

---

# Σ Χ Ο Λ Η

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΑΝΤΙΚΟΛΛΕΔΕΝΙΕ  
Ι ΚΛΑССИЧЕСКАЯ ΤΡΑΔΙЦΙЯ

ΤΟΜ 7

ΒΥΠΥΣΚ 2

2013

---

## ΣΧΟΛΗ

### ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΑΝΤΙΚΟΒΕΔΕΙΟ

### И КЛАССИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

Издается «Центром изучения древней философии  
и классической традиции»

*Главный редактор*

Е. В. Афонасин

*Ответственный секретарь*

А. С. Афонасина

*Редакционная коллегия*

Леонидас Баргелиотис (Афины–Олимпия), И. В. Берестов (Новосибирск),  
М. Н. Вольф (Новосибирск), В. П. Горан (Новосибирск), Джон Диллон  
(Дублин), С. В. Месяц (Москва), Е. В. Орлов (Новосибирск), В. Б. Прозоров  
(Москва), А. В. Цыб (Санкт-Петербург), А. И. Щетников (Новосибирск)

*Редакционный совет*

С. С. Аванесов (Томск), Леван Гигинейшвили (Тбилиси), Люк Бриссон  
(Париж), В. С. Диев (Новосибирск), Доминик О’Мара (Фрибург), Теун  
Тилеман (Утрехт), В. В. Целищев (Новосибирск), С. П. Шевцов (Одесса)

*Учредитель*

Новосибирский государственный университет

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

*Данный выпуск подготовлен и опубликован благодаря поддержке  
Института «Открытое общество» (Будапешт)*

*Адрес для корреспонденции*

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

Тексты принимаются в электронном виде

по адресу: [afonasin@gmail.com](mailto:afonasin@gmail.com)

*Адрес в сети Интернет: [www.nsu.ru/classics/schole/](http://www.nsu.ru/classics/schole/)*

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

© Центр изучения древней философии  
и классической традиции, 2013

---

**Σ Χ Ο Λ Η**

**ANCIENT PHILOSOPHY AND  
THE CLASSICAL TRADITION**

**VOLUME 7**

**ISSUE 2**

**2013**

---

## ΣΧΟΛΗ

### A JOURNAL OF THE CENTRE FOR ANCIENT PHILOSOPHY AND THE CLASSICAL TRADITION

*Editor-in-Chief*

Eugene V. Afonasin

*Executive Secretary*

Anna S. Afonasina

*Editorial Board*

Leonidas Bargeliotes (Athens–Ancient Olympia), Igor V. Berestov (Novosibirsk), Vasily P. Goran (Novosibirsk), John Dillon (Dublin), Svetlana V. Mesyats (Moscow), Eugene V. Orlov (Novosibirsk), Vadim B. Prozorov (Moscow), Andrei I. Schetnikov (Novosibirsk), Alexey V. Tzyb (St. Petersburg), Marina N. Wolf (Novosibirsk)

*Advisory Committee*

Sergey S. Avanesov (Tomsk), Luc Brisson (Paris), Levan Gigineishvili (Tbilisi), Vladimir S. Diev (Novosibirsk), Dominic O'Meara (Friburg), Sergey P. Shevtsov (Odessa), Teun Tieleman (Utrecht), Vitaly V. Tselitshev (Novosibirsk)

*Established at*

Novosibirsk State University (Russia)

*The journal is published twice a year since March 2007*

*Preparation of this volume is supported by  
The “Open Society Institute” (Budapest)*

*The address for correspondence*

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

*E-mail address: [afonasin@gmail.com](mailto:afonasin@gmail.com)*

*On-line version: [www.nsu.ru/classics/schole/](http://www.nsu.ru/classics/schole/)*

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

© The Center for Ancient Philosophy and  
the Classical Tradition, 2013

## СОДЕРЖАНИЕ / CONTENTS

ПРЕДИСЛОВИЕ РЕДАКТОРА / EDITORIAL . . . . .	270
СТАТЬИ / ARTICLES	
Представления о материи и теле человека в сочинениях Афинагора . . . . .	272
ИЕРОМ. КИРИЛЛ ЗИНКОВСКИЙ	
Об истоках и современности богословского употребления термина «персона» . . . . .	290
ИЕРОМ. МЕФОДИЙ ЗИНКОВСКИЙ	
Термин ἀξία в <i>Γυναικεία</i> . . . . .	312
С. С. АВАНЕСОВ	
Heraclitus and <i>Logos</i> – again . . . . .	318
THOMAS M. ROBINSON	
Beauty, Love and Art: The Legacy of Ancient Greece . . . . .	327
DAVID KONSTAN	
Архаичное понимание права: этимологический подход . . . . .	340
С. П. ШЕВЦОВ	
Насколько греки близки другим народам по их дактилоскопическим характеристикам? . . . . .	356
Ю. А. ТАМБОВЦЕВ, Л. А. ТАМБОВЦЕВА, А. Ю. ТАМБОВЦЕВА	
РЕЦЕНЗИИ / REVIEWS	
Андрэ Лакс: «досократики» как термин историографии античной философии . . . . .	374
К. В. РАЙХЕРТ	
АННОТАЦИИ / ABSTRACTS . . . . .	385

## ПРЕДИСЛОВИЕ РЕДАКТОРА

**В**торой выпуск седьмого тома журнала (июнь 2013) включает в себя серию статей, переводов и рецензий, посвященных различным аспектам античной и средневековой философии и культуры, в том числе работы о Гераклите, Платоне, архаичном понимании права, идеях красоты и справедливости в Античности и т. д.

Следующий тематический выпуск журнала (январь 2014) будет посвящен Афинской школе неоплатонизма. Работы в этот сборник принимаются до конца ноября 2013 г. Приглашаем к сотрудничеству заинтересованных авторов.

Сердечно благодарим всех коллег и друзей, принявших участие в наших встречах, и напоминаем авторам, что журнал индексируется *The Philosopher's Index* и *SCOPUS*, поэтому присылаемые статьи должны сопровождаться обстоятельными аннотациями и списками ключевых слов на русском и английском языках. Информлируем читателей, что все предыдущие выпуски можно найти на собственной странице журнала [www.nsu.ru/classics/schole/](http://www.nsu.ru/classics/schole/), а также в составе следующих электронных библиотек: [www.elibrary.ru](http://www.elibrary.ru) (Научная электронная библиотека) и [www.ceeol.com](http://www.ceeol.com) (Central and Eastern European Online Library).

*Евгений Афонасин*  
*Академгородок, Россия*  
*15 мая 2013 г.*  
[afonasin@gmail.com](mailto:afonasin@gmail.com)

## EDITORIAL

The second issue of the seventh volume (June 2013) contains a series of articles, translations and reviews, dedicated to various aspects of Ancient philosophy and culture, including the articles on Heraclitus, Plato, the concepts of beauty and justice in Antiquity, the archaic concept of law, etc.

Our next thematic issue (January 2014) will be dedicated to the Athenian school of Neoplatonism. Studies and translations are due by November 2013. Interested persons are welcome to contribute.

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

*Eugene Afonasin*  
*Academgorodok, Russia*  
*May 15, 2013*  
[afonasin@gmail.com](mailto:afonasin@gmail.com)

## СТАТЬИ / ARTICLES

### ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О МАТЕРИИ И ТЕЛЕ ЧЕЛОВЕКА В СОЧИНЕНИЯХ АФИНАГОРА

ИЕРОМОНАХ КИРИЛЛ ЗИНКОВСКИЙ  
Обще-церковная аспирантура и докторантура  
им. свв. Кирилла и Мефодия, Москва – Санкт-Петербург  
[ierej.cyril@mail.ru](mailto:ierej.cyril@mail.ru)

---

CYRIL ZINKOVSKIY  
St. Cyril and Methodius' Post-Graduate and Doctoral programme  
(Moscow – Saint-Petersburg)

ATHENAGORAS ON MATTER AND HUMAN BODY

ABSTRACT. In the article the teaching of apologist Athenagoras on the concept of matter is investigated in some detail. Created matter is contrasted with the imperishable nature of God. I highlight the theological and philosophical innovation of Athenagoras, namely his extending of the perishability to every part of the cosmos, while accepting the idea of resurrection of human bodies to the state of immortality. It is shown how Athenagoras laid down the foundation for the Christian doctrine of hierarchical position and the theological significance of matter in the universe. Thorough analysis of the *Legatio* and *De resurrectione* with respect to the doctrine of matter provides new evidence in favor of unity of the two tractates in their theological content and glossary.

KEYWORDS: human body, incorruption, resurrection, Alexandrian theological tradition.

---

Афинагор первым из христианских авторов подробно занимается вопросом о природе материи в связи с христианским учением о воскресении тел. Ему традиционно приписывалось два трактата – *Прошение о христианах* (*Legatio sive Supplicatio pro Christianis*) и *О воскресении мертвых* (*De resurrectione mortuorum*). Малоизвестные в древней церкви, сохранившиеся, по-видимому, в малоазийских церквях, эти трактаты стали достоянием всего христианского мира лишь в X веке.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Мироносицкий 1894, 52–53. С доверием, несмотря на недостаток исторических свидетельств, относился к авторству Афинагора и Н. Сагарда 2004, 409, 415, 418–419.



