посвящено большое число исследований, касающихся вопросов их происхождения, авторства и датировки. На основе этих данных мы можем сделать некоторые заключения, а именно: письма были написаны в период с II по VI вв. н. э. Попытка удревнить их и приписать авторство настоящим пифагорейским женщинам обречена на провал. Местом происхождения многие авторы считают Александрию, хотя никаких точных указаний на это нет, кроме того, что в Египте был найден кусок папируса с отрывками двух псевдопифагорейских писем. Возможным окружением могли быть риторические школы III–VI вв. н. э. Авторство писем остается самым сложным и трудноразрешимым вопросом, неизвестно даже были они написаны мужчинами или женщинами. По общему мнению, эти письма являются учебными упражнениями, практиковавшимися в риторических школах. Поскольку в школах учились только мужчины, то считается, что и написаны они были мужчинами, хотя темы в них обсуждаются сугубо женские. На это возражение тоже имеется ответ. Одним из обучающих приемов в риторических школах было сочинение подражаний. Подражать предлагалось речи какого-нибудь исторического или легендарного персонажа. Речи писали даже от лица животного или неодушевленного предмета. Таким образом, ничто не мешало мужчинам использовать женские темы для своих ученических работ. Хотя – еще раз повторюсь – вопрос этот далек от разрешения. Появление псевдопифагорейских женских писем связывают также с «киническим возрождением» и с развитием пасторальной литературы.²

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; Миа дает рекомендации Филлис о том, как выбрать кормилицу для новорожденного младенца, какими качествами она должна обладать, и в каких условиях лучше растить ребенка; в письме Теано к Евбуле эта тема продолжается, но здесь Теано

² Подробнее об этом см. Афонасина 2017.

критикует подругу за то, что она слишком балует своего ребенка и дает советы по воспитанию; Никострате Теано пишет утешительное письмо, так как муж молодой подруги ходит к гетере, Каллисто же она советует, как правильно выбрать служанку.

Имя Мелисса не такое уж и редкое, но в каталоге пифагорейцев (Ямвлих, *О пифагорейском образе жизни* 267) оно не встречается. Философы неопифагорейцы называли этим именем каждую чистую, целомудренную душу, или растущий месяц. А. Штеделе (Staedele 1980, 253) предполагает, что имя Мелисса может быть выведено из имени знаменитой женщины-пифагорейки Мии, а имя получательницы письма Клеареты созвучно с именем пифагорейца из Тарента Клеарата, упомянутого в списке Ямвлиха. Правда, Штеделе признает, что это всего лишь догадка.

Основная тема письма может быть обозначена одним из заглавий «О домашнем хозяйстве» или «О браке». Эти темы в поздней античности встречаются достаточно часто, например, у Плутарха в «Наставлении супругам» или у Стобея. Задача автора письма состояла в том, чтобы изобразить особенный характер женщины, который поможет ей лучше справляться с домашним хозяйством и нравиться мужу. Важной чертой этого характера является скромность. Но эта скромность обусловлена не только воспитанностью, но и благоразумием. То есть правильное поведение предполагает размышление по его поводу. В письме подчеркивается несколько раз, что женщина свободна, при этом неписанным законом для нее являются пожелания мужа. И понравиться ему она может тем, что беспрекословно их исполняет. Выходит, что ее свобода выражается в выборе, связанном с подчинением себя мужу. Это письмо созвучно двум трактатам, приписываемым Периктионе и Финтис, однако с некоторыми отступлениями. Письмо следует рассматривать также в контексте сочинений Плутарха, Мусония и писем Филострата. Письмо Мелиссы Клеарете может быть датировано временем от I века до н. э. до II века н. э. по общему мнению – ближе ко II веку н. э.

Что касается Мии, то о ней нам известно чуть больше, правда сведения остаются расплывчатыми. Так что и она остается для нас по большей части только именем. В каталоге Ямвлиха (*О пифагорейском образе жизни* 267) она числится как жена кротонца Милона. Порфирий же (*Жизнь Пифагора* 4) называет ее дочерью Пифагора и Теано и сестрой Телавга. Выходит, что она принадлежала к ближайшему окружению самого Пифагора. Имя Филлис, которой адресовано письмо, встречается в мифологии и в других письмах. Самым примечательным может служить упоминание о ней как о кормилице Домициана, встречающееся у Диона Кассия (*Римская история* 67.18.2), что не может быть случайностью, так как в письме даются советы по выбору

кормилицы. Считается, что тема выбора кормилицы была поднята впервые в медицинских работах Руфа Эфесского, Галена и Сорана и рассматривалась в связи с вопросами о правильном питании. Соран же выделяет ясные критерии, по которым следует выбирать кормилицу: мудрая, сочувствующая и незлобивая, элинка и чистоплотная. На вопрос о том, чье молоко оказывается питательнее – материнское или кормилицы – отвечали по-разному. Так, например, Соран (*Гинекология* 2.18.11) сдержанно говорил, что материнское молоко с самого рождения может не быть полезным, а моралист «Плутарх» сомневался в кормилице, говоря о том, что она хорошо воспитывает на расстоянии (Ps.-Plutarch. lib. educ. 5). Интересно рассуждение о том, что лишь изредка молоко можно смешивать с вином. Здесь Мия как бы занимает срединную позицию между Галеном и Руфом. Первый, вслед за Платоном, настаивает на запрете употребления вина детьми и юношами, второй же, пользуясь рассуждением Гипократа, говорит, что в младенце еще слишком мало тепла, поэтому ему иногда нужно «для согревания» давать вино. Это сопоставление выступает в качестве аргумента в пользу датировки данного письма серединой или концом II века н. э.

Перевод выполнен по изданию A. Staedele (1980).

МЕЛИССА КЛЕАРЕТЕ

1. В силу ряда обстоятельств (*αὐτομάτως*) мне кажется, что ты обладаешь массой хороших качеств. Поэтому ты серьезно желаешь услышать о женской благовоспитанности (*εὐκοσμίαις*), и это дает хорошую надежду на то, что ты готова состариться в почете (*κατ' ἀρετῆν*). Благоразумная (*σώφρονα*)³ и свободнорожденная женщина должна жить вместе со своим законным му-

³ Чтобы понять о каком благоразумии идет речь, можно обратиться к Аристотелю, который в *Политике* 1260a25–30 проводит различие между мужской и женской добродетелью. Он пишет «Слова поэта о женщине: *Убором женщине молчанье служит* – в одинаковой степени должны быть приложимы ко всем женщинам вообще, но к мужчине они уже не подходят» (пер. С. А. Жебелева). Поэтом, чьи слова цитирует Аристотель, является Софокл и его выражение взято из трагедии *Аякс* 293. Вслед за Аристотелем мы можем предположить, что под благоразумностью женщины понимается ее молчаливость, но этим она конечно не ограничивается. Чуть выше в *Политике* 1260a20–25 мы находим еще такое выражение «не одна и та же скромность женщины и мужчины, не одно и то же мужество, как полагал Сократ, но одно мужество свойственно начальнику, другое – слуге». Из дальнейшего содержания письма станет понятным, что Аристотелевское понимание добродетели могло послужить образцом для автора этого текста.

жем, наряжаться скромно (ἀσυχᾶ)⁴, [но бесхитростно]. Она должна носить белое (λευκοεἶμονα),⁵ чистое, простое платье, ничего драгоценного и блестящего. Так же должна она пренебрегать окрашенными в пурпур одеждами и одежаниями, вышитыми золотом. Это гетеры нуждаются в таких вещах в погоне за кучей мужчин, а украшением женщины, которая только своему мужу желает понравиться, является ее сущность (τρόπος), а не платье. Поэтому красивой свободная женщина должна быть только для ее собственного мужа, а не для тех, кто живет по соседству.

2. Вместо косметики (φύκιος) ты должна вызывать стыдливый румянец на своем лице в знак застенчивости,⁶ а нравственное совершенство (καλοκαγα-

⁴ Чтение этого слова дано по изданию Теслеффа, который следует рукописному тексту. Оно является дорическим вариантом ἤσυχᾶ. Однако Штеделе (258), в целом соглашаясь с тем, что перевод этого слова как «спокойствие», «молчаливость» не противоречит традиции, тем не менее предлагает свой вариант. Он исправляет это слово на αἰσχύνα и переводит данное словосочетание как «наряжаться в стыд». В качестве аргумента он приводит похожее место из сочинения другой пифагорейки Финтис, сохранившееся у Стобея (Stob. 4, 23, 61a p. 591-593 H = 153, 28 Thesleff), где одной из рекомендаций для женщины является «украшать себя стыдливостью» (κοσμῆν δὲ μᾶλλον αὐτὰν αἰσχύνα). Я не вижу существенных причин для того, чтобы принимать редакцию Штеделе: и то и другое прочтение имеет право на существование. К тому же о стыдливом румянце речь пойдет ниже, если принять вариант Штеделе, то будет иметь место повторение. Таким образом, первоначальный вариант, принятый Теслеффом, более надежен, так как имеет подтверждение в аристотелевской и более ранней поэтической традиции (см. сноску выше), которой скорее всего и следовали сочинители этих псевдопифагорейских текстов.

⁵ Белые одежды могут быть аллюзией на практику, приписываемую Геродотом пифагорейцам и орфикам. «Египтяне носят на теле льняные хитоны (χιθῶνας λιnéουc)... Поверх этих рубаш они надевают белые шерстяные плащи (εἰρίνεα εἶματα λευκᾶ)... В этом у египтян сходство с учением так называемых орфиков, с вакхическими таинствами, происходящими из Египта, и с учениями пифагорейцев» (2.81, пер. Г. А. Стратановского). Одежда из льна и белого цвета соответствует требуемой простоте. Такое же требование звучит в сочинении, приписываемом пифагорейке Финтис (Stob. 4.23.61a p. 591 He. = 153, 17-19 Thesleff), где она описывает особенности женской добродетели. В том числе, что касается одежды, то она должна отказаться от шелковых и разноцветных тканей, и иметь только простое одеяние белого цвета. Описанные выше качества добродетельной женщины – молчание и простота в одежде – находят свое отражение в речи Пифагора у Диогена Лаэртия (8.33): «Богам и героям почести следует воздавать неодинаковые: богам – непременно в благом молчании, одевшись в белое и освятившись...» (пер. М. Л. Гаспарова)

⁶ Эта естественная красота порядочной женщины воспевается также в трактатах, приписываемых Финтис (153, 27 f. Thesleff) и Периктионе (143, 24-28 Thesleff).

θίαν), порядочность (κοσμιότατα) и благоразумие (σωφροσύνην) носить вместо золота и драгоценных камней.⁷ Не о дорогостоящих платьях должна заботиться та женщина, которая стремится к благоразумию (σωφροσύνας), но об управлении домашним хозяйством. Она должна нравиться своему мужу тем, что выполняет его пожелания. И желания мужа для порядочной жены (κοσμίᾳ γυναίκεϊ) – это неписанный закон, в соответствии с которым она должна жить.⁸ Она должна понимать, что в качестве красивейшего и важнейшего приданного она принесла с собой в брак скромное поведение. Она должна доверять красоте и богатству души, а не внешнему виду и товарам. Поскольку первые избавляют от зависти и болезни, а другие сохраняются вплоть до смерти (τὰ μὲν γὰρ φθόνος καὶ νοῦσος παραιρέεται, τὰ δὲ μέχρι θανάτῳ παρέντι ἐκτεταμένα).

⁷ Рассуждение о том, что украшением женщине служат ее нравственные характеристики, имеет прямую параллель не только в трактатах Финтис и Периктионы, но также в сочинении Плутарха *Наставление супругам* (148 A 8–11). Его высказывание совпадает с письмом почти дословно: «украшает женщину то, что делает ее более красивой, но делает ее таковою не золото, изумруды и пурпур, а скромность, благопристойность и стыдливость» (κοσμεῖ δὲ τὸ κοσμιωτέραν τὴν γυναῖκα ποιοῦν. ποιεῖ δὲ τοιαύτην οὔτε χρυσὸς οὔτε σμάραγδος οὔτε κόκκος, ἀλλ' ὅσα σεμνότητος εὐταξίας αἰδοῦς ἔμφασιν περιτίθησιν) (пер. Э. Г. Юнц).

⁸ О том, что желание мужа должно восприниматься добропорядочной женщиной как неписанный закон, заимствовано скорее всего из трактата Периктионы (144, 8 f. Thesleff: πρὸς δὲ τὸν ἄνδρα τὸν ἑαυτῆς ζῶειν ὧδε δεῖ νομίμως καὶ χρηγύως). Почти дословно эта фраза воспроизводится и в *Сентенциях Секста* (514 Chadwick): γυνὴ τὸν ἑαυτῆς ἄνδρα νόμον ἡγεῖσθω τοῦ βίου. Эти *Сентенции* содержательно сочетают стоическую и пифагорейскую мораль, а их автор нередко отождествляется с Секстием Квинтом, греческим философом I века до н. э. (подробнее см. Robinson 1988, 503; Столяров 2008; издание: Chadwick 1959). Конечно рассуждение о том, что жена должна слушаться своего мужа, является традиционным для патриархального общества. Однако не исключено, что в такой формулировке как у Периктионы и Секста они каким-то образом взаимосвязаны. Я предполагаю, что псевдопифагорейские сочинения, получившие хождение в эллинистический период, оказали влияние на создание образа пифагорейца в последующие века. Возможно Секст позаимствовал некоторые характерные для позднего пифагореизма черты именно из этих трактатов, а мысль о том, что желание мужа для жены закон – из трактата Периктионы. Письмо Мелиссы было написано в I–II вв. н. э. И *Сентенции Секста* могли стать для автора письма уже более близким по времени источником.

Мия Филлис

1. Поскольку ты стала матерью, дам я тебе следующие советы: кормилицу следует выбирать, обращая внимание на ее способности и чистоплотность, далее – ту, которая скромна и не сонлива, и не расположена к пьянству.⁹ Нужно выбрать самую способную, чтобы вскармливать свободнорожденного ребенка, у нее должно быть питательное молоко, и она не должна стремиться разделить ложе с мужчиной (μη ταῖς πρὸς ἄνδρα κοίταις εὐνίκατος πέλη). Этому нужно уделить большое внимание, поскольку правильным питанием кормилица дает толчок к развитию (προκαταρκτηωτέρα)¹⁰ на всю жизнь. В подходящее время она все будет делать правильно.

2. Грудь и пищу¹¹ она подает с некоторой осмотрительностью (προνοίας), а не тогда, когда ей заблагорассудится (ἐπενθόν);¹² таким образом она сохранит

⁹ Как уже упоминалось во введении, по вопросу употребления алкоголя у античных медиков имелись некоторые расхождения. «Употребляя алкоголь кормящая женщина в первую очередь вредит душе и телу, этим и само молоко портит», – так считал Соран (*Гинекология* 2.19.12). Его современник Руф из Эфеса, напротив, разрешал кормилице умеренное употребление вина для здоровья грудного младенца. Его мнение передал Орибасий, личный врач императора Юлиана в IV в. н. э. «В большом количестве оно вредно, а в умеренном способствует крепости и улучшает пищеварение» (οἶνος δὲ τῇ τιτθῇ ὁ πολὺς αὐτῇ τε ἐκείνη χάριστος καὶ τῷ βρέφει· ὁ μέτριος δ' ἀγαθὸς ἀμφοτέροις, καὶ εἰς ῥώμην καὶ εἰς πέψιν) (*Collectiones medicae (libri incerti)*, 31, 10, 1-3). Интересно сообщение о Пифагоре у Диогена Лаэртия: «В излишествах он никогда не был замечен – ни в еде, ни в любви, ни в питье» (8.20). Можно ли из этого сделать вывод, что запрет распространяется именно на чрезмерное употребление? И если в умеренном количестве оно не вредит, то таким образом позиция Руфа оказывается созвучной пифагорейской традиции.