В источнике V века под именем Филиппа Сидского (Сидета), приведенном Никифором Каллистом (XIV в.), сообщается, что Афинагор был основателем знаменитого «огласительного училища» в Александрии и учителем Климента Александрийского. Однако, по замечанию архим. проф. Киприана (Керна), поскольку «ни Евсевий, ни блаж. Иероним не сохранили нам никаких сведений о нем», то упомянутые факты «не могут иметь серьезного и достоверного значения».<sup>2</sup>

Обзор мнений западных ученых XIX века о свидетельстве Сидета приведен у П. Мироносицкого (1894, 14–35). Подробно разбирая аргументацию немецких и французских ученых, а также сами исторические внешние и внутренние свидетельства памятника, этот исследователь убежден, что Афинагор был автором обоих трактатов, жил во II веке, и, возможно, основал в Александрии «частную философскую школу на христианских началах», которую, однако, нет оснований отождествлять с позднее возникшей знаменитой Александрийской дидаскалией (Мироносицкий 1894, 31–32, 34–35).

Долгое время, начиная с работы Р. Гранта (Grant 1954, 121–129), в науке оспаривалось и, наоборот, подтверждалось авторство Афинагора по отношению ко второму трактату. Этот исследователь считал *О воскресении* произведением более поздней антиоригенистической литературы III или даже начала IV века. Однако, на наш взгляд аргументация, приведенная в этой статье в пользу направленности трактата против взглядов Оригена на воскресшее тело, не основательна.<sup>3</sup>

Некоторые современные исследователи склонны с доверием относиться к свидетельству Филиппа Сидского. Так, например, Барнард находит его весьма правдоподобным, замечая, что содержание трактата *О воскресении* очень хорошо вписывается в контекст философской и богословской полемики в Александрии II века.<sup>4</sup> Похожие мысли высказаны и в трудах Бернара Пудерона (Pouderon 1997, 372–373), который считает по крайней мере возможным, что

---

<sup>2</sup> «Единственное свидетельство писателя V века Филиппа Сидского (в Памфилии) дает нам несколько слов об Афинагоре, но... «История церкви», написанная Филиппом, потеряна; из неё сохранилось несколько отрывков в катенах, приписываемых Никифору Каллисту. По этим отрывкам и приходится судить об интересующем нас писателе». См. Киприан (Керн) 2003, 222.

<sup>3</sup> Так, например, аргументы Оригена о текучести материи, а также неясности соотношения понятий тела и составляющей его материи подробно разобраны в статье Г. Чадвика (Chadwick 1948, 86–87) не нашли в полемике трактата *О воскресении* и тени опровержения. Нет также здесь ни малейшего намека на теорию предсуществования душ, ни малейшей попытки отстоять законность использования аргумента всемогущества Божия, которая отвергалась Оригеном.

<sup>4</sup> Barnard 1976, 9–10. Здесь, кроме множества других аргументов, в частности, приводится замечание о том, что упоминание о крове для верблюдов в трактате *О воскресении* 12 характерно для Египта, где их использовали для почтовой службы, в то время как в Греции и Малой Азии эти животные были неизвестны.

Афинагор некоторое время жил в Александрии. На основе анализа словаря и терминологии трактатов Афинагора последний автор подтверждает тождество эпохи и места написания обоих.<sup>5</sup>

В то же время Дэвид Руниа предположительно высказывается в пользу неподлинности сочинения *О воскресении*, одновременно подтверждая несомненную принадлежность памятника к александрийской традиции богословия, много заимствовавшей из корпуса сочинений Филона (Runia 1992, 324). Однако его аргументация нам также представляется слабой. Относя памятник уже к III веку (после 233 г.), когда корпус сочинений Филона стал активно распространяться по ойкумене, автор не приводит никаких положительных аргументов в пользу такой датировки, ограничиваясь лишь отрицательным, а именно – сомнительностью свидетельств Филиппа Сидского (Runia 1992, 323–324).

Однако если даже принять гипотезу Давида Руниа и отнести сочинение ко второй четверти III века, то все равно *О воскресении* представляет для нашей работы особый интерес. В любом случае, согласно современным научным данным, мысли высказанные в этом трактате являются ответом на долгие дебаты, продолжавшиеся в течение практически всего II века (а также и III), причем, с особенной силой именно в Александрии. В основном трактат *О воскресении* содержит ответы на критику язычников, а также вопросы христиан, сомневавшихся или открыто отрицавших телесное воскресение.<sup>6</sup>

Многие из последних, по-видимому, не сомневались в истине воскресения Господа Иисуса Христа, но либо были смущены аргументацией язычников, либо увлеклись какими-то ложными учениями о невозможности воскресения тел. Само содержание трактата *О воскресении* во многом подтверждает, что сомнения касались, прежде всего, возможности собрания воедино рассеянных и совершенно разложившихся частей человеческих тел заново при воскресении.<sup>7</sup>

Тот факт, что Афинагор значительно меньше ссылается на авторитет Св. Писания, чем другие апологеты, а также активное использование им эллинской философии, в том числе терминологии Филона, делает его несомненно предтечей подходов александрийской богословской традиции. Согласно исследователям «философский фон Афинагора сосредоточен на среднем платонизме, который представлял собой эклектичную амальгаму различных богословских школ, с

<sup>5</sup> Pouderon 1986, 232–234. Такое же мнение находим и в современной Католической Энциклопедии: Церох 2002, 410–411.

<sup>6</sup> Barnard 1976, 11. Меньше всего, по мнению этого автора, сочинение относилось к гностикам, о которых нет ни прямого, ни косвенного упоминания в тексте памятника.

<sup>7</sup> Если тело Христа по учению церкви не подверглось разрушению перед воскресением, то в сочинении *О воскресении* Афинагор неоднократно говорит о возможности для Бога воскресить разрушившееся тело. Кроме того, зачастую языческая аудитория настолько враждебно относилась к христианам и их учению, что это заставляло порой апологетов просто скрывать свою приверженность христианскому исповеданию, и только после согласия с верностью аргументов объявлять, что это учение Христа. Л. Барнард приводит свидетельство об этом Оригена из *Гомилии к Иеремии* 20. 5 (PG 13).

превалирующим влиянием платонизма» (Barnard 1976, 6). Параллели, отмеченные в текстах *О воскресении* и медицинских трактатах Галена (Barnard 1976, 11–16), не ограничиваются только прямыми и косвенными цитатами описания физиологических процессов в организме. Можно сделать и общий вывод о том, что Афинагор был первым христианским мыслителем, «противостоявшим не только языческому политеизму, но и тем христианам, которые отрицательно относились к логике и научной медицине» (Barnard 1976, 16).

Пожалуй, именно недостаточным вниманием к теме материи в традиционных богословских исследованиях можно объяснить тот факт, что один из известнейших исследователей и популяризаторов православного наследия в XX веке протопресвитер Иоанн Мейендорф высказался однажды о древнехристианских трактатах Афинагора следующим образом: «В богословском отношении сочинения Афинагора не представляют особого интереса».<sup>8</sup>

К. Е. Скурат отмечает, что «Афинагор выделяется из ряда апологетов заметной светскостью своих мнений», и тут же дает объяснение этого факта, которое заключается в самом методе этого автора: «христианское учение он излагает исключительно в философской форме, обосновывая его рационально» (Скурат 2006, 156).

Несомненно, этот же метод, выбор которого, во многом, обоснован языческим мировоззрением адресатов апологета, стал причиной того, что «среди аргументов Афинагора отсутствует основное положение христианского учения о воскресении мертвых, а именно, что воскресение людей является следствием воскресения Спасителя» (Нелюбов 2002, 85).

В обзоре богословия Афинагора архим. Киприан (Керн) лишь кратко замечает, что по его учению христиане «отличают единого Бога от материи, признают Бога несозданного (ἀγέννητος) и вечного (αἰδιος)..., а материю созданной и тленной» (*Прошение*, 897 В). При этом, «свои рассуждения о единстве Божиим и об отличии Его от материи и сотворенного мира Афинагор подтверждает ссылками на языческих поэтов и философов: Еврипида, Софокла, Лисия, Пифагора, Платона и Аристотеля (900 А–904 А)» (Керн 2003, 226).

Если антропология Афинагора нашла свое раскрытие в трудах ученых патрологов, то учение о материи до сих пор не было предметом специального исследования.

---

<sup>8</sup> Мейендорф: <http://www.mpda.ru/data/857/628/1234/Vvedenie%20v%20svytootecheskoe%20bogoslovie.pdf>. В некоторых изданиях (см. Мейендорф 1992, 49) эта фраза выпущена, однако можно отметить, что в целом богословию Афинагора уделено мало внимания. Хотя и другими патрологами признавалась скудость богословского содержания трактатов апологета (Сагарда 2004, 420), важно заметить, что в учении о Боге Афинагор «пошел значительно дальше своих предшественников. Он решительно настаивает на вечном пребывании Слова в Отце» (Жильсон 2004, 25). Также и В. В. Болотов замечает, что Афинагор – один из первых богословов древности, который ясно учит, что Бог имеет Слово Свое «по существу Своему», а не вследствие отношения к тварному миру (Болотов 1999, 61).

В учении Афинагора о материи, прежде всего, нужно отметить, что в *Прошении о христианах* качественное различие<sup>9</sup> материи от Бога признается апологетом в качестве одного из главных отличительных свойств христианского мировоззрения. Материя признается сотворенной и по своим качествам противопоставляется Богу. «Инаковость» божественной и тварной материальной природы выражается в «великом расстоянии» (τὸ διὰ μέσου πολὺ) между ними. Если Бог безначален и вечен (ἀγέννητον εἶναι καὶ αἰδίου), то материя сотворена (имеет начало своему бытию) и тленна (δὲ ὕλην γενητὴν καὶ φθαρτήν, 897 В).

Согласно данным TLG Афинагор был первым из греко-язычных философов, употребившим такое сочетание терминов по отношению к материи, которая ранее в языческом мировоззрении наоборот признавалась вечной и нетленной. Так, например, Мелисс Самосский признавал нетленными и вечными четыре стихии (ἀγένητόν τε καὶ ἄφθαρτον),<sup>10</sup> а Хрисипп приписывал такие же характеристики самой материи.<sup>11</sup>

То, что главным отличием всего материального кроме сотворенности признается его тленность, подчеркнуто автором несколько раз в том же сочинении.<sup>12</sup> В сочинении же *О воскресении* тема соотношения тленного и нетленного становится центральной в рассуждениях автора о человеческом теле.

Все сотворенное в нынешнем мире признается Афинагором вслед за Платоном за «не сущее», все «чувственное имеет начало и конец», так как получило бытие во времени (τὸ δὲ οὐκ ἔστιν, ὄν, τὸ αἰσθητόν, 929 А).

Наоборот, Бог определяется как «безначальный», но к этой привычной и для эллинской философии характеристике Афинагор добавляет понятия «вечный, невидимый и бесстрастный, необъятный и неизмеримый, постигаемый одним умом и разумом, преисполненный светом и красотой, духом и неизреченною силою».<sup>13</sup>

<sup>9</sup> От «διαίρέω» – разделять, Liddel, Scott 1996, 894, «ἡμῖν δὲ διαίρουσιν ἀπὸ τῆς ὕλης τὸν Θεὸν καὶ δεικνύουσιν ἕτερον μὲν τι εἶναι τὴν ὕλην ἄλλο δὲ τὸν Θεὸν καὶ τὸ διὰ μέσου πολὺ»; *Legatio pro Christianis*, PG 6. 897 В.

<sup>10</sup> Мелисс, фр. 6 l. 10–11 DK.

<sup>11</sup> Хрисипп, фр. 408 l. 6–7 SVF.

<sup>12</sup> «Понятие о Боге истинном и вечном противопоставляется веществу, разрушаемому и тленному», *Legatio pro Christianis* 15, 920 АВ; «Безначальное вместе и вечно, а то, что получило бытие, подвержено и тлению», 929 А; Имеющий «начало бытия, подвержен тлению и ничего божественного не имеет», 936 В; «вещество тленное, текучее и изменяемое» противопоставляется «нерожденному и вечному, и всегда одинаковому в себе Богу», 937 А; «тела, по своей материи (κατὰ τὴν ὕλην) подвержены изменению и тлению», 937 В.

<sup>13</sup> «ἀγένητον καὶ αἰδίου καὶ ἀόρατον καὶ ἀπαθῆ καὶ ἀκατάληπτον καὶ ἀχώρητον, νῶ μόνῳ καὶ λόγῳ καταλαμβάνομενον, φωτὶ καὶ κάλλει καὶ πνεύματι καὶ δυνάμει ἀνεκδιγήτῳ περιεχόμενον», 908 В.

Если элеаты приписывали вечность и нетление материальному космосу, а Аристотель признавал их признаками неба,<sup>14</sup> то Афинагор относит их только к нематериальной природе Бога Творца.

Защищая христиан от обвинения в безбожии, Афинагор находит общее в христианском богословии и наиболее идеалистически ориентированном в эллинской философии учении Платона, обличая одновременно учения Аристотеля и стоиков. Аристотель и его последователи представляют Бога «в виде какого-то сложного животного, состоящего из души и тела; телом Его почитают эфир, блуждающие звезды и сферу неподвижных звезд», а стоики «допускают много наименований божества, соответственно различным изменениям материи, в которой, по их мнению, пребывает дух Божий» (*Прошение 6*). Божественная природа отождествлялась последними с разными «частями», то есть формами материи, в зависимости от того какую стихию проникает божественное естество (καθ' ἑκάστον τῆς ὕλης μέρος, 904 А).

Отмечая различие философских языческих построений о Боге, материи, формах и мире (*Прошение 7*), Афинагор указывает на главное отличие источника эллинской философии от христианского учения. Философы «думали приобрести познание о Боге не от Бога, а каждый сам собою». Христианская вера в отличие от человеческих учений основана на Божественном откровении через «пророков, которые по вдохновению от Божественного Духа возвещали и о Боге и о вещах божественных» (*Прошение 7*).

Творение мира произошло через совечный Отцу Логос, ставший «идеей и энергией (ιδέα καὶ ἐνέργεια) для всех материальных вещей (τῶν ὑλικῶν ζυμλάντων, 909А), которые в свою очередь характеризуются как изначально «подлежащее», с «природой безкачественной» (ἀποίου φύσεως). Последнее выражение, скорее всего, заимствовано из доксографа Аэтия, или какого-нибудь комментатора Платона. Именно у Аэтия, согласно электронной базе TLG, находится первый случай подобного словоупотребления.<sup>15</sup>

Здесь же, в качестве пассивной восприимчивости, Афинагор упоминает и землю (γῆς ὀχείας),<sup>16</sup> подчеркивая способность земли к «оплодотворяющему» воздействию силы Божией.

О том, что в Боге пребывают не только идеи, но и энергии всего существующего говорится в знаменитом *Дидакаликe*,<sup>17</sup> однако впервые именно Афинагор проговаривает особенность учения христиан, «отдаляющих и различающих безначальное и происшедшее» (διακρίνοντες καὶ χωρίζοντες τὸ ἀγένητον καὶ τὸ γενητόν, 920 А). Хотя многие из приведенных Афинагором формулировок

<sup>14</sup> Ксенофан, фр. 37 l. 1; Парменид, фр. 23, 2; 36, 2; Аристотель, *О небе* 289a9; 277b28–29.

<sup>15</sup> Aetius, *De placitis reliquiae* (Stobaei excerpta), p. 308. 5–7: «Πλάτων τὴν ὕλην σωματοειδῆ ἄμορφον ἀνείδειον ἀσχημάτιστον ἄποιον ὅσον ἐπὶ τῇ ἰδίᾳ φύσει».

<sup>16</sup> PG 6. 909A. В TLG – «γῆς οχίας», Ch. 10, sect. 3. 5.

<sup>17</sup> «καὶ αὕτη ἡ ἐνέργεια αὐτοῦ ἰδέα ὑπάρχει», *Epitome doctrinae Platonicae sive Didascalikós* 10, 3. 3–4.

идентичны с платоническими,<sup>18</sup> необходимо отметить, что в платонической традиции нигде так ясно не противопоставлялось разрушимая и тленная природа всего материального и вечная природа Бога Творца (τὰ λυτὰ καὶ φθαρτὰ τῷ ἀίδιῳ, 920 В). Наоборот, например, в *Тимее* тело космоса признается за неразрушимое «ἄλυτον» (*Timaeus* 32 с), а земля, отнесена к «вечносущим божественным существам» (ζῶα θεῖα ὄντα καὶ ἀίδια, 40 b), которым «не придется претерпеть разрушение и получить в удел смерть» (41 b).

Хотя понятие тления не было чуждо представлению Платона о космосе,<sup>19</sup> но в целом сам космос представляется самодовлеющим (αὐτάρκης),<sup>20</sup> «ибо устроивший его нашел, что пребывать самодовлеющим много лучше, нежели нуждаться в чем-либо» (*Тимей* 33),<sup>21</sup> а, соответственно, и четыре стихии, составляющие его причастны этой божественной характеристике. Не случайно, согласно *Тимею* именно из четырех стихий заимствуются элементы для построения тленных человеческих тел, которые со временем должны разложиться и вернуть заимствованные части для поддержания гармонии и самоидентичности космоса.

В отличие от Платона Афинагор называет стихии «бедными и слабыми»,<sup>22</sup> имеющими природу тождественную материи<sup>23</sup> и потому разрушаемыми.<sup>24</sup> В ярком контрасте с космогонией *Тимея* Афинагор распространяет тление на все тварное, оставляя нетление прерогативой единственной Божественной природе: «безначальное вместе и вечно, а то, что получило бытие, подвержено и тлению» (*Прошение* 19).

В подтверждение своего учения о грядущем разрушении и последующем обновлении мира Афинагор кратко ссылается на мнение стоиков о том, «что все будет истреблено, и снова будет существовать, так как мир получит другое начало» (*Прошение* 19). Однако, кроме этого краткого замечания мы не находим у этого апологета учения об обновлении космоса. Более того, он утверждает в частности, что «бездушные твари и бессловесные животные... не будут существовать после воскресения» (*О воскресении* 10).