¹⁰ Это выражение имеет важное значение в стоической философии. Хрисиппу принадлежит следующее высказывание (2, 346): «Из причин одни являются 'предшествующими' (προκαταρκτηκά), другие – 'связующими'... Предшествующие – это те, которые прежде [прочих] обладали способностью что-то произвести, – наподобие того, как красота [способна спровоцировать] любовное влечение у людей невоздержанных...» (пер. А. А. Стоярова). Именно в таком значении это выражение переводится здесь как «толчок к развитию».

¹¹ В первой строке второго раздела наблюдается некоторое излишество: τὸν τιτθὸν τε καὶ μαζὸν καὶ τροφὰν. Первые два слов означают одно и то же – «материнская грудь». Штеделе (1980, 272–273) в комментарии делает пояснение о том, что в этом месте издатель совершил замену адъективного определения именем существительным, выражающим то же качество. Сам Штеделе второе слово не переводит, следуем его примеру.

здоровье младенцу. Она будет спать не тогда, когда захочет, но, преодолевая свое желание, только тогда, когда новорожденный желает отдыха. Это способствует развитию ребенка (οὐ μῆκρόν γάρ ἄκος τῷ παιδί προσίσσει). Кормилице не следует быть вспыльчивой и болтливой, и неразборчивой в выборе питания; ей следует быть аккуратной и благоразумной (σώφρων), и по возможности не варваркой, а эллинкой.¹³

3. Лучше всего, когда новорожденный, насытившись вдоволь молоком, засыпает. Безопасной и удобоваримой должна быть пища для ребенка. Если кто-то выберет другое питание, то оно должно быть очень простым. От вина ребенок должен полностью воздерживаться, или кормилице следует его давать лишь изредка в вечернее время, смешивая вино с молоком.¹⁴ Купать ребенка постоянно не надо; лучше редко и в теплой воде.

¹² Имеется в виду, что кормление должно осуществляться в определенное время. Поскольку одним из значений ἐλευθόν является «наступать, заливать, наводнить», то возможно речь идет о том, что приход молока не всегда совпадает с желанием младенца поесть, и что хорошая кормилица поступит правильно, если дождетя момента, когда ребенок готов принять пищу, а не тогда, когда случился приход молока.

¹³ В этом месте автор письма опирается на раздел «О выборе кормилицы» (2.19.1) из большого сочинения Сорана *Гинекология* (II в. н.э.), где более подробно, чем в письме, перечисляются требования к внешности, здоровью, виду груди и другим характеристикам кормилицы. Соран, как и автор письма, отмечает важность того, чтобы кормилица была не болтлива, сдержана в отношении с мужчинами, не раздражительна. А также эллинка. Последнее требование весьма существенно и объясняется Сораном тем, что лучшим языком является греческий, и только эллинка сможет передать его младенцу (Ἑλληνίδα δέ, χάριν τοῦ τῇ καλλίστῃ διαλέκτῳ ἐθισθῆναι τὸ τρεφόμενον ὑπ' αὐτῆς (2.19.15)). В этом сочинении явственно прослеживается представление о том, что не только физические, но и разные психические и познавательные способности впитываются с молоком, правда не матери, как в поговорке, а кормилицы.

¹⁴ Если ранее автор письма говорил об употреблении вина кормилицей, то теперь речь идет о целесообразности принятия вина ребенком. И в этом вопросе медики имперского периода тоже расходились. В то время, как Гален придерживался «догматической» точки зрения, а именно запрета на употребление вина юношами, выраженного прежде всего в платоновском *Тимее* и *Законах*, поколением ранее гиппократик Руф из Эфеса в сочинении *Забота о ребенке* (Περὶ κομιδῆς παιδίου), переданного Орибасием (Coll. med. inc., 38, 13, 4), пишет о разных видах пищи, которые можно давать ребенку, в том числе о хлебе, замоченном в вине, предварительно разбавленном водой. Если учесть, что автор письма придерживается скорее второй, более спокойной в отношении вина, позиции, то можно предположить, что он находится под влиянием Руфа, нежели Галена, что может, учитывая непреклонный авторитет Галена в последующие века, косвенно указывать на его датировку серединой второго века.

4. В соответствии с этим и воздух пусть имеет правильное соотношение (συμμετρία) между теплом и холодом, в доме не должно быть сквозняков, но и спертого воздуха тоже. И вода не должна быть слишком жесткой или мягкой, а постель не грубой, но для тела хорошо подходящей (εὐαρμόστως). Во всем этом природа стремится к тому, что ей дружественно (οἰκεῖον), а не к пышности (πολυτελής).¹⁵ Описанное не должно быть бесполезным, в этом основа заботы о ребенке. С божьей помощью и в другой раз мы снова дадим тебе возможные и подходящие советы о воспитании.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Афонасин, Е. В. (2017) «Лекарство для припоминания». Дикеарх и философская биография», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 11.1, 271–282.
- Афонасина, А. С. (2017) «Письма пифагорейских женщин в историческом и философском контексте», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 11.2, 524–535.
- Гаспаров, М. Л. (1983) «Греческая и римская литература II—III вв. н. э.», *История всемирной литературы. Т. 1: Литература европейской античности*. Москва.
- 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».
- Столяров А. А. (2008) «Секстий Квинт», *Античная философия: энциклопедический словарь*. Отв. ред. М. А. Солопова. Москва: Прогресс-Традиция.
- Фрейберг, Л. А., сост. (1968) *Памятники византийской литературы IV–IX вв.* Москва.
- Юнц, Э. Г., пер.; Столяров, А. А., пер. (1999²) Плутарх. *Сочинения*. Москва.
- 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.
- Chadwick, H., ed. (1959, 2003) *The Sentences of Sextus*. Cambridge University Press.
- Centrone, B. (2014) "The Peripatetics on the Pythagoreans," C. Huffman, ed. *A History of Pythagoreanism*. Cambridge University Press, 274–295.
- 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.

¹⁵ Эта фраза является своего рода выводом для двух предыдущих предложений, в которых говорилось о необходимости соблюдать некую середину, выбирать правильное соотношение вещей, одним словом εὐαρμόστως. Это соответствует природе, в которой нет никаких излишеств.

- 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 University 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," A.-B. Regner and A. Stavru, eds. *Pythagorean Knowledge from the Ancient to the Modern World: Askesis, Religion, Science*. 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.
- Raeder, J., ed. (1933) *Oribasii collectionum medicarum reliquae*, vol. 4. *Corpus medicorum Graecorum*, vol. 6.2.2. Leipzig: Teubner.
- Robinson, J., ed. (1988) *The Nag Hammadi Library*. Leiden, Brill.
- Rowett, C. (2014) "The Pythagorean society and politics," C. Huffman, ed. *A History of Pythagoreanism*. Cambridge University Press, 112–130.
- Staedele, A. (1980) *Die Briefe des Pythagoras und der Pythagoreer*. Meisenheim: Anton Hain.
- Taylor, Th. (1822) *The Political Fragments of Archytas, Charondas, Zaleucus and Other Ancient Pythagoreans*. Chiswick.
- 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," *Hypatia* 1.1, 21–62.

REFERENCES (TRANSLITERATED)

- Afonasin, E. V. (2017) "Remedium memoriae. Dicaearchus' Biography of philosophy," *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 11.1, 271–282 (in Russian).
- Afonasina, A. S. (2017) "The letters of the Pythagorean women in their historical and philosophical contexts," *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 11.2, 524–535 (in Russian).
- Frejberg, L. A., sost. (1968) *Pamjatniki vizantijskoj literatury IV–IX vv.* Moskva.
- Gasparov, M. L. (1983) «Grecheskaja i rimskaja literatura II—III vv. n. je.», *Istorija vsemirnoj literatury*. T. 1: Literatura evropejskoj antichnosti. Moskva.
- Junc, Je. G., per.; Stoljarov, A. A., per. (1992) *Plutarh. Sochinenija*. Moskva.
- Nahov, I. M. sost. (1996) *Antologija kinizma*. Fragmenty i sochinenija kinicheskikh myslitelej. Moskva: Izd-vo «Nauka».
- Stoljarov A. A. (2008) «Sektij Kvint», *Antichnaja filosofija: jenciklopedicheskij slovar'*. Otv. red. M. A. Solopova. Moskva: Progress-Tradicija.
- Zhmud', L. Ja. (2012) *Pifagor i rannie pifagorejcy*. Moskva.

СОФИСТИЧЕСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ

М. Н. Вольф

Томский государственный университет
Институт философии и права СО РАН
rina.volf@gmail.com

MARINA VOLF

Institute of philosophy and law SB RAS
Tomsk State University, Russia

THE SOPHISTIC EDUCATION

ABSTRACT. The Sophistry, not a school in any ordinary sense, set new pedagogical standards in Greek educational practice, being as it were the highest stage of educational system. Two innovations of the sophistic education are of special interest: first, its professionalism, which presupposes a systematic transfer of specialized knowledge and includes such forms of “in-calls” learning as lectures and discussion in small groups and, second, the appearance of special rhetorical handbook or written manuals (*technai*), actively used in the class.

KEYWORDS: Education in Greece, rethoric, schools, the sophists, teaching manuals.

* Работа выполнена в рамках Программы повышения конкурентоспособности ТГУ.

Сегодня мы связываем образование преимущественно со школами, в том числе и греческое. Однако, школа¹ как правило означала не класс с детьми, а скорее оказывалась аналогом исследовательского института. В школах классического и эллинистического периода (Академии, Ликее, Саде Эпикура) чаще всего работали уже состоявшиеся ученые и философы, исследуя какую-либо тему или публикуя труды. Софистика не является школой, в том числе философской – в ней нет идейного лидера, это не закреплённый тер-

¹ Греческое слово *σχολή* означает, прежде всего, «досуг, свободное время, ученая беседа (как способ проведения досуга)» и хорошо отражает систему организации первых философских школ: собрание единомышленников, обсуждающих общие темы.

риториально институт, который решал бы какую-то проблему. Явление софистики понимается как движение (Kerferd 1997, 226; Kerferd 1981), причем первый смысл – буквальный, связанный с перемещением софистов из города в город. Тогда как же было организовано софистическое образование «вне школы»? Отвечая на этот вопрос, мы разберем следующие темы: в чем заключается профессионализм софистов как учителей, на кого было рассчитано предоставляемое ими образование и как оно было организовано.

Значение слова *σοφιστής* подразумевает не только мудреца, а человека, досконально владеющего каким-либо умением или ремеслом, и могущего обучить этим знанием другого, фактически совпадая с тем значением, которое в средневековой цеховой культуре имеет слово «мастер». Профессионализм софистов заключался в первую очередь в педагогической практике воспитания государственного деятеля и достойного гражданина. Сразу же видна парадоксальность этой ситуации: софисты, которые покидали родной полис и проводили жизнь в разъездах, нередко теряли гражданские права и знали о том, что такое быть гражданином точно не в прикладном аспекте. То же самое касается и управления полисом. Из софистов, непосредственно занимавшихся государственной деятельностью, можно назвать разве что Крития, члена афинской Тирании тридцати, Горгия – на основании его участия в Леонтийском посольстве, и вероятно, Коракса и Тисия, которые после установления в Сиракузах демократии, принимали активное участие в управлении полисом. Тем не менее, в диалоге *Φεαγ* Сократ рекомендует юноше, желающему обучиться государственному правлению, выбрать себе в наставники кого-либо из софистов (*Theages* 127e).

Первым профессиональным софистом часто называют Протагора, но Платон говорит и о «многих других», кто занимался той же деятельностью до него и наряду с ним (*Meno* 91 e – 92a). Сам же Протагор (если верить Платону) характеризует свои занятия как сопряженные с осторожностью, поскольку они вызывают зависть, неприязнь и влекут много всяких наветов (*Prot.* 316d sq.) Любопытно, что говорит Протагор о деятельности софистов: он называет искусство софистов очень древним, но из опасений враждебности к софистам древние мужи скрывали факт причастности к этому ремеслу и прикрывались поэзией, как Гомер или Гесиод, музыкой, как Агафокл, или даже гимнастикой, как Икк Тарентинец или Геродик Селимбрийский, или же выдавали себя за прорицателей, как ученики Орфея и Мусея. Сам Протагор одним из первых открыто заявил о себе, что он софист, и вероятно поэтому история запомнила его таковым.

Итак, судя по всему, исходная задача софистов заключалась в воспитании добродетельного гражданина, и, как и мастера ремесленники, софисты

передавали свое ремесло, *технэ*, ученикам, однако, в отличие от ремесленников, нельзя сказать, что они владели своим знанием в практическом аспекте. Обучая, софисты передавали не столько личное умение быть гражданином и руководить полисом, сколько знания и представления о том, как это должно быть. Однако этого явно мало для того, чтобы претендовать на профессионализм. В таком случае, кого все-таки и как обучали софисты?

В сопоставлении с образовательной программой Афин времен демократии Перикла (период, когда софистика уже состоялась) хорошо видно, какую роль играли софисты в системе античного образования. Вклад, который внесли софисты в образование, значительно скромнее программы коренных изменений всей образовательной системы Древней Греции, какую предлагает в своем «Государстве» Платон. Практически во всех греческих демократических полисах этого времени высокие государственные посты занимали люди, одна из самых значимых функций которых состояла в умении говорить и выступать публично. Это рождает общественный запрос на подготовку людей, обладающих такими умениями. Софисты заполняют эту нишу, производя «штучный товар», предлагая уникальный и дорогой продукт на рынке образования – тех, кто может управлять полисом, и заинтересованы в нем только те лица, которые готовят себя к публичной государственной или политической карьере. Очевидно, что такое умение не носит массового характера. Но есть и другая область общественного запроса к софистам при демократическом правлении – судебная практика, и тут необходимые компетенции пользуются уже гораздо более массовым спросом.

В целом софистическая образовательная программа может быть рассмотрена как часть двухуровневой системы, где обучение у софистов является элитарной системой образования, выполняющей роль второй ступени образования по отношению к базовому, или, в более привычных нам терминах, оно играет роль высшего образования по отношению к среднему, школьному.

Обучение у софиста подразумевало развитие «школьных» навыков и более глубокое изучение таких стандартных предметов, как письмо и чтение (*γραμματική*), искусство и культура (*μουσική*), счет или арифметика (*λογιστική*) и гимнастика (*γυμναστική*) (Kerferd 1981, 17). Обучение в гимнасии завершалось к тому моменту, когда мальчик переходил в следующую возрастную группу юношей (от 14 до 20 лет). Этот возраст подразумевал выбор будущей карьеры, и соответственно, если она граничила со сферой политики, законодательства или собственно софистики (некоторые хотели видеть себя в рядах профессиональных софистов, ср. Платон. *Prot.* 312a–b; *Crat.* 38b),

то обойтись в этих видах деятельности без дополнительного обучения у софистов было сложно.