Некоторые из своих аргументов Афинагор заимствует в положительном или отрицательном смысле из Аристотеля. В положительном смысле это верно

<sup>18</sup> Например, о том, что мы разделяем «сущее и несущее, постигаемое умом и воспринимаемое чувством» (τὸ ὄν καὶ τὸ οὐκ ὄν, τὸ νοητὸν καὶ τὸ αἰσθητόν), 920 А.

<sup>19</sup> «αὐτὸ γὰρ ἑαυτῷ τροφήν τὴν ἑαυτοῦ φθίσειν παρέχον» ([тело космоса] было искусно устроено так, чтобы получать пищу от своего собственного тления), *Тимей* 33 с.

<sup>20</sup> *Timaeus* 33 d. «Αὐτάρκης» – самодовлеющий, достаточно сильный или богатый, не нуждающийся в посторонней помощи, независимый, Liddel, Scott 1996, 278.

<sup>21</sup> Пер. С. С. Аверинцева.

<sup>22</sup> «τὰ πτωχὰ καὶ ἀσθενῆ στοιχεῖα», 921 А.

<sup>23</sup> В Патрологии Миня: «ἀλλ' αὐτὰ τῇ τῆς ὕλης φύσει», *Legatio pro Christianis*, 921 В.

<sup>24</sup> Тот же текст в TLG: «ἀλλὰ λυτὰ τῇ τῆς ὕλης φύσει», 15, 4 l.4.

в отношении отождествления материи и стихий,<sup>25</sup> а в отрицательном, в частности, в рассуждении о том, что Бог, «как безначальный, бесстрастный и неразделимый, конечно, не состоит из частей».<sup>26</sup> Последнее утверждение стоит в явной логической и филологической антитезе с рассуждениями Аристотеля о частях животных.<sup>27</sup> Еще большее лексическое сходство мы находим в размышлениях Плутарха, находившегося под влиянием как Платона, так и Аристотеля о космосе, состоящем из телесной и умопостигаемой частей.<sup>28</sup>

Позже свт. Афанасий Великий воспроизведет вышеприведенное рассуждение Афинагора, когда в *Слове на язычников (Contra gentes)* будет говорить о тварном целом, состоящем из частей, и о каждой вещи «как начале целого». Такому порядку вещей свт. Афанасий противопоставит понятие о Боге, который «есть целое, а не части; Он не из различных составлен вещей, но Сам есть Творец состава всякой вещи».<sup>29</sup>

Уникальным в корпусе сочинений греко-язычных мыслителей является сочетание терминов «тленное», «текущее» и «изменяемое» использованных Афинагором для описания материи<sup>30</sup> (φθαρτὴν καὶ ῥευστὴν καὶ μεταβλητὴν, *Прошение*, 937 А). Особенно важно отметить, что, если мысль об изменчивости и текучести всего материального была постоянно обсуждаема древними философами,<sup>31</sup> то сочетание этих понятий с тленностью не было характерно для них. Только у значительно позднего комментатора Аристотеля Аспасия (100–150 гг.) встречается комбинация терминов «текущий» и «тленный» по отношению к чувственно воспринимаемому миру (ῥευστὰ καὶ φθαρτὰ).<sup>32</sup>

Это учение Афинагора еще раз контрастирует с уже упомянутым выше учением Аристотеля о небе, на этот раз с положением о том, что его движение нетленно и неизменно (ἄφθαρτον καὶ ὅλως ἀμετάβλητον).<sup>33</sup> В то же время эта тема будет подхвачена чуть позже богословами александрийской школы, когда

<sup>25</sup> Ср. «элементы суть материя сущности» (τὰ δὲ στοιχεῖα ὕλη τῆς οὐσίας), Аристотель, *Метафизика* 1088b27.

<sup>26</sup> «ὁ δὲ Θεὸς ἀγένητος καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀδιαίρετος· Οὐκ ἄρα συνεστῶς ἐκ μερῶν», *Legatio pro Christianis* 8, 905 А.

<sup>27</sup> «ἐκ τῶν ὁμοιομερῶν ἐνδέχεται συνεστᾶναι», *Corpus Aristotelicum, De partibus animalium*. 646b31.

<sup>28</sup> «ὁ κόσμος οὗτος καὶ τῶν μερῶν ἕκαστον αὐτοῦ συνέστηκεν ἐκ τε σωματικῆς οὐσίας καὶ νοητικῆς», *Plutarchus, De animae procreatione in Timaeo* (1012 В–1030 С) 1013 С 1–2.

<sup>29</sup> «τὸ ὅλον ἄρα ἐκ μερῶν συνέστη ὁ... γὰρ Θεὸς ὅλον ἐστὶ καὶ οὐ μέρη... ἀλλ' αὐτὸς τῆς πάντων συστάσεως ἐστὶ ποιητής», *Athanasius, Contra gentes* 28 l. 17–21.

<sup>30</sup> Единственный аналог мы находим в сочинении патриарха Геннадия, где он применяет эти же термины к земной жизни человека, *Gennadius, Fragm. in epistulam ad Romanos (in catenis)* 403 l. 10, 11; 380. 17.

<sup>31</sup> Например, «Οἱ ἀπὸ Θάλεω καὶ Πυθαγόρου καὶ οἱ Στωϊκοὶ τρεπτὴν καὶ ἀλλοιωτὴν καὶ μεταβλητὴν καὶ ῥευστὴν ὄλην δι' ὅλης τὴν ὕλην», *Хрисипп*, фр. 324 l. 1–3 SVF.

<sup>32</sup> *Aspasius, In ethica Nichomachea commentaria* 13 l. 8–9.

<sup>33</sup> *Corpus Aristotelicum, De caelo* 288b1.

например Дидим Слепец будет рассуждать об изменении Духом Божиим «тленных и изменчивых по своей сущности человеческих тел» (τὰ σώματα φθαρτὰ καὶ μεταβλήτα κατ' οὐσίαν ὄντα),<sup>34</sup> а свт. Григорий Нисский будет соотносить спасение человека с достижением нетленного и неизменного состояния.<sup>35</sup>

Афинагор прямо называет Бога «творческой причиной» материи и ясно опровергает представления о совечности материи Богу.<sup>36</sup> Так, он говорит, что «не основательно и то, будто вещество древнее Бога, потому что причина производящая (τὸ ποιητικὸν αἴτιον) необходимо должна существовать прежде того, что от нее происходит» (*Прошение* 19, 929 В). Также он резко обличает язычников за то, что они «отступив от величия Божия и не будучи в состоянии подняться разумом выше..., остановились на видах материи и, ниспадши долу, боготворят изменения стихий» (ἐπὶ τὰ εἶδη τῆς ὕλης συντετήκασιν καὶ καταλίπτοντες τὰς τῶν στοιχείων τροπὰς θεολοιοῦσιν, 940 В С).

Некоторым исследователям представлялось, что учение Афинагора о материи претерпело влияние гностических систем. Прежде всего, это влияние видели в учении о падших духах, которые «обращаются около вещества» (οἱ περὶ τὴν ὕλην δαίμονες, 953 А), а предводитель которых, даже прямо назван «князем вещества» (ὁ τῆς ὕλης ἄρχων, 949 А). Последний по объяснению Афинагора «изобретает и устрояет противное благодати Божией» (*Прошение* 25).

Однако в гностических представлениях «архонты» рассматриваются как творцы целого ряда небес и самого материального космоса, а материя представляется источником зла, что совершенно противоречит представлениям Афинагора.<sup>37</sup> В соответствии с библейской традицией Афинагор видит весь мир произведением единого Бога Творца. Князь «вещества и видов его» (ὁ τῆς ὕλης καὶ τῶν ἐν αὐτῇ εἰδῶν ἄρχων, 948 В) изначально был ангелом-служителем Бога, которому вверена была забота о веществе. Сотворенный от Бога, он в отличие от других ангелов не пребыл «в том, к чему Бог сотворил и определил» его, но «злоупотребил и своим естеством и предоставленной властью» (*Прошение* 24).

<sup>34</sup> Didymus Caecus, *Fragm. in Psalmos (e commentario altero)*, 497 l. 21.

<sup>35</sup> Gregorius Nyssenus, *De professione Christiana ad Harmonium*, vol. 8, 1, p. 134 l. 19 Jaeger.

<sup>36</sup> Мысль о безначальности и вечности одного Бога так часто встречается у Афинагора, что странно слышать мнение некоторых ученых XIX века о том, что якобы Афинагор учил об образовании мира Богом из готовой материи, а не *из ничего*. См. Moller 1860.

<sup>37</sup> У Василида архонт, правящий материальным миром, отождествляется с «Богом иудеев»; в манихействе речь шла об архонтах-правителях тьмы и света; Нумений из Апамеи учил о предсуществующей материи. В целом гностицизм традиционно отождествлял демиурга с частью космоса и считал именно его устроителем последнего. Источник: <http://www.iep.utm.edu/gnostic/>. См. Ипполит, *Опровержение всех ересей* VII 20, 1 sq. (Афонасин 2008, 76 сл.). Фрагменты Нумения: СХОЛН 3.1 (2009) 213 сл.



Свт. Мефодий Патарский,<sup>38</sup> свт. Епифаний Кипрский и свт. Фотий, цитируя текст Афинагора из *Прошения* 27 «ὁ πνεῦμα περὶ τὴν ὕλην», не подвергали критике это выражение апологета.

Проф. Сидоров говорит о Афинагоре, как одном из первых богословов, наметившем учение о двух видах Промысла Божиего, хотя и без разработки «концептуальных деталей». Однако «главный смысл его учения о Промысле достаточно ясен: Бог осуществляет “общее Промышление” о тварном мире, а “частичное Промышление” поручает Своим ангелам» (Сидоров 2005, 220).

В системе Афинагора, где совершенно не разработано учение о грехопадении первого человека, ясно раскрыто учение об отпадении сатаны. По замечанию А. И. Сидорова, идея падения ангелов является «одной из конституирующих идей демонологии Афинагора» (там же, 222), причем «в своей ангелологии и в своей демонологии Афинагор стремится оставаться верным духу Священного Писания и Предания, развивая их отдельные элементы» (там же, 223).

Что же касается материи, то не она, а падшие духи являются источником обольщения и «неразумных и мечтательных движений представлений души» человеческой (*Прошение* 27). Действительно, они частично заимствуют мечтательные образы «от вещества», а частично «сами по себе создают и производят». В любом случае именно эти противники Бога являются источником зла во Вселенной. Дар выбора между добром и злом был употреблен ими во зло,<sup>39</sup> они «привлекают язычников к идолам» и причиняют вред уму и телу людей (*Прошение* 26, 27).

Само состояние греха, когда вместо «Творца вселенной» душа человека «прилепляется к духу вещества», несомненно, связано в системе Афинагора с влиянием падших духов, «обращающихся около вещества» (*Прошение* 27). Само же вещество, как по происхождению в творении от Бога, так и по предназначению своему, особенно в теле человека, занимает особое место в промысле Божиим. Рассуждением об иной жизни после смерти, о состоянии в воскресении Афинагор заканчивает свое *Прошение*, замечая, что мы «будем иметь плоть», хотя с иными качествами, а именно «как небесный дух» (ὡς οὐράνιον πνεῦμα, 964 А).

Учение о воскресении тел человеческих, об изменении их из тления в нетление, мысли в наибольшей степени несвойственные эллинской философии, Афинагор высказывает в своем сочинении *О воскресении*. Не раскрывая более или менее подробно своих воззрений на вид обновленного космоса, Афинагор сосредоточил свое внимание на доказательствах возможности будущего воскресения человеческих тел.

---

<sup>38</sup> Свидетельство об упоминании свт. Мефодием текста Афинагора сохранилось у свт. Епифания (Eriphanus, *Adversus Haereses*, PG 41, 1101 D – 1104 B), а затем у свт. Фотия (Photius, *Bibliotheca*, cod. 234, 293b6–8).

<sup>39</sup> «Дар этот имеют от Бога люди и ангелы» (ἀυθαίρετον καὶ τὴν ἀρετὴν καὶ τὴν κακίαν), *Legatio pro Christianis* 24, 948 А.

Основные аргументы Афинагора достаточно подробно разобраны в курсах патрологии (см. Керн 2003, Сидоров 2005). Отметим только, что согласно классификации А. И. Сидорова в сочинении можно выделить «телеологический», «антропологический» и «этико-эсхатологический» аргументы. Суть первого заключается в доказательствах целесообразности сотворения человека, причем главная цель выделяется Афинагором как – «сам человек, его жизнь и постоянство (διαμονήν)» (Сидоров 2005, 226). «Антропологический» аргумент основывается на факте сотворения человека как сложного, гармоничного целого, состоящего из души и тела. По мысли Афинагора «имея также одну цель бытия, такая “гармония” должна существовать вечно» (там же, 227). И, наконец, «этико-эсхатологический» аргумент на основании того, что во всех деяниях человека участвуют как душа, так и тело, требует совместной ответственности за эти деяния от обоих. «Ведь тело, с одной стороны, помогает душе в трудах добродетели, а с другой, именно посредством тела душа часто впадает в грехи» (там же).

Что касается материальной составляющей человеческой природы, то именно она особенно интересует Афинагора. Остался обойденным вниманием исследователей, тот факт, что в произведении 21 раз использованы производные от глагола «διάλυω»<sup>40</sup> для описания состояния разложившегося тела мертвеца, полный распад которого, по-видимому, и составлял главную трудность для восприятия истины воскресения.

Согласно TLG Афинагор впервые употребляет комбинацию терминов «разложение», «тело» и «воскресение» (поиск осуществлялся по корням слов «δίαλυ», «σωμ», «αναστ»), стараясь доказать возможность соединения разделенных элементов тела, в том числе с помощью аргументов из современной ему медицинской науки.<sup>41</sup> Позднее свт. Афанасий Александрийский использует эту же комбинацию терминов, говоря об уничтожении тления благодатью воскресения и о временности разрушения союза тела и души до момента всеобщего воскресения.<sup>42</sup> Свт. Григорий Нисский также соединит эти понятия при рассуждении о промыслительном очищении в разделении души и тела для будущего воскресения.<sup>43</sup> Кроме представителей и последователей александрийской школы несколько раз использует эту комбинацию и свт. Иоанн Златоуст.<sup>44</sup>

<sup>40</sup> «διάλυω» – развязывать, разлагать; med. – разлагаться, распадаться (ἕκ τινος εἰς τι), Liddel, Scott 1996, 402.

<sup>41</sup> Точные параллели между работами Галена и *О воскресении* приведены в вышеупомянутом исследовании Барнарда (Barnard 1976, 14–15). Кроме того, здесь же указано, что Афинагор, в известной степени подражая Галену, постарался сочетать медицинскую и философию.

<sup>42</sup> Athanasius, *De incarnatione verbi* 21, 1 l. 4–7: «ἀλλὰ τῆς φθορᾶς παυομένης καὶ ἀφανιζομένης ἐν τῇ τῆς ἀναστάσεως χάριτι, λοιπὸν κατὰ τὸ τοῦ σώματος θνητὸν διαλύομεθα μόνον τῷ χρόνῳ ὃν ἐκάστῳ ὁ Θεὸς ᾤρισεν».

<sup>43</sup> Gregorius Nyssenus, *Oratio catechetica* 35 l. 52, 53.

<sup>44</sup> Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos* (homiliae 1–32) 60 p. 540 l. 5–6; *In Genesim* (homiliae 1–67) 53 p. 340 l. 22–23; *De resurrectione* 50 p. 430 l. 6–8.

Вдобавок к уже доказанной в недавних исследованиях терминологической зависимости Афинагора от Филона Александрийского,<sup>45</sup> нам удалось найти еще одно яркое заимствование, которое имеет к тому же принципиальный концептуальный характер по своему содержанию. Оказывается, выражение Афинагора «τὸ φθαρτὸν μεταβαλεῖν εἰς ἀφθαρσίαν» (*О воскресении* 3, PG 6. 980 C), использованное им в самом начале трактата для утверждения о том, что силе Божией не трудно «тленное изменить в нетление», имеет один единственный аналог во всей предшествующей литературе, а именно высказывание Филона о Моисее: «μεταβαλὼν ἐκ φθαρτοῦ βίου εἰς ἀφθαρτον».<sup>46</sup> Филон использовал его для описания надежды пророка на бессмертие, на изменение жизни тленной на нетленную.

Позже эта формулировка использовалась как богословами александрийской, так и других христианских школ: свт. Иринеем, Оригеном, свт. Афанасием Великим, свт. Василием Великим, свт. Григорием Нисским, свт. Евсеием Кессарийским и свт. Епифанием Кипрским.<sup>47</sup> Причем, почти все из этих церковных писателей использовали в этой связке тоже глагол «μεταβάλλω» (за исключением свт. Ириния и свт. Василия).

На наш взгляд нет оснований утверждать, что апологет противопоставляет понятия «нетление» и «бессмертие»,<sup>48</sup> но, наоборот, можно заметить противопоставление у него парных понятий «нетление», «бессмертие» и «смерть», «тление» (*О воскресении* 16, 1005 B). Тот факт, что Афинагор противопоставляет бессмертие ангелов смерти людей и не упоминает о даре бессмертия после воскресения, объясняется, на наш взгляд, той простой мыслью, что нетление после воскресения само собой означает бессмертие! Кроме того, возможно, что некоторые из христиан недоумевали о необходимости смерти как таковой для христиан. Именно к таким могли быть направлены слова, предостерегающие от того, чтобы «неразумно» ставить «природу и жизнь людей в один уровень с существами, совершенно различными», которые «сотворены бессмертными от начала» (*О воскресении* 16).

Потому и говорится, что люди имеют еще только упование «пребывания в нетлении» (1005 C). Однако представляется, что утверждая, что «люди по душе

<sup>45</sup> Runia 1992, 313–327; Barnard 1972, 13–17.

<sup>46</sup> Philo Judaeus, *De virtutibus* 67 l. 8.