Можно выделить два типа учеников софистов: во-первых, это молодые люди из состоятельных или аристократических семейств, которых следовало подготовить к карьере государственного деятеля. Юноши могли рассматривать обучение у софистов как следующую ступень образования, что делало их более конкурентоспособными в борьбе за государственные посты (Kerferd, 1997, 226). Во-вторых, это те, кто учился софистике как своему будущему роду деятельности, чтобы самому впоследствии стать софистом (Платон в этой связи упоминает одного из учеников Протагора, Антимера Мендейца (*Prot.* 315a)). Была еще одна категория учеников, которую правильнее охарактеризовать как поклонников, «фанатов». Они повсюду следовали за софистами, куда бы те ни направлялись. Как пишет Платон о Протагоре, они были «из тех, кого Протагор увлекает за собою из каждого города, где бы он ни бывал, завораживая их своим голосом...» (*Prot.* 315a).

Говоря об организации софистического образования, Дж. Керферд предлагает выделять три вполне стандартных для сегодняшней образовательной практики аспекта в рассмотрении принципов обучения у софистов: (1) вопросы организации; (2) методы обучения; (3) учебный план (Kerferd 1981, 28).

Организация обучения у софистов подразумевала несколько разных способов. Среди них показательные выступления самого софиста, на которых он демонстрировал свое мастерство (эпидейктические речи) и учебные практикумы, на которых отрабатывали свое мастерство его ученики. К другому способу обучения можно отнести *словесные битвы* и эристические споры, к которым в свою очередь близка практика выступлений в суде.

Показательные выступления были организованы по-разному. Прежде всего, софисты проводили небольшие лекционные циклы или семинары с целью преподавания основных элементов софистического (или ораторского) ремесла и открытые публичные лекции или выступления с целью демонстрации (*ἐπίδειξις*) этого искусства. Примером использования этих двух «образовательных технологий» софистов может служить упоминание у Платона деятельности, которую разворачивали Горгий и Продик по прибытии в Афины (*Hipp. Maj.* 282b–d), выступая как в народном собрании, так и частным образом, по приглашению. Публичные лекции и выступления также случались во время каких-либо крупных событий, таких как Панэллинские игры в Олимпии, Дельфах и Коринфе. Такие же выступления могли организовываться и по более прозаическим случаям. Например, когда софист приезжал в какой-либо город, он организовывал выступления в театре, гимнасии, других публичных местах или частных школах. Таковым было

выступление Продика в Ликее еще до того, как в нем обосновалась школа Аристотеля, Гиппия в школе Филострата, Горгия в одном из афинских гимнасиев. Эпидейксис предполагал личное выступление софиста, иногда на заранее заданную тему, и последующие ответы на вопросы публики по его окончании (именно такую схему работы первым предложил Горгий).

Основная часть обучения у софистов проходила, конечно, не во время публичных выступлений или дебатов, а на занятиях «малыми группами», без посторонней публики. Например, Протагором была введена практика обучения в виде «состязания в споре» или «словесной битвы» (λόγων ἀγῶνας) (DL IX. 52; Prot. 335a). Именно она положила начало так называемым «эристическим спорам» или публичным дебатам соревнующихся ораторов. Если сами софисты и проводили между собой такие состязания, то они проходили нечасто и едва ли были обычной и значимой частью их деятельности. Скорее они использовались учениками для отработки тех навыков, которые софист преподавал. Однако именно те приемы, которые отрабатывались в словесных битвах, были положены в основу практики, которая реализовывалась в суде между истцом и ответчиком (или обвинителем и защитником). Эти речи или практики были организованы как «антилогии» – противоположные речи, т. е. такие, когда об одном и том же предмете можно сказать двояко. Именно это и происходит, когда об одном и том же факте судят обвинитель и защитник.

Три сохранившихся «Тетралогии» Антифонта хорошо иллюстрируют, каким образом практика противоположных речей могла быть использована в обучении (Gagarin 2002, 63–92). Фактически они были рассчитаны на понимание и практическое ознакомление с теми сложностями, с которыми ученик мог встретиться в первую очередь в судебной практике (или при написании судебных речей). Все сохранившиеся тетралогии имеют отношение к убийству, поэтому их называют «речи об убийстве» (λόγοι φονικοί). В каждую входит четыре речи об одном предмете слушания: речь обвинителя, ответная речь защитника и вторая речь от каждой стороны. Эти речи, имитирующие судебные дела об убийстве (φονικαὶ δίκαι), моделируют следующие ситуации: 1) обвинения в убийстве без указания виновного; 2) обвинения в неумышленном убийстве; 3) обвинения в убийстве в целях защиты собственной жизни. В задачу слушателей, вероятно, входило изучение (или даже заучивание) этих речей и создание по их образцу собственных вариантов выстраивания защиты и обвинения. Сохранилось свидетельство Цицерона о принципах преподавания у софистов, восходящее, вероятно, к аристотелевскому собранию руководств по риторике, «Τεχνῶν Συλλαγωγὴ». В нем он перечисляет следующие области приложения и обучающие приемы в софистических знаниях (12. (45–

48)): Коракс и Тисий впервые составили теорию и правила судебного красноречия, «а до этого никто обычно не пользовался ни методом, ни теорией и лишь старались излагать дело точно и по порядку»; практику рассуждений на самые знаменитые темы, которая стала называться «общими местами», впервые ввел Протагор, а потом развил Горгий, которому принадлежат такие общие места в риторике как «похвала» и «порицание»; Антифонт Рамнунтский и Лисий сначала преподавали теорию красноречия, затем стали специализироваться на сочинении речей защиты в суде; Исократ наоборот, начинал с судебных речей, затем переключился на составление теоретических руководств (Гаспаров 1972).

Вопрос об организации софистических *тэхнай* интересен в контексте различения софистического *ремесла* и философского, поскольку вопрос о *технэ* является прежде всего вопросом о методе. Решение хрестоматийного вопроса «Является ли Сократ софистом?» становится очевидным через прояснение того, что подразумевает любая *технэ*, любое ремесло – «каузальное соответствие действий ожидаемому результату» (Романов 2013, 35). Однако в области философии, равно как и софистики (если мы их различаем), этот принцип неизбежно затрагивает область морали: расходятся ли наши поступки и намерения с нашими убеждениями, и насколько случайны эти расхождения. Эленктическая *технэ* Сократа направлена на установление случайности этих расхождений и подчеркивания того, что в области этики намерения и убеждения должны совпадать с действием и результатом (Там же). Софистическая *технэ* не стремится установить, не запутался ли собеседник в своих доводах, и ее результат может диаметрально расходиться с намерениями и убеждениями, главное, что он является следствием, произведенным эффектом речи-*логоса*, и все внимание максимально заострено на том, какой должна быть речь, которая произведет необходимый, ожидаемый эффект, пусть даже вопреки убеждениям собеседника.

Важное место в софистическом образовании занимали письменные руководства. В общем виде они назывались *тэхнай* (τέχναι) и были весьма распространенной формой передачи и закрепления знания. Платон называет их ἡ περὶ τῶν λόγων τέχνη (*Phaedr.* 266d, 271c) и уточняет в *Софисте*, что «все то, что по поводу всех искусств, а также и каждого из них в отдельности должен возражать сам мастер, обнародовано для каждого желающего этому научиться в письменном виде» (*Soph.* 232d). Аристотель также упоминает о них как о τέχναι τῶν λόγων (*Rhet.* 1.1.3). В *тэхнай*, основная задача которых заключалась, как мы выяснили, в производстве посредством *логоса* необходимого эффекта на аудиторию, разбирались принципы построения речей и

используемые в них риторические аргументы² и давались общие указания по языковым нормам и корректному употреблению языка в целом.

Создание первого такого «учебного пособия» приписывается сицилийским риторам Кораксу и Тисию, которые, наряду с Протагором, борются за право называться первыми софистами (Kennedy 1963, 58–59). Античная традиция, включая Платона, Аристотеля, Цицерона, не дает однозначного представления о том, были ли они коллегами или учителем и учеником, и также по-разному оценивает их вклад в развитие риторики. Платон и Исократ вовсе не упоминают о Кораксе, зато в «Федре» Платон постоянно отсылает в искусстве красноречия к Тисию. Теофраст и Цицерон упоминают только Тисия (Kennedy 1963, 60), Аристотель знает обоих. Однако традиция согласна в том, что им принадлежит написание введения в искусство риторики, которое легло как в основание всех последующих пособий, так и в основание собраний таких пособий. Эти собрания пособий создавались с III до н. э., в последующие века пополнялись новыми данными, и в составе таких компиляций имели хождение вплоть до XIII века н. э., а сегодня известны благодаря работе «Prolegomena» (Kennedy 1963, 58; Rabe 1931). Одно из таких собраний восходит к сицилийскому историку Тимею (IV в. до н. э.), и в нем сообщается несколько фактов о Кораксе. Во-первых, говорится, что он ввел трехчастную схему речей, чтобы помогать гражданам выступать на народном собрании (или в суде), которая включала в себя *проэмию*, *агон* и *эпilog*. Во-вторых, в нем сохранилось свидетельство об известной истории о тяжбе Протагора со своим учеником Еватлом, сохранившейся в изложениях Диогена Лаэртского и Авла Геллия (о чем подробнее см. Lisanyuk 2017), однако вместо привычных персонажей в ней действуют Коракс и Тисий. Точно также, пройдя курс обучения у Коракса, Тисий отказался платить за обучение и отказался идти в суд, чтобы на основании результатов слушания по делу либо заплатить учителю по договору, выиграв дело, либо не платить ничего, проиграв его. В итоге тяжба Коракса и Тисия в суде закончилась несколько иначе, чем у Протагора и Еватла: судья прогнал из суда обоих со словами «плохое яйцо от плохой вороны (*corax*)» (Kennedy 1963, 59).

Таким образом, если действительно Коракс и Тисий были первыми софистами, причем Коракс больше тяготел к политическим выступлениям, а Тисий – к выступлениям в суде или к написанию судебных речей, то это

² О риторических аргументах см. Аристотель, *Риторика*; некоторые аргументы (от вероятности, от антиномии, от теоретизации, апагогический), лежащие в основе построения речей Горгием, разбирает Spatharas (2001); о том, как работают аргумент от тождества, аргумент от противоположения и досократические аргументы в структуре речи Горгия «О не-сущем», см. Вольф 2014, 143–147.

означает, что искусство риторики появилось прежде всего как судебное, а затем, будучи занесено в Афины с Сицилии Горгием, трансформировалось в искусство красноречия. При этом нередко соперником Коракса и Тисия в звании первого софиста выступает и Эмпедокл, также Сицилиец; в одном из своих ранних диалогов Аристотель называет его изобретателем риторики, тогда как Зенона – изобретателем диалектики (Hinks 1940, 61).

Каким было содержание этих софистических руководств? Мы видели, что Коракс ввел трехчастную схематику речи *проэми́й–агон–эпилог*, а Платон в *Phaedr.* 266e–267d, обсуждая, «чем заполнены руководства по искусству речей», уточняет ее и приводит более сложную схему: «...В начале речи должно идти вступление (*προοίμιον*)... Вторым – изложение (*διήγησις*) и свидетельства (*μαρτυρία*), третьим – доказательства (*τεκμήρια*), четвертым – правдоподобные доводы (*εἰκότα*), а кроме того... еще подтверждение и дополнительное подтверждение... при обвинении и защите следует выступить с опровержением и дополнительным опровержением...».³ Далее, после перечисления дополнительных техник, которые используются у разных софистов, Платон говорит, что любая речь должна завершиться повторением самого важного в ней.

Указанная структура, при более внимательном рассмотрении, оказывается не новой, и активно использовалась досократиками (отчасти Гераклитом, а также Парменидом и Эмпедоклом) в своих произведениях. В частности, свой способ изложения философских взглядов Гераклит характеризует посредством термина *διήγησις* (объяснение), который будет активно использоваться в риторике, хотя более известен он в латинском варианте, как *narration* (Вольф 2014b, 198–199). Если же мы учтем, что *μαρτυρία* подразумевает не просто свидетельства, а свидетельства фактов, *τεκμήρια* подразумевает доказательство с упором на знаки, то избежать прямого сходства со структурами поэм (вернее, доказательств, оформленных как поэмы) Парменида и Эмпедокла не удастся (Mourelatos 2008, 94–129; Вольф 2016). Поэмы включают в себя проэми́й, объяснения, свидетельства или доказательства, заключение и т. п. Важно отметить, что речь Горгия «О-не сущем» оказывается не только критикой содержания элеатовского вопроса и его решения о том, что же все-таки существует, но и существенной критикой в адрес того, как, согласно сложившейся элейской традиции, следует оформлять и структурировать речи (Вольф 2014a).

Вообще, использование письменных руководств резко идет вразрез с точкой зрения Платона, который в знаменитом мифе о Тевте (*Phaedr.* 274c–

³ Перевод цитируется по изданию: Глухов 2017.

275b) перечисляет недостатки использования «печатной продукции»: память лишается упражнения, люди становятся забывчивыми, трудными для общения, доверяют чужой точке зрения, не стремясь искать свою, знание приобретает понаслышке и пр. Главный же недостаток такого рода пособий, по мнению Платона, в том, что знание попадает в любые руки и тем самым нивелируется его элитарность.

Кроме обучения софистической *технэ*, каждый из «учителей мудрости» гарантировал приобретение какой-либо ремесленной специализации. Обычное школьное образование предполагало, как мы сказали, обучение гимнастике, музыке, счету, геометрии, письму, чтению и литературе (с акцентом на знание Гомера, Гесиода и всех тех поэтов, кто учил нравственной мудрости), и обучение у софистов не слишком отличалось от него. Другое дело, что практически те же предметы изучались глубже и тщательнее, а также каждый из учителей предлагал сфокусироваться на какой-то конкретной области знания: красноречии, политике и проч. Вместе с тем, например, Гиппий гордился своей разносторонностью и *полиматией*, учил математике, музыке, астрономии (которую Протагор, в свою очередь, исключил из собственного образовательного курса в силу бесполезности с точки зрения практической жизни). Он также претендовал на знание многих ремесел и высоко ценил разработанную им свою собственную систему мнемонических упражнений (*Hipp. Maj.* 285e). Многочисленные умения Гиппия в ремеслах (ткацкое дело, ювелирное, сапожное и пр.) перечислены в *Hipp. Min.* 268 c–e.

Обучение добродетели (*ἀρετή*) – один из наиболее активно обсуждаемых вопросов, касающихся учебных дисциплин софистов. Главным и, вероятно, самым провокационным заявлением новых учителей было то, что добродетели можно научить. Именно это заявление неоднократно рассматривали и Платон, и Аристотель. Первый критикует софистическое определение добродетели в *Протагоре* и в *Меноне*, второй – в *Никомаховой этике* I 10, 1 также задается вопросом, можно ли научиться добродетели или это результат привычки, упражнения или дар свыше. Мы видели, что основная претензия Платона/Сократа связана с расхождением в понимании принципов *технэ* и конечного смысла сократического *эленхуса*: в области этики намерения и убеждения должны совпадать с действием и результатом, а эти принципы, как кажется, реализуются только в том случае, если человек *уже* наделен *аретэ*.

В целом позицию большинства софистов на изучаемые и преподаваемые дисциплины можно суммировать, приведя высказывание Протагора (80 B 1 DK): «Образование не дает ростков в душе, если оно не проникает до

значительной глубины». Эта мысль перекликается с теми идеями, которые высказывали еще Гераклит (16 Мсh) и Демокрит (68 В 65 DK) о том, что многознание (πολυμαθία) не научает уму, и если обучение в чем-то и нуждается, то не в многознании, а в понимании этих многих вещей. Софисты распространяют эту идею на принципы образования. Человек, берущий на себя ответственность учить других, непременно должен обладать определенной широтой взглядов, навыками во многих областях, но обучение не предполагает копирования всего набора данных из одной головы в другую, оно нацелено на объяснение лежащих в основании изучаемых вещей принципов, их общей структуры, и ответного понимания этих принципов обучаемым.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Вольф, М. Н. (2014a) «Трактат *О не-сущем, или О природе* Горгия в *De Melisso Xenophane Gorgia*, V–VI: Условно-формальная структура и перевод», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 8.2, 152–169.
- Вольф, М. Н. (2014b) *Философский поиск: Гераклит и Парменид*. Санкт-Петербург.
- Вольф, М. Н. (2016) «Двоякое скажу: Аргументация Эмпедокла в пользу плюрализма», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 10.1, 146–163.
- Гаспаров, М. Л., ред. (1972) «Цицерон. Брут или о знаменитых ораторах», *Три трактата об ораторском искусстве*. Москва.
- Глухов, А. А., пер. (2017) *Платон. Федр*. Санкт-Петербург.
- Романов, А. Н. (2013) «Основной вопрос философии и диалоги Платона», *Вестник Русской христианской гуманитарной академии* 14. 3, 34–37.
- Цыбенко, О., пер. (2000) *Аристотель. Риторика. Поэтика*. Москва.
- Chroust, A.-H. (1964) "Aristotle's earliest «Course of lectures on rhetoric»", *L'antiquité classique* 33. 1, 58–72.
- Gagarin, M. (2002) *Antiphon the Athenian: oratory, law, and justice in the age of the Sophists*. Austin.
- Hinks, D. A. G. (1940) "Tisias and Corax and the invention of rhetoric," *The Classical Quarterly* 34. 1/2, 61–69.
- Kennedy, G. A. (1963) *The Art of Persuasion*. New Jersey.
- Kerferd, G. B. (1981) *The Sophistic Movement*. Cambridge.
- Kerferd, G. B. (1997) "The sophists," *From the Beginning to Plato. Routledge History of Philosophy*. Routledge. Vol. I.
- Lisanyuk, E. (2017) "Why Protagoras gets paid anyway: a practical solution of the paradox of court," *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 11.1, 61–77.
- Mourelatos, A. (2008) *The route of Parmenides: revised and expanded edition*. Las Vegas.
- Rabe, H. (1931) *Prolegomenon Sylloge*. Leipzig.
- Spatharas, D. G. (2001) "Patterns of Argumentation in Gorgias," *Mnemosyne* 54, 393–408.

REFERENCES (TRANSLITERATED)

- Volf, M. N. (2014a) «Traktat O ne-sushhem, ili O prirode Gorgija v De Melisso Xe-nophane Gorgia, V–VI: Uslovno-formal'naja struktura i perevod», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 8.2, 152–169.
- Volf, M. N. (2014b) *Filosofskij poisk: Geraklit i Parmenid*. Sankt-Peterburg.
- Volf, M. N. (2016) «Dvojakoe skazhu: Argumentacija Jempedokla v pol'zu pljura-lizma», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 10.1, 146–163.
- Gasparov, M. L., red. (1972) «Ciceron. Brut ili o znamenityh oratorah», *Tri traktata ob oratorskom iskusstve*. Moskva.
- Gluhov, A. A., per. (2017) *Platon. Fedr*. Sankt-Peterburg.
- Romanov, A. N. (2013) «Osnovnoj vopros filosofii i dialogi Platona», *Vestnik Russkoj hristianskoj gumanitarnoj akademii* 14. 3, 34–37.
- Cybenko, O., per. (2000) *Aristotel'. Ritorika. Pojetika*. Moskva.

EDITORIAL POSTSCRIPT

Two sections of the present volume – *The Peripatetic Tradition* and *School Traditions* – contain the papers prepared for the international events organized in 2017 by the *Centre for Ancient Philosophy and the Classical Tradition* of Novosibirsk State University. The programs of these events are published below. For additional information, see www.nsu.ru/classics/eng/. Some papers presented at the conferences are based on the studies previously published elsewhere. We list them here for reader's convenience:

- Afonasin, E. V. (2017) "Aristotle and Theophrastus on theoretical and methodological foundations of meteorology," Petroff, V. V., ed. *The Legacies of Aristotle as Constitutive Element of European Rationality*. The Proceedings of the Moscow International Conference on Aristotle, October 17–19, 2016. Moscow: Aquillo Press, 249–261.
- Afonasin, E. V. (2017) "The *Relics* of the Past. Aristotle – the historian of philosophy," *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 11.2, 570–585 (in Russian).
- Afonasina, A. S. (2017) "The letters of the Pythagorean women in their historical and philosophical contexts," *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 11.2, 524–535 (in Russian).
- Avanesov, S. (2016) "Vision and Knowledge in Aristotle's Philosophy," *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 10.2, 382–394 (in Russian).
- Berestov, I. V. (2017) "Why Meno's Paradox is more stubborn than Aristotle's solution suggests?" *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 11.2, 505–514 (in Russian).
- Dillon, J. (2017) "Paideia Platonikê: Does the later Platonist programme of education retain any validity today?" *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 11.2, 321–332.
- Petrova, M. "The Reception of Aristotle's Texts in Latin Platonism of Late Antiquity," Petroff, V. V., ed. *The Legacies of Aristotle as Constitutive Element of European Rationality*. The Proceedings of the Moscow International Conference on Aristotle, October 17–19, 2016. Moscow: Aquillo Press, 262–275.
- Shiyan, T. (2017) "Designations with letters in Aristotle and origination of formal logic," Petroff, V. V., ed. *The Legacies of Aristotle as Constitutive Element of European Rationality*. The Proceedings of the Moscow International Conference on Aristotle, October 17–19, 2016. Moscow: Aquillo Press, 381–398 (in Russian).
- Vedeshkin, M. (2017) "Aristotle's texts in the framework of philosophical education of the 4th century (Julian the Apostate's curriculum)," Petrova, M. S., ed. *Aristotle. Ideas and Interpretations*. Moscow: Aquillo Press, 295–306 (in Russian).

THE PERIPATETIC TRADITION

ARISTOTELIAN IDEAS IN PHILOSOPHY SCIENCE AND LITERATURE
An International School

Akademgorodok, Novosibirsk State University, Russia
September 4-8, 2017

ORGANIZING COMMITTEE

Eugene AFONASIN, Novosibirsk State University
Maya PETROVA, Institute of World History (Moscow)
Valery PETROFF, Institute of Philosophy (Moscow)

PROGRAM

September 4, Monday

Morning session

11.00–14.30

John Dudley (Leuven University)

ARISTOTLE'S CONCEPT OF CHANCE AND ITS CONTEMPORARY RELEVANCE

Liliana Carolina Sánchez Castro (University of São Paulo)

THE ARISTOTELIAN RECEPTION AND APPROPRIATION OF
THE PRESOCRATIC DOCTRINES OF THE SOUL

Eugene Afonasin (Novosibirsk State University)

THEOPHRASTUS ON THEORETICAL AND METHODOLOGICAL
FOUNDATIONS OF NATURAL SCIENCES

Afternoon session

16.00–19.00

Sergey Avanesov (Tomsk State Pedagogical University)

VISION AND KNOWLEDGE IN ARISTOTLE'S PHILOSOPHY

Anton Didikin (Institute of Philosophy and Law, Novosibirsk)

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

Taras Shiyan (St. Tikhon's orthodox university for Humanities, Moscow)

LETTERINGS IN THE PERIPATETIC SYLLOGISTICS: LOGICAL, METHODOLOGICAL,
SEMIOTIC AND GENETIC ASPECTS

September 6, Wednesday

Round Table Discussion

11.00–12.00

ARISTOTELIAN TELEOLOGY

Moderated by John Dudley (Leuven University)

Morning Session

12.00–14.30

Fran O'Rourke (University College Dublin)

THE THREE ARISTOTLES OF JAMES JOYCE

Mohammad Javad Esmaeili (The Iranian Institute of philosophy, Tehran)

READING ARISTOTLE'S *PHYSICS* TODAY: THE COMMENTARY TRADITION
AS A SOURCE OF TRANSLATIONS IN OUR TIME

Afternoon session

16.00–18.15

Maria Solopova (Institute of Philosophy, Moscow)

STRUCTURE AND CONTENTS OF ARISTOTLE'S TREATISE "ON YOUTH AND OLD
AGE, ON LIFE AND DEATH"

Roman Michako (Novosibirsk State University)

VLADIMIR ROZANOV ON ARISTOTLE

September 7, Thursday

Morning session

11.00–14.30

Michiel Meeusen (London)

ARISTOTELIAN *NATURAL PROBLEMS* IN THE ROMAN EMPIRE

António Pedro Mesquita (The University of Lisbon, Portugal)

ARISTOTLE ON THE BEST POLITICAL REGIME

Charles R. Hogg (Grand Valley State University, USA)

WAS PRIAM HAPPY (EN I.9)? ARISTOTLE AND THE STOICS
ON BODILY AND EXTERNAL GOODS

Afternoon session

16.00–19.00

Maya Petrova (Institute of World History, Moscow)

THE ELEMENTS OF ARISTOTELIAN NATURAL SCIENCES IN LATER GREEK AND LATIN AUTHORS

Michael Vedeshkin (Institute of World History, Moscow)

ARISTOTLE AND THE PERIPATETIC TRADITION IN THE CURRICULUM
OF JULIAN THE APOSTATE

Tatiana Suvorkina (Institute of philosophy and law, Novosibirsk)

ARISTOTELIAN INFLUENCES ON THE Gnostic TEACHING: THE CASE OF BASILIDES
AND THE MANICHEANS

September 8, Friday

Morning session

11.00–14.30

Nadezhda Volkova (Institute of Philosophy, Moscow)

ESSENCE AS A GENUS OF THE EXISTING IN THE CONTEXT OF PLOTINIAN CRITIQUE
OF THE ARISTOTELIAN SYSTEM OF CATEGORIES

Igor Berestov (Institute of Philosophy and Law, Novosibirsk)

ARISTOTLE ON *MENON*

Afternoon session

16.00–19.00

Alexandr Sanzhenakov (Institute of Philosophy and Law, Novosibirsk)

THE RELATIONSHIP OF METAPHYSICS AND ETHICS IN ARISTOTLE

Vladimir Brovkin (Institute of Philosophy and Law, Novosibirsk)

ARISTOTLE AND THE CRISIS OF THE CLASSICAL GREEK *POLIS*

SCHOOL TRADITIONS:

CONTINUITY AND TRANSMISSION OF KNOWLEDGE IN ANTIQUITY

International Symposium

September 5, 2017

Academgorodok, Novosibirsk State University, Russia

Organized by

Eugene AFONASIN

Anna AFONASINA

P R O G R A M

Morning session

11.00–14.30

Eugene Afonasin (Novosibirsk State University)

ARISTOTLE THE HISTORIAN OF PHILOSOPHY

Victoria Pichugina (Institute for Strategy of Education Development
of the Russian Academy of Education)

SCHOOL AND STUDENTSHIP AS THE INSTITUTES IN ANCIENT GREEK
TRAGEDIES AND COMEDIES (THE 5TH CENT. BCE)

Vitaly Bezrogov (Institute for Strategy of Education Development
Of the Russian Academy of Education)

THE IMAGE OF SCHOOL IN THE *HERMENEUMATA PSEUDODOSITHEANA*

Irina Mochalova (St. Petersburg State University)

THE DEVELOPMENT OF PHILOSOPHIC SCHOOL AS AN EDUCATIONAL INSTITUTE
IN ATHENS IN THE FIRST HALF OF THE 4TH CENTURY BCE

Anna Afonasina (Novosibirsk State University)

THE LETTERS OF THE PYTHAGOREAN WOMEN IN THE CONTEXT

Afternoon session

16.00–18.15

John Dillon (Trinity College, Dublin)

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

Oleg Donskikh (Novosibirsk State University of Economics and Management)

A SITUATION IN MODERN EDUCATION: THE SIGNIFICANCE OF ARISTOTLE

Aron Reppmann (Trinity Christian College, Illinois USA)

“APPROPRIATELY ACCOMPLISHING EACH TASK AND WITH REASON’S OWN MEANS:”

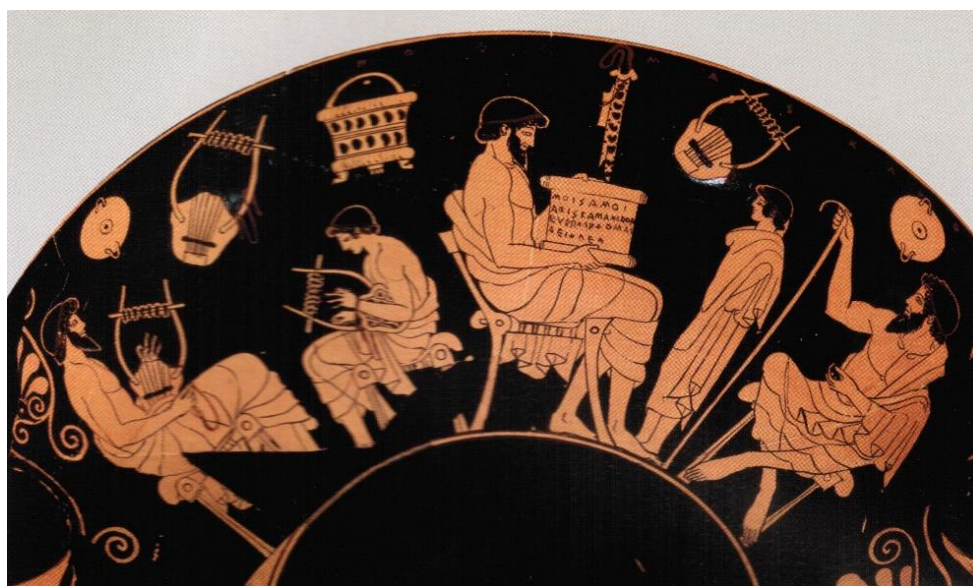
PHILOSOPHICAL PRACTICES OF INSTRUCTION IN THE ALEXANDRIAN SCHOOL

Mohammad Javad Esmaeili (The Iranian Institute of philosophy, Tehran)

ISLAMIC PHILOSOPHY IN THE IRANIAN ACADEMY

Marina Wolf (Institute of philosophy and law, Novosibirsk)

EDUCATIONAL PARADIGM OF THE SOPHISTS



Ancient education. Music and grammar lessons.

Attic Vase (a fragment), ca. 480 BCE. Berlin.

Античное образование. Уроки игры на лире и грамматическая школа.

Фрагмент аттической вазы ок. 480 г. до н. э. Берлин.