<sup>47</sup> Irenaeus, *Adversus haereses* (lib. 5), fr. 5 l. 1, 2; Gregorius Nyssenus, *Ad Theophilum adversus Apollinaristas*, vol. 3, 1 p. 125. 7 Mueller; Origenes, *Commentarii in evangelium Joannis* 13, 61, 429. 12–13 Blanc; Athanasius, *De incarnatione verbi* 7, 5 l. 2; 20, 1 l. 3; Basilius Caesariensis, *Adversus Eunomium*, vol. 29, p. 712 l. 19, 20 MPG; Epiphanius, *Panarion*, vol. 3 p. 99 l. 11; vol. 2 p. 484 l. 6 Holl; Epiphanius, *Ancoratus* 61, 6 l. 3; Eusebius, *Fragm. in Lucam*, vol. 24 p. 597 l. 54, 55 MPG.

<sup>48</sup> Согласно наблюдению проф. Сидорова у Афинагора «тело, в отличие от бессмертной души, обретет не бессмертие, а нетление; причем Афинагором особо подчеркивается различие этих двух понятий («ἀθανασία» и «ἀφθαρσία»), Сидоров 2005, 229.

имеют от сотворения непрерывное существование (ἀμετάβλητον διαμονήν),<sup>49</sup> но по телу получают нетление после изменения» (*О воскресении* 16), апологет, несомненно, подразумевает достижение и телом человека такого же непрерывного существования, то есть бессмертия.<sup>50</sup>

Также и в другом месте, говоря о достижении человеческими телами нетления после воскресения, Афинагор упоминает оба понятия вместе: замечает, что Бог способен оживотворить умершее (τὸ τεθνηκὸς ζωοποιῆσαι) и, одновременно, «тленное изменить в нетление» (*О воскресении* 3, 980 С). И, наконец, неоспоримо завершает наши аргументы тот факт, что дважды апологет говорит о вечном пребывании (существовании) тела вместе с бессмертной душой (*О воскресении* 12, 16).

В трактате *О воскресении* 12 апологет прямо говорит, что Бог определил разумным существам «вечное пребывание» (ἀεὶ διαμονήν, 997 В), в котором они уже «во веки» будут со-пребывать («συνδιαωνίζωσιν» от «συνδιαωνίζω», *Liddel, Scott* 1996, 1702) «с тем, с чем проводили предшествующую жизнь, находясь в тленных и земных телах». Схожий по корню глагол использован и в параграфе 15 того же трактата (συνδιαωνίζειν, 1005 В).

Особенно нужно отметить неоднократно выраженную Афинагором мысль о восстановлении в воскресении тех же самых тел, которые люди имели в земной жизни. Несколько раз (*О воскресении* 2, 4, 15, 25) Афинагор рассуждает о восстановлении «природы тех же самых людей» (τῶν αὐτῶν ἀνθρώπων ἢ φύσις, 1004 С), их состава (τὴν τῶν αὐτῶν ἀνθρώπων σύστασιν, 977 В), «тех же самых» частях тел (τὰ αὐτὰ μέρη, 1004 С) и целых телах (αὐτὸ τὸ σῶμα, 1016 А), которые должны явиться после воскресения. По его мнению, только соединение тел из разделенных, «своих собственных» частей (τῶν οἰκείων μερῶν, 985 С) воедино приведет к цели сообразной «с природою людей» (τὸ τῆ φύσει, 1021 С). Выражение «τῆ φύσει» вообще весьма часто (9 раз) встречается в трактате *О воскресении*.

Никакое чуждое вещество не войдет в состав воскресших тел,<sup>51</sup> которые уже не будут нуждаться для поддержания жизни ни в питании, ни даже в воздухе.<sup>52</sup> Новое, иное состояние будет гармоничным единством «во всем этом живом существе» (*О воскресении* 15).

Что именно делает одни части материи «своими», а другие «чужими» для человека как сложного существа, состоящего из души и тела, Афинагор строго не определяет. Однако человек, как гармоничное целое умопостигаемой, нема-

<sup>49</sup> «ἡ διαμονή» – устойчивость, постоянство, продолжительность, *Liddel, Scott* (1996) 404, *De resurrectione* 16, 1005 С.

<sup>50</sup> Подобно же в сочинении *Афинагор* рассуждал П. Мироносицкий (1894, 255–256).

<sup>51</sup> «из упомянутых (чуждых) веществ ни одно не будет их частью», *De resurrectione* 7.

<sup>52</sup> Не нужны будут «ни кровь, ни влага, ни желчь, ни воздух. Ибо, в чем прежде нуждались тела, когда они питались, в том не будут нуждаться и тогда, потому что вместе со скудостью и тлением питавшихся тел уничтожится нужда и в питающих веществах», *De resurrectione* 7.

териальной души и материального тела, обретает полноту своей природы именно в восстановлении «свойственного» для этих частей «соединения».<sup>53</sup> Человек настолько высоко ставится Афинагором в лестнице сотворённых существ, что имеет неповторимую, соответствующую его неповторимой природе (ὡς ἰδιόζουσης ὄν φύσεως) цель, «ничего общего» с другими существами не имеющую.<sup>54</sup>

Высоко ставится Афинагором достоинство телесной природы человека, которой только одной определена могила в земле («ἐπὶ τῆς τῆς φύσεως» – по чести природы, 988 С). Но высшей, безусловно, является природа души, которая изначально одарена Творцом дарами «бессмертия и разумного суждения» (Ὁ *воскресении* 24). Именно от души передается телу человека особая честь, и именно в союзе с душой оно также призвано к бессмертию после воскресения.

Не формулируя это в какой-либо богословской антропологической формуле, Афинагор, тем не менее, ясно заложил основание учения о иерархическом устройении человеческой природы. Естество человеческое создано Богом как «совокупность» (τὴν σύντασιν), состоящая из бессмертной души и смертного тела (1004 А). Высшая мыслительная способность, «которую Афинагор обычно обозначает терминами «ум» (νοῦς), «разум» (λόγος) и «способность суждения» (κρίσις)» (Сидоров 2005, 224), является у апологета философским выражением библейского понятия образа Божия в человеке.

Принятое в Септуагинте и в позднейшей святоотеческой литературе «по образу» (κατ' εἰκόνα) не используется Афинагором в смысле положительном, по отношению к человеку как образу Бога. Наоборот, у Афинагора этот термин употреблен только для обозначения изображений и статуй языческих богов и знаменитых героев.<sup>55</sup> Вместо этого апологет использовал редкий глагол «ἀγαλματοφοροῦσι»,<sup>56</sup> которому было посвящено уже упомянутое выше, специальное исследование Давида Рунии (Runia 1992). Этот термин признается как оригинальное изобретение Филона и означает у него «нести отображение в уме» (Liddel, Scott 1996, 5), и особенно в отношении ума человека, несущего на себе образ Бога,<sup>57</sup> в то время как тело, как храм, несет этот «наиболее богоподобный из всех образов» (Runia 1992, 318).

Следуя этой библейской антропологической схеме Афинагор, хотя и не говорит прямо о грехопадении первых людей, но все же ясно обозначает грех, как «устремленность души долу, а не к горнему миру» (Сидоров 2005, 225). В этом отношении оба трактата стоят на одной позиции и подспудно признают

<sup>53</sup> «τὴν ἰδιόζουσαν ἔνωσιν», *De resurrectione* 15, 1004 С.

<sup>54</sup> «ἐξηρησθαι τῆς τῶν ἄλλων κοινότητος», *Ibidem* 24, 1021 А.

<sup>55</sup> *Legatio pro Christianis* 17, 18, 23, 26; PG 6. 921 С, 925 А, 941 А, 952 В.

<sup>56</sup> «ἑαυτοῖς ἀγαλματοφοροῦσι τὸν ποιητὴν, νοῦν τε συνεπιφερομένοις, καὶ λογικῆς κρίσεως», 997 В. В этой же строчке рядом использованы понятия ум и логическое суждение.

<sup>57</sup> Philo Judaeus, *De opificio mundi* 137 l. 6.

факт грехопадения, когда раскрывают не только иерархически подчиненное, но и оскверненное диавольским наваждением и грехом положение человеческого тела и материи как таковой.

Так, в сочинении *О воскресении* 21 «сильные влечения и сладострастные похоти..., страхи и печали... получают свое движение от тела» (Преображенский, пер. *О воскресении мертвых* 1864, 100). Хотя душа признается тоже причастной страстям, но все же ее идеальная природа «совершенно не нуждается ни в какой пище, то она никогда не может стремиться к тому, в чем она не имеет нужды для своего бытия» (там же).

В то же время «князь вещества» и другие падшие духи, о которых Афинагор говорит в *Прошении о христианах* 24, 25 «были побеждены плотью»<sup>58</sup> и ассоциируются с нестроениями в природе, вожделениями, а также «неразумными и мечтательными движениями... души» через внушение образов, «частью заимствованных от вещества»,<sup>59</sup> частью созданных ими самими.