ПОСЛЕСЛОВИЕ ИЗДАТЕЛЯ

Два раздела данного выпуска журнала – *Перипатетическая традиция и Школьные традиции* – по большей части состоят из докладов, представленных на двух международных конференциях, организованных в 2017 г. *Центром изучения древней философии и классической традиции* Новосибирского государственного университета. Программы этих конференций публикуются ниже. Подробнее см. www.nsu.ru/classics/. Некоторые из выступлений на конференциях основаны на работах, ранее опубликованных как на страницах журнала, так и в других сборниках. Мы перечисляем их ниже для удобства читателей:

- Afonasin E. (2017) "Aristotle and Theophrastus on theoretical and methodological foundations of meteorology," Петров, В. В., ред. *Аристотелевское наследие как конституирующий элемент европейской рациональности*. Материалы Московской международной конференции по Аристотелю. Институт философии РАН, 17–19 октября 2016 г. Москва: Аквилон, 249–261.
- Dillon, J. (2017) "Paideia Platonikê: Does the later Platonist programme of education retain any validity today?" *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 11.2, 321–332.
- Petrova, M. "The Reception of Aristotle's Texts in Latin Platonism of Late Antiquity," Петров, В. В., ред. *Аристотелевское наследие как конституирующий элемент европейской рациональности*. Материалы Московской международной конференции по Аристотелю. Институт философии РАН, 17–19 октября 2016 г. Москва: Аквилон, 262–275.
- Аванесов, С. С. (2016) «Зрение и знание в философии Аристотеля», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 10.2, 382–394.
- Афонасин, Е. В. (2017) «Следы» прошлого. Аристотель – историк философии», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 11.2, 570–585.
- Афонасина, А. С. (2017) «Письма пифагорейских женщин в историческом и философском контексте», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 11.2, 524–535.
- Берестов, И. В. (2017) «Почему Парадокс Менона более упорен, чем это предполагает решение Аристотеля?» *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 11.2, 505–514.
- Ведешкин, М. А. (2017) «Тексты Аристотеля в системе философского образования IV века (на примере биографии Юлиана Отступника)», Петрова, М. С., ред. *Аристотель. Идеи и интерпретации*. Москва: Аквилон, 295–306.
- Шиян, Т. А. (2017) «Буквенные обозначения Аристотеля и возникновение формальной логики», Петров, В. В., ред. *Аристотелевское наследие как конституирующий элемент европейской рациональности*. Материалы Московской международной конференции по Аристотелю. Институт философии РАН, 17–19 октября 2016 г. Москва: Аквилон, 381–398.

ΠΕΡΙΠΑΤΗΤΙΚΗ ΤΡΑΔΙΤΙΑ

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΕΥΣΚΕΣ ΙΔΕΕΣ ΣΤΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ, ΤΗ ΕΠΙΣΤΗΜΗ ΚΑΙ ΤΗ ΛΟΓΟΤΕΧΝΙΑ

(Διεθνής σχολή)

Ακαδημαϊκός, Новосибирский государственный университет

4-8 септември 2017

ΟΡΓΑΝΙΣΜΟΤΙΚΟ ΚΟΜΙΤΕΤ

Ε. Β. Αφονασίν, Новосибирский государственный университет

Μ. Σ. Πετροβα, Институт всеобщей истории, Москва

Β. Β. Πετροβ, Институт философии, Москва

Η σχολή οργανοωвана при финансовой поддержке РФФ
в рамках проекта (№ 15–18–30005) «Наследие Аристотеля как конституирующий
элемент европейской рациональности в исторической перспективе».

ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ

4 септември, понедельник

Утренняя сессия

11.00–14.30

Джон Дадли (Университет Лёвена)

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΕΥΣΚΟ ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΟΝ ΤΗ ΣΤΟΧΑΣΤΙΚΟΤΗΤΗ ΚΑΙ ΤΗ ΣΥΓΧΡΟΝΟΝ ΣΗΜΑΝΣΗ

Λιλιана Καροлина Санчес Кастро (Университет Сан Пауло)

ΔΟΣΟΚΡΑΤΙΚΕΣ ΔΟΚΤΡΙΝΕΣ ΤΗ ΨΥΧΗ: ΤΗ ΡΕΣΕΠΤΙΩΝ

ΚΑΙ ΤΗ ΧΡΗΣΗ ΤΗ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ

Евгений Афонасин (Новосибирский государственный университет)

ΤΕΟΦΡΑΣΤΟΝ ΤΗ ΘΕΩΡΗΤΙΚΩΝ ΚΑΙ ΜΕΤΟΔΟΛΟΓΙΚΩΝ

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΟΝ ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΟΝ

Вечерняя сессия

16.00–19.00

Сергей Аванесов

(Томский государственный педагогический университет)

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΟΝ ΚΑΙ ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΟΝ ΤΗ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ

Αντων Διδικίν (Институт философии и права СО РАН)

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΟΝ ΤΗ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΕΥΣΚΩΝ ΙΔΕΩΝ ΤΗ ΙΣΤΟΡΙΚΩΝ

ΚΑΙ ΤΗ ΦΙΛΟΣΟΦΩΝΟΝ ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΟΝ ΚΕΛΣΕΝΑ

Тарас Шиян

(Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва)

БУКВЕННЫЕ ОБОЗНАЧЕНИЯ В ПЕРИПАТЕТИЧЕСКОЙ СИЛЛОГИСТИКЕ: ЛОГИЧЕСКИЙ,
МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ, СЕМИОТИЧЕСКИЙ И ГЕНЕТИЧЕСКИЙ АСПЕКТЫ

6 сентября, среда

Круглый стол

11.00–12.00

ТЕЛЕОЛОГИЯ У АРИСТОТЕЛЯ

Модератор: Джон Дадли (Университет Лёвена)

Утреннее заседание

12.00–14.30

Фран О'Рурк (Университетский колледж Дублина)

ТРИ АРИСТОТЕЛЯ У ДЖЕЙМСА ДЖОЙСА

Мохаммад Явад Эсмаэили (Иранский институт философии, Тегеран)

ЧТЕНИЕ ФИЗИКИ АРИСТОТЕЛЯ:

КОММЕНТАТОРСКАЯ ТРАДИЦИЯ КАК ИСТОЧНИК СОВРЕМЕННОГО ПЕРЕВОДА

Вечернее заседание

16.00–18.15

Мария Солопова (Институт философии РАН)

СТРУКТУРА И СОДЕРЖАНИЕ ТРАКТАТА АРИСТОТЕЛЯ «О МОЛОДОСТИ,
СТАРОСТИ, ЖИЗНИ И СМЕРТИ»

Роман Мишако (Новосибирский государственный университет)

В. РОЗАНОВ ОБ АРИСТОТЕЛЕ

7 сентября, четверг

Утреннее заседание

11.00–14.30

Михиэл Мееусен (Лондон)

АРИСТОТЕЛЕВСКИЕ *ЕСТЕСТВЕННОНАУЧНЫЕ ПРОБЛЕМЫ* В РИМСКИЙ ПЕРИОД

Антонио Педро Месквита (Лиссабонский университет)

АРИСТОТЕЛЬ О НАИЛУЧШЕМ ПОЛИТИЧЕСКОМ РЕЖИМЕ

Чарльз Р. Хогг (Государственный университет Гранд Валлей, США)

БЫЛ ЛИ ПРИАМ СЧАСТЛИВ (EN I.9)? АРИСТОТЕЛЬ И СТОИКИ

О ТЕЛЕСНЫХ И ВНЕШНИХ БЛАГАХ

Вечернее заседание

16.00–19.00

Майя Петрова (Институт всеобщей истории РАН)

ЭЛЕМЕНТЫ АРИСТОТЕЛЕВСКИХ ЕСТЕСТВЕННОНАУЧНЫХ КОНЦЕПЦИЙ
В ГРЕЧЕСКИХ И ЛАТИНСКИХ ТЕКСТАХ III–V ВВ.

Михаил Ведешкин (Институт всеобщей истории РАН)

АРИСТОТЕЛЬ И ПЕРИПАТЕТИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ В КУРРИКУЛУМЕ
ЮЛИАНА ОТСТУПНИКА

Татьяна Суворкина (Институт философии и права СО РАН)

ВЛИЯНИЕ АРИСТОТЕЛИЗМА НА ФОРМИРОВАНИЕ ГНОСТИЧЕСКИХ УЧЕНИЙ НА ПРИМЕРЕ
СИСТЕМ ВАСИЛИДА И МАНИХЕЙСТВА

8 сентября, пятница

Утреннее заседание

11.00–14.30

Надежда Волкова (Институт философии РАН)

СУЩНОСТЬ КАК РОД СУЩЕГО В КОНТЕКСТЕ КРИТИКИ АРИСТОТЕЛЕВСКОЙ
СИСТЕМЫ КАТЕГОРИЙ ПЛОТИНОМ

Игорь Берестов (Институт философии и права СО РАН)

АРИСТОТЕЛЬ О *ΜΕΝΟΝΕ*

Вечернее заседание

16.00–19.00

Александр Санжеников (Институт философии и права СО РАН)

СВЯЗЬ МЕТАФИЗИКИ И ЭТИКИ У АРИСТОТЕЛЯ

Владимир Бровкин (Институт философии и права СО РАН)

АРИСТОТЕЛЬ И КРИЗИС КЛАССИЧЕСКОГО ГРЕЧЕСКОГО ПОЛИСА

ШКОЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ.

СПЕЦИФИКА ПРЕЕМСТВЕННОСТИ И ПЕРЕДАЧИ ЗНАНИЯ В АНТИЧНОСТИ
(Международный симпозиум)

Академгородок, Новосибирский государственный университет
5 сентября 2017

СИМПОЗИУМ ПОСВЯЩЕН 10-ЛЕТИЮ ЖУРНАЛА ΣΧΟΛΗ

ОРГАНИЗАТОРЫ

Е. В. Афонасин и А. С. Афонасина
(Новосибирский государственный университет,
Институт философии и права СО РАН)

ПРОГРАММА

Утреннее заседание

11.00–14.30

Е. В. Афонасин (Новосибирский государственный университет)
АРИСТОТЕЛЬ – ИСТОРИК ФИЛОСОФИИ

В. К. Пичугина (Институт стратегии развития образования РАО)
ИНСТИТУТЫ ШКОЛЫ И УЧЕНИЧЕСТВА В ДРЕВНЕГРЕЧЕСКИХ
ТРАГЕДИЯХ И КОМЕДИЯХ V в. до н.э.

В. Г. Безрогов (Институт стратегии развития образования РАО)
ОБРАЗ ШКОЛЫ В ΗΕΡΜΕΝΕΥΜΑΤΑ PSEUDODOSITHEANA

И. Н. Мочалова (Санкт-Петербургский государственный университет)
СТАНОВЛЕНИЕ ФИЛОСОФСКОЙ ШКОЛЫ КАК ОБРАЗОВАТЕЛЬНОГО ИНСТИТУТА
В АФИНАХ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ IV в. до н. э.

А. С. Афонасина (Новосибирский государственный университет)
ПИСЬМА ПИФАГОРЕЙСКИХ ЖЕНЩИН В КОНТЕКСТЕ

Вечернее заседание

16.00–19.00

Джон Диллон (Тринити Колледж, Дублин)

PAIDEIA PLATONIKĒ: СОХРАНИЛА ЛИ СВОЕ ЗНАЧЕНИЕ ПОЗДНЕ-ПЛАТОНИЧЕСКАЯ
ПРОГРАММА ОБРАЗОВАНИЯ?

О. А. Донских (Новосибирский госуниверситет экономики и управления)

СИТУАЦИЯ В СОВРЕМЕННОМ ОБРАЗОВАНИИ: АКТУАЛЬНОСТЬ АРИСТОТЕЛЯ

Арон Реппманн (Тринити Кристиан Колледж, Иллинойс, США)

«ПОДОБАЮЩИМ ОБРАЗОМ СОВЕРШАЯ ВСЯКОЕ ДЕЛО СРЕДСТВАМИ САМОГО РАЗУМА»:

ФИЛОСОФСКИЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЕ ПРАКТИКИ В АЛЕКСАНДРИЙСКОЙ ШКОЛЕ

Мохаммад Явад Эсмаэили (Иранский институт философии, Тегеран)

ИСЛАМСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В ИРАНСКОЙ АКАДЕМИИ

М. Н. Вольф (Институт философии и права СО РАН)

ОБРАЗОВАТЕЛЬНАЯ ПАРАДИГМА СОФИСТОВ



Участники школы в археологическом музее СО РАН.
Слева направо: Н. П. Волкова, М. Я. Эсмаэли, М. А. Ведешкин,
Л. Каролина Санчез Кастро, А. П. Мескито, М. Мееуисен, Дж. Дадли.

АННОТАЦИИ

Джон Дадли

Католический университет Лувена, jajdudley@yahoo.co.uk

УЧЕНИЕ АРИСТОТЕЛЯ О СЛУЧАЕ И ЕГО СОВРЕМЕННОЕ ЗНАЧЕНИЕ

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 12.1 (2018) 7–27

Ключевые слова: Аристотель, случай, телеология, свобода, детерминизм, эволюция, душа.

Аннотация. Термин «случай» Аристотель употребляет в отношении тех событий, которые возникают необычным образом и которые людям кажутся важными в контексте тех целей, к которым они стремятся. Поэтому Аристотель, вопреки Демокриту, утверждает, что мир не может существовать благодаря случаю. Аристотель считает, что все существа в природе стремятся по мере сил к реализации заложенных в них возможностей, так выражая свое стремление к божественному благу. Они борются за выживание и стремятся как можно дольше сохранить себя, так выражая свое желание достичь божественной вечности. Случайные нерегулярности на их пути возникают в качестве акциденций. В некоторых отношениях Аристотель предлагает более удовлетворительное объяснение эволюции видов, нежели то, которое ассоциируется с Дарвином и неodarвинистами. В области этики Аристотель считает, что определенная доля удачи необходима для достижения счастья и даже для осуществления добрых дел. Наконец, Аристотель отвергает детерминизм, обосновывая свою веру в свободный выбор признанием реальности случайных событий и недетерминированности физического мира.

Михиэль Мееусен

Кингс Колледж, Лондон, michiel.meeusen@kcl.ac.uk

«ЕСТЕСТВЕННОНАУЧНЫЕ ПРОБЛЕМЫ» АРИСТОТЕЛЯ И КУЛЬТУРА ВРЕМЕН ИМПЕРИИ:

ОТДЕЛЬНЫЕ ТЕКСТУАЛЬНЫЕ НАБЛЮДЕНИЯ

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 12.1 (2018) 8–47

Ключевые слова: Аристотель, Естественные научные проблемы, рецепция, греко-римская империя

Аннотация. «Естественные научные проблемы», приписываемые Аристотелю (и должно быть лишь отчасти аутентичные) в последние десятилетия вызывают большой интерес у исследователей. Тем не менее, систематическое изучение бытования этого собрания в греко-римской империи до сих пор остается невыполненной задачей. Между тем, этот период очень важен для изучения истории этого текста, не только потому, что лишь таким путем можно лучше понять процесс

адаптации наследия Аристотеля в арабском мире и в средневековой Европе, но и потому, что именно в этом контексте мы наблюдаем то, как античные читатели изучали и интерпретировали доступный им материал. Существующие свидетельства демонстрируют, что собрание вызывало много споров среди античных философов, врачей, софистов и ученых, как греческих, так и римских. В статье я рассматриваю ряд конкретных примеров, показывающих различные социоинтеллектуальные контексты, в которых циркулировали *Проблемы*.

Лиана Каролина Санчес Кастро
 Университет Сан Пауло, lsanchez.castro@fuac.edu.co

ФИЛОПОН О ТЕОРИИ ДУШИ-ГАРМОНИИ

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 12.1 (2018) 48–62

Ключевые слова: гармония, пригодность, О душе, Аристотель, Филопон.

Аннотация. Неоплатонические комментарии к трудам Аристотеля всегда вызывали определенные подозрения. Это отчасти связано с доктринальными предпочтениями их авторов, отчасти – с используемыми ими герменевтическими стратегиями. И в том и в другом случае это дает повод для обвинения их в неправильном толковании философии Аристотеля. В данной статье я предпринимаю попытку изучить герменевтические процедуры, которые неоплатонический комментатор применяет в своем анализе одного места из первой книги трактата Аристотеля «О душе». Изучаемый текст касается опровержения теории о душе-гармонии. Мне удалось продемонстрировать, что, несмотря на доктринальные предпочтения, методология Филопона следует аристотелевским исходным установкам. Кроме того, мне представляется, что данная работа призвана показать ценность комментаторов в качестве философов, а не только в качестве интерпретаторов и авторов парафразов.

Слинин Ярослав Анатольевич

Санкт-Петербургский государственный университет, slinin@mail.ru

СИЛЛОГИЗМ О ДОБРОДЕТЕЛЬНЫХ МУДРЕЦАХ

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 12.1 (2018) 63–71

Ключевые слова: дедукция, силлогизм, Аристотель, Аль-Фараби, научная гипотеза, Н. А. Васильев, К. Поппер.

Аннотация. В статье рассматривается аристотелевская теория индукции и изучается ее влияние на развитие теории индукции Аль-Фараби. Индуктивные силлогизмы античной и средневековой логики сопоставляются с современной теорией индуктивного вывода.

Тантлевский Игорь Романович

Санкт-Петербургский государственный университет, tantigor@mail.wplus.net

КАК ПРИЙТИ К ПРАВИЛЬНОМУ РЕШЕНИЮ? К ИНТЕРПРЕТАЦИИ ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКОГО ОПРЕДЕЛЕНИЯ МЕТОДА СРАВНЕНИЯ У АРИСТОТЕЛЯ (*ETHICA EUDEMIA*, VII, 1245b.13–14) И ЭККЛЕСИАСТА (*ЭККЛ.* 7:27)

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 12.1 (2018) 72–85

Ключевые слова: Аристотель, «Евдемова этика», интерпретация пассажа «Евдемовой этики», VII, 1245b.13–14, Книга Экклесиаста, интерпретация *Эккл.* 7:27, методы познания, метод сравнения, семантическое поле древнееврейского термина *hešbôn*.

Аннотация. Автор выявляет принципиально значимую параллель в засвидетельствованных в «Евдемовой этике» (*Ethica Eudemia*, VII, 1245b.13–14) Аристотеля и у Экклесиаста (*Эккл.* 7:27) определениях метода познания через сравнение вещей и сущностей. При этом особое внимание уделяется рассмотрению семантического поля ключевых терминов, используемых в соответствующих формулировках. Приводимые в статье примеры применения Экклесиастом разработанной им методологии познания показывают, что его «пессимистические» и «скептические» утверждения — это лишь суждения, с которыми сопоставляются подчас прямо противоположные посылки в процессе его рассуждений, итогом которых оказываются весьма оптимистичные выводы; так что и «противоречивость» Экклесиаста оказывается лишь кажущейся.

Игорь Романович Тантлевский

Санкт-Петербургский государственный университет, tantigor@mail.wplus.net

МИРОЗДАНИЕ В ДУШЕ ЧЕЛОВЕКА: АРИСТОТЕЛЬ, *DE ANIMA*, III, 8, 431b.20–24 и *ЭККЛЕСИАСТ* 3:10–11

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 12.1 (2018) 86–89

Ключевые слова: Аристотель, Экклесиаст, эпистемология, восприятие и познание мира, душа человека.

Аннотация. Сопоставляя пассаж из трактата Аристотеля *De anima*, III, 8, 431b.21–24 и *Экклесиаст* 3:10–11, автор выявляет схожий эпистемологический образ: мироздание пребывает в душе познающего субъекта, ибо она объемлет в процессе восприятия и познания мира все сущее.

Ладов Всеволод Адольфович

Томский государственный университет, Томский научный центр СО РАН,

ladov@yandex.ru

САМООТРИЦАНИЕ, САМОПРЕДИКАЦИЯ, САМОРЕФЕРЕНТНОСТЬ В ФИЛОСОФИИ ПЛАТОНА

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 12.1 (2018) 90–98

Ключевые слова: Протагор, Платон, Аристотель, истина, релятивизм, идея, аргумент третьего человека, Рассел, парадокс.

Аннотация. В данной статье рассматривается аргументация в опоре на явление самореферентности в философии Платона. Явление самореферентности объединяет аргумент о самоотрицании (принцип *περιτροπή*) в случае критики Платоном Протагора в диалоге “Теэтет” и аргумент о самопредикации идей в случае затруднения, которое испытывает уже сам Платон при разработке своей концепции в диалоге “Парменид”. Автор статьи утверждает, что самопредикация идей не имеет негативного влияния на метафизику Платона. На этом основании демонстрируется, что использование аргументации в опоре на явление самореферентности не разрушает цельность платоновской философии: с логической точки зрения, корректной представляется и критика релятивизма Протагора на основании принципа *περιτροπή*, и сама теория идей, которая предполагает самопредикацию.

Юнусов Артем Тимурович

Институт философии РАН (Москва)

Московский государственный строительный университет, forty-two@mail.ru

«НА УДИВЛЕНИЕ СВЯЗНАЯ» ВТОРАЯ АНАЛИТИКА

Рецензия на книгу: David Bronstein. *Aristotle on Knowledge and Learning: The Posterior Analytics*. New York: Oxford University Press, 2016. XIII, 272 pp.

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 12.1 (2018) 99–107

Ключевые слова: рецензия, Дэвид Бронштейн, Аристотель, «Вторая аналитика».

Аннотация. Статья является рецензией на недавнее крупное исследование, посвященное целостному истолкованию «Второй аналитики». С одной стороны, в ней дается общий очерк идей, используемых Бронштейном для сложного дела интерпретации учения «Второй аналитики», с другой – рассматривается состоятельность некоторых из этих идей. В частности, подвергается критике как плохо обоснованная текстом концепция двух моделей доказательств, а также демонстрируется, что предлагаемый Бронштейном набор «ингредиентов» науки не может быть правильным, поскольку не согласуется с теми примерами построения доказательств, которые дает сам Аристотель.

Оглезнев Виталий Васильевич

Томский государственный университет, ogleznev82@mail.ru

Суровцев Валерий Александрович

Томский государственный университет, surovstv1964@mail.ru

ОПРЕДЕЛЕНИЕ *PER GENUS PROXIMUM ET DIFFERENTIAM SPECIFICAM* И ЮРИДИЧЕСКИЙ ЯЗЫК: АРИСТОТЕЛЬ И АНАЛИТИЧЕСКАЯ ЮРИСПРУДЕНЦИЯ

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 12.1 (2018) 108–121

Ключевые слова: Аристотель, *definitio per genus proximum et differentiam specificam*, юридический язык, аналитическая юриспруденция.

Аннотация: В статье изложены основные черты теории родовидовых определений Аристотеля. Анализируется обоснованность таких определений в рамках юридического языка и рассматриваются некоторые возражения против определений *per genus proximum et differentia specificam* так, как они рассматриваются Аристотелем. Вместе с тем, приведены возражения против критиков родовидовых определений и показано, что в целом ряде случаев теория Аристотеля предпочтительнее, чем взгляды представителя аналитической философии права Герберта Харта. В качестве примера, восстанавливающего родовидовые определения Аристотеля в своих правах, рассматривается аргументация Питера Хакера.

Мякин Тимофей Геннадьевич

Новосибирский государственный университет, miackin.timof@yandex.ru

АРИСТОТЕЛЬ И САПФО (К ИСТОЛКОВАНИЮ ОДНОГО ПОЭТИЧЕСКОГО ДИАЛОГА ИЗ *RHET.* 1367A7–15)

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 12.1 (2018) 122–136

Ключевые слова: Аристотель и Сапфо, поэтические цитаты в «Риторике» Аристотеля, Пифиада, жена Аристотеля, Аристотель в Митилене, мистерии Артемиды в Митилене.

Аннотация. Статья показывает, что ритуальные песни обценного характера, в которых Сапфо «срамит» своих соперниц Горго и Андромеду, являют собой близкую параллель поэтическому диалогу Сапфо и Алкея в «Риторике» Аристотеля (ср. Sapph. Fr. 68(a), 70, 145, 99(a) etc. Campbell; cf. Мах Туг., 18. 9 (р. 230s.) Нобеин). Мы доказываем, что поэтический диалог Сапфо и Алкея возможно был включен в текст «Риторике» в середине 340-х гг. до н. э., во время жизни Аристотеля с молодой женой Пифиадой в Митилене. Используемая Аристотелем в приложении к Сапфо глагольная лексика показывает, что песни Сапфо традиционно исполнялись обрядовым хором на празднике женских божеств в Митилене еще во времена Аристотеля (ср. SEG XV, 517, 16–19; Schol. In Pind. Nem. II, schol. 1c, 8). Делается вывод, что Аристотель, возвышая Сапфо над срамословием обрядового хора, стремится переложить ответственность за срамословие на Алкея, который, как и в «Политике» здесь противопоставляется общему мнению всех митиленцев (ср. Arist. Pol. 1336b4–7).

Волкова Надежда Павловна

Институт философии РАН, goznadya@gmail.com

ПРОБЛЕМА СУЩНОСТИ КАК РОДА СУЩЕГО В КОНТЕКСТЕ КРИТИКИ ПЛОТИНОМ АРИСТОТЕЛЕВСКОЙ СИСТЕМЫ КАТЕГОРИЙ В ТРАКТАТЕ VI 1 (42) «О РОДАХ СУЩЕГО»

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 12.1 (2018) 137–146

Ключевые слова: бытие, сущность, род, виды, синоним, омоним.

Аннотация. Темой данного исследования является критика аристотелевской категориальной системы, предложенная Платином в трех первых трактатах шестой «Эннеады». Плотин задается вопросом о возможности мыслить в рамках той или

иной системы категорий, как например, система Платона, Аристотеля, или стоиков. Плотин отождествляет категории с родами сущего, опираясь на традицию такого отождествления, предложенную Платоном в «Софисте». Аристотель сам в некоторых текстах говорит о категориях как о родах сущего (*An. Post.* 88b 1, *Metaph.* 1024b9–16, *De An.* 402a23–5). Известно, что Аристотель был первым, кто сделал сущность предметом первой философии, до него предметом философии было сущее как таковое, или бытие. Он же показал, что когда мы пытаемся мыслить о бытии, о «сущем, поскольку оно сущее», то с необходимостью переходим к сущности. Сама сущность может быть представлена как общий род, соединяющий в себе три вида сущностей – математическую, физическую и божественную (*Metaph.* 1070b30–1071b3). Плотин критикует этот аристотелевский подход, утверждая, во-первых, что не сущность, а сущее должно оставаться предметом первой философии, во-вторых, что десять аристотелевских категорий не могут одновременно описывать умопостижимый и телесный мир, а значит, сущность не может быть родом, поскольку она должна была бы соединять в себе телесную и бестелесную природы.

Щеглов Андрей Петрович

Первый Московский государственный медицинский университет имени И. М. Сеченова (Сеченовский университет), staropomog@yandex.ru

ЛОГИЧЕСКИЕ ПОСЫЛКИ НАУЧНОГО МЕТОДА ГАЛЕНА

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 12.1 (2018) 147–166

Ключевые слова: аподиктический метод, формальная логическая структура, логика, логические предпосылки, дизъюнкция, конъюнкция, категории, истина, ложность, чувственный и эмпирический опыт, устройство человеческого организма.

Аннотация. Статья посвящена анализу научного метода Галена, который исходит из необходимости правильной диагностики заболеваний, определения истинных симптомов и причин болезни, что, в свою очередь, приводит к выбору верного метода лечения. В статье основное внимание уделяется рассмотрению того, как с помощью неоспоримых логических выводов Гален стремится получить достоверное знание. Гален, следуя Аристотелю, достигает научной истины с помощью логических и эмпирических выводов. Поэтому аподиктический научный метод Галена, неизменно вступает в противоречие с «диалектическими» вероятностными суждениями, часто приводящими к совершенно противоположным выводам. Подобные вероятностные суждения были характерны для стоической философской школы, с которой Гален горячо полемизирует, утверждая свое понимание истины. По его мнению, истина достигается посредством фактов, основанных на истинных предпосылках. Критерием истины для Галена является изучение устройства живого организма, а логические выводы зависят от точности знания анатомии человека. Таким образом, природа доказательных суждений Галена зависит от их практического содержания, выраженных в правильной логической форме, а не опирается только на формальную логическую структуру, предлагаемую стоиками при изуче-

нии функций человеческого тела, что в конечном итоге приводит к неправильным методам лечения.

Солопова Мария Анатольевна

Институт философии РАН (Москва), msolopova@yandex.ru

О МЕСТЕ ТРАКТАТА «О ЮНОСТИ И СТАРОСТИ, ЖИЗНИ И СМЕРТИ, И О ДЫХАНИИ» В КОРПУСЕ АРИСТОТЕЛЕВСКИХ СОЧИНЕНИЙ, ЕГО НАЗВАНИИ И РАЗДЕЛЕНИИ ТЕКСТА ИЗДАТЕЛЯМИ

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 12.1 (2018) 167–181

Ключевые слова: Аристотель, *Parva naturalia*, физика, учение о душе, жизнь, смерть, середина, сердце, питание, врожденное тепло.

Аннотация. В статье рассмотрены текстологические проблемы, связанные с изданием трактата «О юности и старости, жизни и смерти», входящего в состав серии малых естественнонаучных сочинений (*Parva naturalia*), засвидетельствованные в источниках варианты названия трактата, его место в ряду других естественнонаучных сочинений Аристотеля. Прослеживается связь с трактатом «О долготе и краткости жизни», новизна по сравнению с ним и соотносительность с трактатом «О душе». Особое внимание уделено сопоставлению трактата с сочинениями Аристотеля по натурфилософии и биологии («О частях животных», «О движении животных», «О возникновении животных»). Обсуждаются понятия жизни, функции растительной души, локализация души в середине, связи с этим определение «середины» как середины души и середины тела, направление верха и низа. Для понимания термина «врожденная природная теплота» предлагается сопоставить данный термин с терминологией трактата «О движении животных» и «О возникновении животных».

Афонасин Евгений Васильевич

Томский государственный университет

Новосибирский государственный университет, afonasin@post.nsu.ru

ТРАКТАТ «О ПНЕВМЕ» (*DE SPIRITU*) АРИСТОТЕЛЕВСКОГО КОРПУСА

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 12.1 (2018) 182–206

Ключевые слова: школа Аристотеля, пневма, жизненный дух, Эмпедокл, физиология, дыхание.