Несомненный тематико-лексический аналог этим рассуждениям удалось найти с помощью электронной базы TLG в сочинении Филона *О потомках Каина* (*De posteritate Caini*), где говорится что человек, сразу становится князем и царем (ἄρχων καὶ βασιλεὺς), как только приобретает добродетели, хотя бы не имел ничего материального.<sup>60</sup> Кроме того, мы нашли параллели в описании неразумных движений души в *Прошения* 27 и *О сотворении мира* 79 (*De opificio mundi*). Если у Филона говорится о неразумных наслаждениях души, получивших власть над душой человека,<sup>61</sup> то Афинагор рассуждает о «неразумных и мечтательных движениях души», соединенных «со страстным влечением к вещественным изображениям».<sup>62</sup>

Несомненным повторением Филона нужно признать также выражение Афинагором мысли о том, что «бестелесное есть старейшее, чем телесное» (ὅτι πρεσβύτερα τὰ ἀσώματα τῶν σωματῶν, *Прошение* 36, 972 A). Аналогичное сочетание терминов при поиске в TLG по корням слов «πρεσβυτ» и «ασωματ» дало единственный аналог во всей базе текстов – у Филона в сочинении *О сотворении мира*. Здесь Филон говорит о том, что прежде создания мира чувственного, Творец создал мир умопостигаемый, чтобы используя потом «бестелесные парадигмы» (ἀσώματῳ παραδείγματι), сотворить телесный (σωματικόν) мир, как «младшее подобие старейшего творения» (*О сотворении мира* 16, 5–6).

Связь *Прошения* с александрийской философской школой можно видеть также в использовании очень редкого термина «ἐπισυκραθεῖσα» (*Прошение* 27,

<sup>58</sup> «καὶ ἤττους σαρκὸς εὐρεθέντες», *Legatio pro Christianis*, 948 B.

<sup>59</sup> «ἀπὸ τῆς ὕλης», *Legatio pro Christianis* 27, 952 D.

<sup>60</sup> «κἂν μηδεμιᾶς ὕλης εὐπορή», Philo Judaeus, *De posteritate Caini* 128, 5–129, 1.

<sup>61</sup> «αἱ ἄλογοι ἠδοναὶ ψυχῆς», Philo Judaeus, *De opificio mundi* 79. Здесь говорится об объединении и распутстве.

<sup>62</sup> «αἱ οὖν ἄλογοι αὐταὶ καὶ ἰνδαλματώδεις τῆς ψυχῆς κινήσεις εἰδωλομανεῖς ἀποτίκτουσι φαντασίας», *Legatio pro Christianis* 952 D–953 A.

952 D; Liddel, Scott 1996, 662) по отношению к материи. Афинагор говорит здесь о вредном смешении души с духом вещества. Подобное сочетание терминов согласно TLG встречается только единственный раз в сочинении Клавдия Птолемея.<sup>63</sup>

Подводя итоги исследования, отметим, во-первых, что, несмотря на то, что Афинагор стал первым в истории христианского богословия писателем, достаточно подробно рассуждавшим о материи и ее свойствах, этот факт не отмечался никем из предыдущих исследователей. Во-вторых, нам удалось выделить ряд богословских положений выдвинутых Афинагором, которые характеризуют его богословско-философское новаторство в учении о материи. Так, хотя Афинагор и использует язык платонической традиции, но развивая христианское мировоззрение, он впервые с большой степенью ясности противопоставляет разрушимую и тленную природу всего материального и вечную природу Бога Творца. В отличие от эллинской философии Афинагор распространяет свойство тленности на все части космоса, оставляя нетление прерогативой единственно Божественной природы. Разъяснению этого тезиса способствует также отвержение характерного для языческой философии учения о совечности материи Богу. Источник зла во вселенной апологет полагает не в несовершенстве материи, но в сознательном сопротивлении Богу падших духов, злоупотребивших своей свободой.

В то же время в яркой антитезе платонической школе признававшей категории телесности и зла, если не тождественными, то смежными, Афинагор впервые подробно рассуждает о приобретении нетления телом человека в воскресении. Незамеченным предыдущими исследователями осталось особое внимание Афинагора на описании состояния разложившегося тела мертвеца, полный распад которого, по-видимому, и составлял главную трудность для восприятия истины воскресения.

Первым из христианских авторов апологет предлагает рациональные доказательства возможности воскресения как соединения разделенных элементов тела, в том числе с помощью аргументов из современной ему медицинской науки. Особенно нами отмечена мысль Афинагора о восстановлении в воскресении тех же самых тел, которые люди имели в земной жизни. Не затрагивая проблемы определения индивидуализирующего признака, Афинагор только кратко признает существование такового, как «свойственного» для каждого человека гармоничного единения составных частей его природы.

Высоко оценивая достоинство телесной природы человека, Афинагор заложил и начала христианского учения о иерархическом положении и богословском значении материи в мироздании после грехопадения. Анализ текстов

---

<sup>63</sup> *Claudius Ptolemaeus*, *Apotelesmatica* (= *Tetrabiblos*) 3, 2, 2, «αὐτὸ τὴν οἰκείαν μόνην ὕλην φυσικῶς προσελπισυκρίνον ἑαυτῷ». Здесь говорится, что при росте тела после рождения, семя (как творящее начало) прибавляет (или примешивает) к растущему организму только подобную себе материю.

*Прошения и О Воскресении* с акцентом на учение о материи дал дополнительные свидетельства в пользу единства обоих трактатов, как в плане их богословского содержания, так и контексте их принадлежности к александрийской богословской традиции.

Учение о падении души человека<sup>64</sup> в ее отвлечении от «небесного и Творца Вселенной», когда душа «прилепляется к духу вещества и смешивается с ним», взирая «долу, на земные вещи, вообще на землю, как будто она только плоть и кровь, а не чистый дух» (*Прошение* 27), станет воистину одним из главных лейтмотивов александрийской богословской традиции. Не всегда верно и точно раскрытое учение о том, каким будет воскресшее тело, что означает для материи тела стать как «небесный дух»<sup>65</sup> – станет предметом жарких споров и противоречивых толкований.

### БИБЛИОГРАФИЯ

- Аверинцев, С. С., пер. (1994) *Платон, Тимей, Собр. соч. в 4-х тт.* Москва: т. 3, с. 421–500.
- Афонасин, Е. В. (2008) *Гносис. Фрагменты и свидетельства.* Санкт-Петербург. [http://www.nsu.ru/classics/gnosis/gnosis\\_2011.pdf](http://www.nsu.ru/classics/gnosis/gnosis_2011.pdf).
- Афонасин, Е. В., Афонасина, А. С., Мякин, Т. Г., Щетников, А. И., Александрова, Л. А. (2009) *Неопифагорейцы, СХОЛН 3.1.* <http://www.nsu.ru/classics/schole>.
- Болотов, В. В. (1999) «Учение Оригена о Святой Троице», *Собрание церковно-исторических трудов.* Т. 1. Москва.
- Жильсон, Э. (2004) *Философия в средние века. От истоков патристики до конца XIV века.* Пер. с франц. С. С. Неретиной. Москва.
- Киприан (Керн), архим. (2003) *Патрология.* Киев.
- Мейендорф, И., прот. (1992) *Введение в святоотеческое богословие.* Пер. Л. Волхонской. Вильнюс, Москва.
- Мироносицкий, П. (1894) *Афинагор, христианский апологет II века.* Казань.
- Нелюбов, Б. А., Э. П. Г. (2002) «Афинагор», *Православная Энциклопедия.* Т. 4. Москва: 83–85.
- Преображенский, П. пер. (1864) *Афинагор. О воскресении мертвых, Памятники древней христианской письменности. Сочинения древних христианских апологетов.* Т. V. Москва: 67–106.
- Сагарда, Н. И., Сагарда, А. И. (2004) *Полный курс лекций по патрологии.* Санкт-Петербург.
- Сидоров, А. И. (2005) *Курс патрологии. Возникновение церковной письменности.* Бровары.
- Скурат, К. Е. (2006) *Воспоминания. Труды по патрологии.* Москва.
- Церох, Г., Задворный, В. Л., Лупандин, И. В. и др., ред. (2002) *Католическая Энциклопедия.* Москва: т. 1.

<sup>64</sup> Учение о грехопадении предполагается Афинагором, Сидоров 2005, 224–226.

<sup>65</sup> «ὡς οὐράνιον πνεῦμα», *Legatio pro Christianis* 31, 964 А. Это выражение Афинагора созвучно выражению Апостола Павла, который, используя немислимую для греков-язычников формулу «духовное тело», подразумевал под ним одухотворение, но не «нематериальность» в философском смысле, ср. Сидоров 2005, 226.



- Barnard, L. W. (1972) *Athenagoras: A Study in Second Century Christian Apologetic*. Paris.
- Barnard, L. W. (1976) «Athenagoras. De resurrectione: The Background and Theology of the 2nd Century Treatise on the Resurrection», *Studia Theologica cura Ordinum Theologorum Scandinavicum edita* [Lund: Gleerup] vol. XXX: 1–42.
- Burnet, J. ed. (1902) *Platonis Opera*. Oxford: Clarendon Press: vol. IV.
- Chadwick, H. (1948) «Origen, Celsus, and the Resurrection of the Body», *Harvard Theological Review* 41, 83–102.
- Grant, R. M. (1954) «Athenagoras or Pseudo-Athenagoras», *Harvard Theological Review* 47, 121–129.
- Liddel, H., Scott, R., ed. (1996) *A Greek-English Lexicon*. Oxford.
- Moller, E. W. (1860) *Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche bis auf Origenes, Specialuntersuchungen uber die gnostischen Systeme*: 145–153.
- Pouderon, B. (1986) «L'Authenticité Du Traité Sur La Résurrection Attribué à l'Apologiste Athénagore», *Vigiliae Christianae* 40.3, 226–244.
- Pouderon, B. (1997) «D'Athènes à Alexandrie. Etudes sur Athénagore et les origines de la philosophie chrétienne». *Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Section Etudes* 4. Quebec – Louvain – Paris.
- Runia, D. T. (1992) «Verba Philonica, ΑΓΑΛΜΑΤΟΦΟΡΕΙΝ, and the authenticity of the De Resurrectione attributed to Athenagoras», *Vigiliae Christianae* 46.4, 313–327.