Аннотация. Перипатетический трактат *Peri pneumatos* активно обсуждается в последнее время в научной литературе. Некоторые авторы, в особенности А. Бос и Р. Ферверда (Bos, Ferwerda 2008), пытаются доказать, что трактат принадлежит самому Аристотелю или, по крайней мере, все идеи, высказываемые его автором, восходят к аутентичным сочинениям Стагирита. Напротив, П. Григорич, О. Льюис и М. Кухар (Gregoric, Lewis, Kuhar 2015) убеждены в том, что развиваемые в трактате физиологические представления получили распространение лишь после Аристотеля, что подтверждает традиционную датировку трактата временем после Праксагора с Коса (ок. 300 до н. э.). В целом разделяя это последнее предположение, в

настоящей работе я помещаю это древнейшее и уникальное свидетельство дискуссий об источнике роста и питания так называемой «внутренней пневмы» в контекст перипатетической традиции раннего эллинистического периода. Трактат переводится на русский язык впервые.

Донских Олег Альбертович

Новосибирский государственный университет экономики и управления,
olegdonskikh@yandex.ru

СИТУАЦИЯ В СОВРЕМЕННОМ ОБРАЗОВАНИИ: АКТУАЛЬНОСТЬ АРИСТОТЕЛЯ

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 12.1 (2018) 207–219

Ключевые слова: Аристотель, цельность знания, удивление, устное общение, знание как ценность, «теоретический» образ жизни.

Аннотация. В статье обсуждается актуальность того подхода к образованию, который был характерен для школы Аристотеля. Особое внимание уделяется следующим четырем аспектам: 1. Цельности знания, 2. Удивлению как началу знания, 3. Специфике устной коммуникации как определяющему способу организации обучения в Ликее, 4. Знанию как необходимой этической составляющей жизни. Поскольку в настоящее время, в отличие от Античности, индивидуальность стоит выше коллектива и доступ к информации стал практически неограниченным, эти аспекты перипатетического способа обучения представляются исключительно важными. Если взять подход Аристотеля за образец, то информация должна четко структурироваться, в частности, в аспекте родовидовых отношений; способность удивляться развивает способность задавать вопросы и в этом случае полученные ответы оказываются ценностью и хорошо запоминаются; устное обучение тренирует память и вовлекает слушающего в диалог с учителем, это значительно более активный процесс, чем преобладающий сегодня; знание оказывается необходимым элементом этического отношения к жизни, а не просто дополнительным и, как правило, случайным кусочком информации.

Пичугина Виктория Константиновна

Институт стратегии развития образования РАО, Pichugina_V@mail.ru

ЯСОН В ТРАГЕДИИ СЕНЕКИ «МЕДЕЯ»: ПЛОХОЙ ИЛИ ХОРОШИЙ МУЖ, ОТЕЦ И НАСТАВНИК?

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 12.1 (2018) 220–242

Ключевые слова: Сенека, «Медея», иерархия добродетелей мужчины в древнеримской драме.

Аннотация. Трагедия Сенеки рассмотрена с точки зрения интертекстуальных отношений с греческими и римскими литературными сочинениями, касающимися коринфской истории о Ясоне и Медее. Сенека представляет особый взгляд на иерархию добродетелей мужчины – мужа, отца и наставника – демонстрируя *юридическую* ярость Медеи и *стоическую* реакцию на нее Ясона. Главные герои у Сенеки

ки предстают не столько в героической, сколько в педагогической канве воспитания взрослых друг друга на фоне конфликта из-за детей.

Базалук Олег Александрович

Переяслав-Хмельницкий государственный педагогический университет (Киев)

bazaluk@ukr.net

ОСОБЕННОСТИ ПЕРЕХОДА ОСНОВНЫХ СМЫСЛОВ ГРЕЧЕСКОЙ ПАЙДЕИ В ТЕОРИИ ОБРАЗОВАНИЯ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 12.1 (2018) 243–258

Ключевые слова: пайдейя, Платон, Исократ, образование, Древняя Греция, Средние века, Августин, Сократ, Ориген.

Аннотация. В статье автор доказывает, что переход всемирной истории от Античности в Средние века связан с изменившимся пониманием и оценкой фундаментальных смыслов бытия, а не с их заменой. Античная пайдейя со всеми своими достижениями и особенностями не исчезает в истории культуры. Она переходит в «пайдейю Христа», в которой обретает второе рождение. Возродившись в новой социокультурной реальности, греческая пайдейя сохраняет свои фундаментальные смыслы, которые в теориях образования Средневековья продолжают излагаться через понятийный аппарат христианского богословия.

Ведешкин Михаил

Институт всеобщей истории РАН, ИОН РАНХиГС, balatar@mail.ru

КОРРУПЦИЯ КАК ФАКТОР СОХРАНЕНИЯ ЯЗЫЧЕСТВА В ХРИСТИАНСКОЙ ИМПЕРИИ

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 12.1 (2018) 259–275

Ключевые слова: поздняя античность, бюрократия, клир, коррупция, язычество, суффрагия.

Аннотация. В настоящей статье коррупция государственного аппарата и духовенства поздней Римской империи рассматривается в качестве одного из факторов длительного сохранения язычества в христианской империи. Приведен ряд примеров, освещающих факты дачи взяток язычниками с целью сохранить свои права на отправление древних культов в провинциях Фиваида, Египет, Финикия Ливанская, Палестина, Осроена, Сардиния в IV–VI вв. В статье выдвигается предположение, что данное явление было следствием утверждения института суффрагия.

Афонасина Анна Сергеевна

Новосибирский государственный университет

Томский государственный педагогический университет

afonasina@gmail.com

ПИСЬМА «ПИФАГОРЕЙСКИХ» ЖЕНЩИН МЕЛИССЫ КЛЕАРЕТЕ И МИИ ФИЛЛИС. ПЕРЕВОД И КОММЕНТАРИЙ

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 12.1 (2018) 276–286

Ключевые слова: псевдопифагорика, пифагорейские письма, образование в античности, воспитание, женское образование, семейная жизнь, античная медицина.

Аннотация. Два письма «пифагорейских» женщин Мелиссы и Мии, адресованные их подругам, впервые публикуются на русском языке. Во вступительной статье приводится необходимая информация о происхождении писем, рукописной традиции, открытии писем в XIX веке и формировании критического взгляда на эту туманную историю. В комментариях даются пояснения о том, в контексте какой философской традиции можно прочитывать эти письма, поясняются некоторые слова и выражения. Перевод этих двух писем является частью исследовательского проекта, призванного открыть новую страницу в истории философии и показать, что игнорирование вторичных источников может привести к серьезной односторонности в нашем понимании античной философской традиции.

Вольф Марина Николаевна

Томский государственный университет,

Институт философии и права СО РАН, rina.volf@gmail.com

СОФИСТИЧЕСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 12.1 (2018) 287–296

Ключевые слова: образование в Греции, риторика, школы, софисты, учебники.

Аннотация. Софистика, не являясь школой в ее классическом понимании, задает новые образовательные стандарты, причем они в большей мере соответствуют современным представлениям об образовании, и по сути могут быть представлены как следующая, высшая ступень образования. Из нововведений софистического образования два представляют наибольший интерес: это, во-первых, профессионализм, заключающийся в системной передаче знаний на разного рода «аудиторных» занятиях (присутствие на публичных лекциях софиста-учителя, занятия малыми группами, отработка ораторских и коммуникативных техник на основе учебных пособий) и, во-вторых, введение учебных пособий или письменных руководств (technai).

ABSTRACTS

John Dudley

UCL (Louvain), jajdudley@yahoo.co.uk

ARISTOTLE'S VIEWS ON CHANCE AND THEIR CONTEMPORARY RELEVANCE

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 12.1 (2018) 7–27

Keywords: Aristotle, chance, teleology, accident, freedom, determinism, evolution, soul.

Abstract. In this article I first set out Aristotle's explanation of chance as a term that refers to an event that occurs unusually and that appears significant in the context of the human search to achieve a goal. On this basis Aristotle argues against Democritus that the order in the universe could not be due to chance. Aristotle argues that all natural beings strive for their full potential and greatest possible development, and this is their way of striving for the goodness of God. And they strive for survival and to remain in their best condition for as long as possible, and this is their way of striving for the eternity of God. Chance abnormalities occur accidentally in this process. This view of Aristotle enables us to give a much more satisfactory explanation of the evolution of species than that put forward by Darwin and Neodarwinians. In the field of ethics Aristotle argues that a certain measure of good fortune is required for happiness and even for the performance of virtuous acts. Finally, Aristotle rejects determinism and supports his belief in free choice by means of the reality of accidental occurrences and indeterminism in the field of physics.

Michiel Meeusen

King's College London, michiel.meeusen@kcl.ac.uk

ARISTOTELIAN *NATURAL PROBLEMS* AND IMPERIAL CULTURE: SELECTIVE READINGS

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 12.1 (2018) 8–47

Keywords: Aristotle, Natural Problems, reception, Graeco-Roman Empire.

Abstract. The *Natural Problems*, attributed to Aristotle (but probably only partially authentic), have gained much scholarly attention in the last decades, yet a systematic study of how the collection circulated in the Graeco-Roman Empire remains a blind spot in contemporary scholarship. Indeed, the Imperial Era is a seminal period for the history of the text, not just as a conduit between Aristotle and the Middle Ages – which in itself is essential for explaining the subsequent Arabic and Latin uptake of the *Problems* more clearly – but also for the wealth of sources and testimonies it offers about the collection's ancient readership and concrete use. The evidence shows that the collection sparked much debate among a range of ancient philosophers, doctors, sophists and scholars, both Greeks and Romans. This paper provides a selection of readings representative of the different socio-intellectual milieus in which the *Problems* circulated and the different agendas that it served.

Liliana Carolina Sánchez Castro

University of São Paulo, lsanchez.castro@fuac.edu.co

PHILOPONUS ON THE SOUL-HARMONY THEORY

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 12.1 (2018) 48–62

Keywords: Harmony, Suitability, *De Anima*, Aristotle, John Philoponus.

Abstract. The Neoplatonic commentaries on Aristotle's works have always been considered somehow suspicious. That is partly related to the doctrinal commitments of the commentators, partly with the hermeneutical strategies to which they seem to recur. Both of these reasons have also give place to the accusation of distortion and misunderstanding of Aristotle's philosophy. In the following paper I want to perform an exercise of disclosing the hermeneutical procedure that one of this commentators applies to one of the passages of the first book of the *De Anima*. The commentator is Philoponus, the passage is the refutation of the soul-harmony theory. My aim is to show that, despite the doctrinal commitments that the commentator may have, his methodology follows Aristotelian guidelines. I hope that this could open perspectives on the value that the commentators must have as philosophers, rather than merely interpreters or paraphrasers.

Yaroslav Slinin

St. Petersburg State University, slinin@mail.ru

A SYLLOGISM ON VIRTUOUS SAGES

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 12.1 (2018) 63–71

Keywords: Deduction, syllogism, Aristotle, Al-Farabi, scientific hypothesis, N. A. Vasiliev, K. Popper.

Abstract. The article deals with the Aristotelian doctrine of induction and its influence on the theory of induction of Al-Farabi. Inductive syllogisms of antiquity and the Middle Ages are compared with modern inferences by induction.

Igor Tantlevskij

St. Petersburg State University, Russia, tantigor@mail.wplus.net

HOW TO COME TO THE CORRECT SOLUTION? TO THE INTERPRETATION OF THE EPISTEMOLOGICAL DEFINITION OF THE METHOD OF COMPARISON IN ARISTOTLE (*ETHICA EUDEMIA*, VII, 1245B.13–14) AND *ECCLESIASTES* 7:27

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 12.1 (2018) 72–85

Keywords: Aristotle, "Eudemian Ethics", interpretation of *EE* VII, 1245b.13–14, Book of Ecclesiastes, interpretation of *Eccl.* 7:27, methods of cognition, method of comparison, the semantic field of the Hebrew term *hešbôn*. Abstract. The author reveals a fundamentally significant parallel in the definitions of the method of cognition through a comparison of things and essences, attested in Aristotle's "Eudemian Ethics" (VII, 1245b.13–14) and in Ecclesiastes (*Eccl.* 7:27). With this particular attention is paid to the

consideration of the semantic field of key terms used in the corresponding formulations. The examples of Ecclesiastes's application of the methodology of cognition developed by him demonstrate that his "pessimistic" and "skeptical" statements are only judgments with which sometimes directly opposite premises are compared in the process of his reasoning, which results in rather optimistic conclusions; so that the "inconsistency" of Ecclesiastes proves to be only seeming.

Igor Tantlevskij

St. Petersburg State University, Russia, tantigor@mail.wplus.net

THE UNIVERSE IN MAN'S SOUL: ARISTOTLE, *DE ANIMA*, III, 8, 431B.20-24 AND *ECCLESIASTES* 3:10-11

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 12.1 (2018) 86-89

Keywords: Aristotle, Ecclesiastes, epistemology, perception and cognition of the world, man's soul.

Abstract. Comparing the passage of Aristotle's treatise *De anima*, III, 8, 431b.21-24 and *Ecclesiastes* 3: 10-11, the author reveals a similar epistemological image: the universe is in the soul of the cognizing subject, for it embraces all existing things in the process of perception and cognition of the world.

Vsevolod Ladov

Tomsk State University, Tomsk Scientific Center SB RAS, ladov@yandex.ru

SELF-REFUTATION, SELF-PREDICATION AND SELF-REFERENCE IN THE PHILOSOPHY OF PLATO

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 12.1 (2018) 90-98

Keywords: Protagoras, Plato, Aristotle, truth, relativism, idea, Third Man Argument, Russell, paradox.

Abstract. The phenomenon of self-reference combines self-refutation (the principle of *peritrope*) in the case of Plato's critics of Protagoras in "Theaetetus" and self-predication in the case of a difficulty which Plato himself faces developing the theory of ideas in "Parmenides". The author of the article asserts that self-predication does not produce a negative impact on Plato's metaphysics and in no way destroys the integrality of Plato's philosophy: It is logically correct as are both his criticism of Protagoras' relativism (by means of the principle of *peritrope*) and the theory of ideas (in which the phenomenon of self-predication is also proposed).

Artem Iunusov

Institute of philosophy RAS (Moscow),

Moscow State University of Civil Engineering, forty-two@mail.ru

THE "SURPRISINGLY CONSISTENT" *POSTERIOR ANALYTICS*.

A review of: David Bronstein. *Aristotle on Knowledge and Learning: The Posterior Analytics*. New York: Oxford University Press, 2016.

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 12.1 (2018) 99-107

Key words: review, David Bronstein, Aristotle, *Posterior Analytics*.

Abstract. The present article is a review of the recent comprehensive study of the doctrines of Aristotle's *Posterior Analytics*. I outline the ideas used by D. Bronstein in his interpretation of the *Posterior Analytics*, inspecting, at the same time, soundness of some of these ideas. Among other points, I show that Bronstein's conception of two models of demonstration is not really supported by the text of the *Posterior Analytics* and that the set of "ingredients" of demonstrative science offered by him cannot be correct, since it is at odds with the examples of the arrangement of demonstrations offered by Aristotle himself.

Vitaly Ogleznev

Tomsk State University, ogleznev82@mail.ru

Valeriy Surovtsev

Tomsk State University, surovtssev1964@mail.ru

DEFINITION *PER GENUS PROXIMUM ET DIFFERENTIAM SPECIFICAM* AND LEGAL LANGUAGE: ARISTOTLE AND ANALYTICAL JURISPRUDENCE

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 12.1 (2018) 108–121

Keywords: Aristotle, *definitio per genus proximum et differentiam specificam*, legal language, analytical jurisprudence.

Abstract: The article is concerned with the general characteristics of Aristotle's theory of a genus-differentia definition. The authors examine the validity of the definitions in the framework of legal language and present some objections against the definitions of *per genus proximum et differentia specificam* as they are considered by Aristotle. At the same time, through the objections to the position of genus-differentia definition critics, it is proved that in a number of cases Aristotle's theory is more preferable than the approach offered by Herbert Hart, the proponent of analytical legal philosophy. The argument of Peter Hacker is used to reinstate Aristotle's genus-differentia definitions.

Timothey Myakin

Novosibirsk State University, miackin.timof@yandex.ru

ARISTOTLE AND SAPPHO. TO THE INTERPRETATION OF ONE POETIC DIALOGUE FROM *RHET.* 1367A, 7–15

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 12.1 (2018) 122–136

Keywords: Poetic quotations in Aristotle's "Rhetoric"; Sappho and Aristotle; mysteries of Artemis in Mytilene; Pythias and Aristotle in Mytilene.

Abstract: In the article, I prove that the dialogical ritual obscene songs, in which Sappho "scolds" (*elenchei*) Gorgo and Andromeda, are the closest parallel to Aristotle's poetic dialogue of Sappho with Alcaeus (cf. Sapph. Fr. 68(a), 70, 145, 99(a) etc. Campbell; cf. Max Tyr., 18. 9 (p. 230s.) Hobein). Also I prove that this poetic dialogue was most likely included in the text of the "Rhetoric" in mid-340s., when Aristotle and his young wife Pythias were living in Mytilene. Aristotelian verb *teimekasin* indicates that, even in his time, these Sapphic dialogical songs had traditionally been performed in Mytilene during

religious festivals (cf. SEG XV, 517, 16–19; Schol. In Pind. Nem. II, schol. 1c, 8 etc.). It becomes clear that Aristotle, while quoting this dialogue of Sappho with Alcaeus, seeks to “elevate” Sappho over the obscene songs of the Mytilenean ritual chorus, leaving all the responsibility for *aischrologia* entirely with Alcaeus (cf. Arist. *Pol.* 1336b4–7).

Nadezhda Volkova

RAS Institute of Philosophy (Moscow), goznadya@gmail.com

THE PROBLEM OF SUBSTANCE AS THE KIND OF BEING IN THE CONTEXT OF THE CRITICISM OF ARISTOTELIAN SYSTEM OF CATEGORIES PROPOSED BY PLOTINUS IN TREATISE VI₁ (42) “ON THE KINDS OF BEING”

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 12.1 (2018) 137–146

Keywords: being, substance, kind, species, synonym, homonym.

Abstract. The main subject of the study is the criticism of Aristotelian categorical system proposed by Plotinus. Treatises VI 1-3 focus on the problem of the possibility of thought within particular system of categories (Plato, Aristotle, Stoics). Plotinus identifies categories with the kinds of being, being based on the tradition of such identification originated in the Plato’s “Sophist”. In some texts Aristotle himself speaks of categories as the kinds of being (*An. Post.* 88b 1, *Metaph.* 1024b 9-16, *De An.* 402a 23-5). The article is divided into two main parts. The first part is about Aristotle’s position. I discuss the following questions: 1) what does the common name “being” mean; 2) why may the categories be the kinds of being and why should the substance be the first among the categories; 3) how are the substance and other categories related? The second part is about Plotinus’ criticism. Plotinus asserts 1) that not the substance, but being is the subject matter of the first philosophy, 2) that ten categories are not equally applicable to the intelligible world and to the world of sense, and 3) that the substance has two different meanings with respect to these worlds, and therefore the substance can’t be one kind, which includes the corporeal and incorporeal substances.

Andrey Shcheglov

I.M. Sechenov First Moscow State Medical University

(Sechenov University), staropomor@yandex.ru

LOGICAL PRESUPPOSITIONS OF THE SCIENTIFIC METHOD OF GALEN

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 12.1 (2018) 147–166

Keywords: Apodictic method, formal logical structure, logic, logical presuppositions, disjunction, conjunctions, contrarian opposition, counter-opposition contrast, categories, truth, falsity, sensory experience, the structure of the human body.

Abstract. The article is devoted to the analysis of the evident scientific method of Galen, which establishes the necessity of correct diagnosis of diseases, determination of true symptoms and causes of diseases, which results in the choice of the exact method of treatment. The article focuses on how Galen seeks to achieve reliable knowledge based on an undeniable logical necessity. Logical reliability is contrasted with “dialectical”, that is, probabilistic judgments, often leading to the opposite of what was originally asserted

in them. Probabilistic judgments were characteristic of the Stoic philosophical school, with which Galen hotly argues, asserting his understanding of truth. Truth, in his opinion, is achieved through facts based on true premises. The criterion of truth for Galen is the study of the device of a living organism, and the logical conclusions depend on the accuracy of knowledge of human anatomy. Thus, the nature of the proof judgments of Galen depends on their practical content and not on the formal and logical structure offered by the Stoics when studying the functions of the human body, which ultimately leads to incorrect methods of treatment.

Maria Solopova

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow), msolopova@yandex.ru

ON THE PLACE OF THE TREATISE “ON YOUTH AND OLD AGE, LIFE AND DEATH, AND ON RESPIRATION” WITHIN THE CORPUS ARISTOTELICUM, ITS TITLE AND THE EDITORIAL DIVISION OF THE TEXT
Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 12.1 (2018) 167–181

Keywords: Aristotle, Parva naturalia, biology, bios, soul, philosophical psychology, life, death, middle, heart, vital heat, connate pneuma.

Abstract. The article deals with some textual issues related with Aristotle’s treatise “On Youth and Old Age, Life and Death (De juventute et senectute et vita et morte). This text is conventionally included in the so-called “small scientific works” (Parva naturalia). In the article I consider the title variants testified in the sources as well as the place the treatise occupies within the set of Aristotle’s scientific works. I trace the parallels of this treatise with another Aristotle’s works, such as “De longitudine et brevitate vitae” and “De anima”. The treatise is further compared with Aristotle’s works on physics and biology, esp. “De partibus animalium”, “De motu animalium”, “De generatione animalium”. I discuss the concept of life, functions of the vegetative soul, its “medial” location, and Aristotle’s definition of the soul’s and body’s «midpoint» in respect to the «upward» and «downward» directions. For understanding the meaning of the term «innate natural heat» it is proposed to compare it with the terminology of such Aristotelian works as “De motu animalium” and “De generatione animalium”.

Eugene Afonasin

Tomsk State University, Novosibirsk State University, Russia, afonasin@post.nsu.ru

CORPUS ARISTOTELICUM. *DE SPIRITU*: AN INTRODUCTION, A TRANSLATION FROM THE GREEK INTO RUSSIAN AND NOTES

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 12.1 (2018) 182–206

Keywords: the school of Aristotle, pneuma, vital spirit, Empedocles, physiology, breath.

Abstract. The Peripatetic treatise *Peri pneumatos* has recently received a great deal of scholarly attention. Some authors, predominantly A. Bos and R. Ferwerda (2008), try to prove that the treatise is a genuine work of Aristotle and all the theories advanced in the text can be ultimately explained by references to this or that Aristotelian doctrine. Quite on the contrary, P. Gregoric, O. Lewis and M. Kuhar (2015) are firmly convinced that the

treatise contains some physiological ideas introduced after Aristotle and are inclined to support the traditional dating of the treatise to the time after Praxagoras of Cos (ci. 300 BCE). Largely in agreement with the latter proposition, in the present study I tentatively place this earliest and unique witness of the discussions on the source of growth and nourishment of the so-called connate *pneuma* in the context of the Peripatetic tradition of the Early Hellenistic period. The treatise is translated into the Russian for the first time.

Oleg Donskikh

Novosibirsk State University of Economics and Management, olegdonskikh@yandex.ru

SIGNIFICANCE OF ARISTOTLE FOR MODERN SYSTEM OF EDUCATION

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 12.1 (2018) 207–219

Keywords: Aristotle, integrity of knowledge, wonder, oral communication, knowledge as value, 'theoretical way of life'.

Abstract. In the article, I discuss the significance of the Aristotle's approach to education. Four aspects of his approach are of special importance: 1. the integrity of knowledge, 2. wonder as the beginning of knowledge, 3. oral communication as a specific way of accessing knowledge and operating with it, 4. knowledge as a necessary element of way of life. While nowadays the individuality is the primary value, and the accessibility of information is becoming almost absolute, these points of the Aristotle's way of teaching are becoming crucial. Taking the Aristotelian approach to teaching as a model we observe the following significant changes: information is becoming structured only if it is well organized, the ability to wonder develops the ability to ask questions correctly and to have answers which are valued and well memorized, oral communication trains memory and involves pupils into the dialogue with teacher, and knowledge itself is taken as a necessary element of the ethical way of life rather than just as additional bit of information.

Victoria Pichugina

Institute for Strategy of Education Development of the Russian Academy of Education

JASON IN SENECA'S MEDEA: A BAD OR A GOOD HUSBAND, FATHER AND MENTOR?

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 12.1 (2018) 220–242

Keywords: Seneca, Medea, hierarchy of man's virtues in Roman drama.

Abstract. Seneca's tragedy is considered from the point of view of the intertextual relations with other Greek and Roman literary works, connected with the Corinthian history about Jason and Medea. Seneca represents a special view of the hierarchy of male virtues: Jason is a husband, a father and a mentor. The rage of Medea is 'legalized,' the reaction of Jason is depicted in the Stoic terms. The main characters of the tragedy are represented by the Roman writer in a pedagogical rather than a heroic posture: the adults seek to educate each other in the process of their conflict over custody of their children.

Oleg Bazaluk

Pereyaslav-Khmelnytsky Hryhoriy Skovoroda State Pedagogical University (Kyiv)

THE FEATURE TRANSFORMATIONS OF THE BASIC MEANINGS OF GREEK PAIDEIA IN THE EDUCATIONAL THEORIES IN THE MIDDLE AGES

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 12.1 (2018) 243–258

Keywords: paideia, Plato, Isocrates, education, Ancient Greece, Middle Ages, Augustine, Socrates, Origen

Abstract. In the article, the author asserts that the transition of world history from Ancient Greece to the Middle Ages is connected precisely with the changed understanding and evaluation of the fundamental meanings of Being, but not with their replacement. The ancient *paideia* with all its achievements and peculiarities did not disappear in the history of culture. It transformed into the “*paideia* of Christ,” in which the second birth took place. After reviving in the new socio-cultural reality, Greek *paideia* retained its fundamental meanings, which continued to be expounded through the conceptual apparatus of Christian theology in the theories of education in the Middle Ages.

Mikhail A. Vedeshkin

Institute of World History of the Russian Academy of Sciences

The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration,
balatar@mail.ru

BRIBE AND PUNISHMENT: TO THE QUESTION OF PERSISTENCE OF PAGAN CULTS IN LATE ANTIQUITY

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 12.1 (2018) 259–275

Key words: Late Antiquity, bureaucracy, clergy, corruption, paganism, suffragium.

Abstract: The article discusses the corruption of the state administration and clergy as one of the factors of persistence of paganism in Later Roman Empire. The spread of the practice of bribing state officials and clergymen by pagans, coming from different social strata of the Late Roman Society is demonstrated by various examples. It is suggested that this phenomenon was a result of the spread of suffragium.

Anna Afonasina

Tomsk State University, Novosibirsk State University, Russia, afonasina@gmail.com

THE LETTERS OF THE “PYTHAGOREAN” WOMEN MELISSA TO KLEARETA AND MYIA TO PHYLLIS.

A COMMENTED TRANSLATION INTO THE RUSSIAN

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 12.1 (2018) 276–286

Key words: Pseudopythagorica, Pythagorean letters, ancient education, upbringing, women’s education, family life, ancient medicine.

Abstract. Two letters of the “Pythagorean” women Melissa and Myia, addressed to their female friends, are translated into the Russian for the first time. In the introduction, the reader will find background information about the origin of the letters, their textual tra-

dition, their discovery in the beginning of the 19th century, and, finally, the formation of a critical approach to them in the context of the emerging studies of so-called *Pseudopythagorica*. In the complementary notes to the text, I am placing the letters in the context of an appropriate philosophical tradition and making some textual observations. The translation of these two letters is a part of the research project called on to open a much-neglected page in the history of philosophy, and to show that ignoring secondary sources can often lead to a serious narrow-mindedness in our understanding of ancient philosophical tradition.

Marina Volf

Institute of philosophy and law SB RAS

Tomsk State University, Russia, rina.volf@gmail.com

THE SOPHISTIC EDUCATION

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 12.1 (2018) 287–296

Keywords: Education in Greece, rhetoric, schools, the sophists, teaching manuals.

Abstract. The Sophistry, not a school in any ordinary sense, set new pedagogical standards in Greek educational practice, being as it were the highest stage of educational system. Two innovations of the sophistic education are of special interest: first, its professionalism, which presupposes a systematic transfer of specialized knowledge and includes such forms of “in-calls” learning as lectures and discussion in small groups and, second, the appearance of special rhetorical handbook or written manuals (*technai*), actively used in the class.

ΣΧΟΛΗ (Scholē)

ФИЛОСОФСКОЕ АНТИКОВЕДЕНИЕ И КЛАССИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

2018. Том 12. Выпуск 1

Научное редактирование Е. В. Афонасина

Новосибирск: Ред.-изд. центр Новосиб. гос. ун-та;

Москва: Издательство «Аквилон», 2018. 328 с.

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

Два раздела данного выпуска журнала – *Перипатетическая традиция* и *Школьные традиции* – по большей части состоят из докладов, представленных на двух международных конференциях, организованных в 2017 г. Центром изучения древней философии и классической традиции Новосибирского государственного университета.

Журнал индексируется The Philosopher's Index, Scopus, DOAJ, ERIH, РИНЦ и доступен в электронном виде на собственной странице www.nsu.ru/classics/scholle/, а также в составе следующих электронных библиотек: www.elibrary.ru (Научная электронная библиотека) и www.ceeol.com (Central and Eastern European Online Library).

ΣΧΟΛΗ (Scholē)

ANCIENT PHILOSOPHY AND THE CLASSICAL TRADITION

2018. Volume 12. Issue 1

Edited by Eugene V. Afonasin

Novosibirsk: Novosibirsk State University Press; Moscow: Aquilo Press, 2018. 328 p.

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

Two sections of the present volume – *The Peripatetic Tradition* and *School Traditions* – contain the papers prepared for the international events organized in 2017 by the Centre for Ancient Philosophy and the Classical Tradition of Novosibirsk State University.

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/scholle/ (journal's home page) and www.ceeol.com (Central and Eastern European Online Library).

Журнал зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи,
информационных технологий и массовых коммуникаций
(свидетельство Эл № ФС77-38314 от 11.12.2009)

Компьютерная верстка и корректура Е. В. Афонасина

Гарнитура Brill (used with permission)

Подписано в печать 25.01.2018. Заказ №

Формат 70 x 108 1/16. Офсетная печать. Уч.-изд. л. 17,5

Редакционно-издательский центр НГУ,

630090, Новосибирск-90, ул. Пирогова, 2