## ОБ ИСТОКАХ И СОВРЕМЕННОСТИ БОГОСЛОВСКОГО УПОТРЕБЛЕНИЯ ТЕРМИНА «ПЕРСОНА»

ИЕРОМОНАХ МЕФОДИЙ ЗИНКОВСКИЙ  
Обще-церковная аспирантура и докторантура  
им. свв. Кирилла и Мефодия, Москва – Санкт-Петербург  
[m.zink@yandex.ru](mailto:m.zink@yandex.ru)

---

METHODIUS ZINKOVSKIY  
St. Cyril and Methodius' Post-Graduate and Doctoral programme  
(Moscow – Saint-Petersburg)

THE TERM "PERSONA": ITS HISTORICAL ROOTS AND CONTEMPORARY THEOLOGICAL USAGE

ABSTRACT. The article deals with the history of the term *persona*. Employed by Tertullian the term anticipates Cappadocian trinitarian concept of «hypostasis». Augustine points to such aspects of human person as consciousness and free will. Despite the polysemy of the term *persona*, modern Western scholars along with the problem of Divine personality are interested in development of the concept of human person as the image of the Trinity and of Christ.

KEYWORDS: personality, essence, Trinity, Christ, Latin theology, terminology.

---

По мысли философа и богослова XX века А. Ф. Лосева «наивно было бы предполагать, что античность вообще не знала об индивидуально-личном начале в каждом человеке и даже в Боге» (Лосев 2002, 825–826). Можно согласиться с утверждением, что «история человечества начинается с осознания непохожего и непредсказуемого Другого» (Штайн 2012, 3). И антиномия «одного» и «многого» давно волновала человеческий ум вопросами подобными тому, может ли «единое» произвести «многое», а «многое» быть «единым» (Stokes 1917, 250)? Однако при этом, как правило, античность рассматривала множественность как ущерб единству (Ratzinger 1990, 453), «индивидуальное раздавливалось абстрактным» (Флоровский 1998, 70).

Согласно словарным данным, латинский термин «*persona*» уже в римской античности мог обозначать далеко не только маску актера,<sup>1</sup> о которой обычно в первую очередь упоминают при обращении к истории термина. Чтобы избе-

---

<sup>1</sup> Например: «*personarum ne Rocium*», Cicero, *De Oratore* 3. 59. 221; «*personam Herculis*», Quintilian, *Institutio Oratoria* 6. 1. 36.

жать упрощенчества, нам должно указать и на другие, не менее важные античные значения термина «persona». Это и собственно персонаж, изображаемый актером,<sup>2</sup> а также конкретный человеческий индивидуум<sup>3</sup> с его юридическими правами и обязанностями,<sup>4</sup> жизненной ролью<sup>5</sup> и характером, и даже личность человека, понимаемая как его индивидуальность и рассматриваемая в противовес вещам и действиям.<sup>6</sup> Наконец, термин «persona» мог служить и для персонификации абстрактных понятий<sup>7</sup> и обозначать грамматическое понятие лица.<sup>8</sup> В решении вопроса об этимологических корнях слова «persona»<sup>9</sup> и разнообразии его исторических значений, точки зрения филологов разнятся.<sup>10</sup> Но даже наиболее известный, базовый смысл слова, связанный с различными видами и применением масок, отражает возможность употребления его в богословии, поскольку маска есть не только древнее театральное средство, но и

<sup>2</sup> Например: «actor sim alienae personae», Cicero, *De Oratore* 2. 47. 194; «personarum ficta inductio», *De Oratore* 3. 53. 205; «fictionem personarum», Quintilian, *Institutio Oratoria* 9. 2. 29.

<sup>3</sup> Например, у Светония, говорится о трех членах славной семьи, как о «trinas personas», Suetonius, *Nero* I, 82 Rolfe; а Квинтилиан говорит о двух оппонентах Цицерона, как о «duae... personae», Quintilian, *Institutio Oratoria* 11. 1. 69.

<sup>4</sup> Например, в вопросе о наследстве используется «persona»: «persona infirmior», Quintilian, *Declamationes* 325. 8; В римском законодательстве человек, «как возможный субъект права, называется персоной», Salkowski, Whitfield 1886, 160.

<sup>5</sup> «personae potentes», Quintilian, *Institutio Oratoria* 9. 2. 68.

<sup>6</sup> «ut rerum, ut personarum dignitates», Cicero, *De Oratore* 3. 14. 53. См. также: Lewis, Short 1951, 1355–1356; Clark 1965, 456.

<sup>7</sup> Например, Квинтилиан приводит как пример персонификации слова: «жадность есть мать жестокости» (in personae fictione... ut in verbis esset haec figura: 'crudelitatis mater est avaritia'), Quintilian, *Institutio Oratoria* 9. 3. 89. См. также: Glare 1990, 1356.

<sup>8</sup> «tempora persona modos», Quintilian, *Institutio Oratoria* 1. 5. 41.

<sup>9</sup> Часть современных исследователей возводит слово «persona» к этрусскому «phersu», которое связано с представлением о ритуальной или театральной маске (ср. греческое προσωπεῖον). См. Nedoncelle 1948.

<sup>10</sup> Отметим здесь, что на наш взгляд, такие значения глагола «persono» (возможно лингвистически связанного с существительным «persona»), как «звучать», «производить музыкальный звук», «петь» (см. *1 Пар* 16. 5; *Суд* 7. 18, 20, 22; *Иов* 6. 30) могут дать дополнительную почву для разъяснения понятия «персоны». (По-видимому, глагол «persono» лингвистически связан с существительным «persona». Так, идея усиления звука через узкое отверстие в маске, передаваемая выражением «per sonare», увязывается еще этимологом времен Цезаря с функцией маски более чем идея сокрытия лица актера. См. Clark 1965, 454). Поли-фоничное звучание, комплекс музыкальных тонов, могут отражать сложный характер персоны, выражающей себя многообразно посредством своей композитной природы. Не употребляя непосредственно понятие персоны, подобное сравнение проводит еще Цицерон, сравнивая тело и лицо человека с лирой, которой должен научиться искусно управлять ее хозяин: «totum hominis et eius omnis vultus omnesque voces ut nervi in fidibus», Cicero, *De Oratore* 3. 57. 216.

«способ сакрализации», «дискурса», посредством которого «человек предстает», по-видимому, пока в основном со страхом, своему пониманию «Вечности», и даже сам «становится «имманентно-трансцендентным существом» (Штайн 2012, 3–4, 18–19, 152–153).

*«Персона» в Священном Писании*

В Библейском латинском тексте термин «persona» и производные от него употребляются не часто, но, тем не менее, устойчиво. Наиболее распространенным и повторяющимся оказывается применение термина в различных книгах Ветхого и Нового Заветов в контексте понятий «лицеприятие» / «нелицеприятие». Бог и Его суд нелицеприятны,<sup>11</sup> а человеческое лицеприятие Ему неуютно, Он требует не различать лиц ради правды Божией.<sup>12</sup> В греческом оригинале Септуагинты, как правило, термину «persona» соответствует термин «πρόσωπον», а в английском переводе слово «person».<sup>13</sup> Очевидно, что в подобных местах Св. Писания речь идет далеко не столько о внешнем виде лица человека, сколько о его положении в обществе, значимости. Подобным образом, «persona» как лицо, обозначает всего человека, описывая его как почтенного, влиятельного, славного или неразумного.<sup>14</sup>

Особого внимания заслуживает библейское выражение «ex persona» или «in persona» – «от лица», «в лице». Уже в книге *Судей* 11. 12 находим словосочетание «ex persona sua», означающее здесь «в собственном лице». В латинском переводе *2 Кор* 1. 11 используется выражение «ex multis personis» – «от многих персон», «посредством многих». Словосочетания «ex persona» и «in persona sua» встречаются и у ряда близких по времени к Новому Завету латинских философов, например у Светония, Цицерона и Квинтилиана. Они означают изречение от чьего-либо лица.<sup>15</sup> Например, у Квинтилиана говорится, что «Цице-

<sup>11</sup> «nec personarum acceptio» – нет лицеприятия (У Бога), «Dominus Deus vester ipse est Deus deorum et Dominus dominantium Deus magnus et potens et terribilis qui personam», *Втор* 10. 17, 16. 19; *2 Пар* 19. 7; «non accipiam personam», *Иов* 32. 21, 34. 19. Также: *Притч* 18. 5, 19. 6, 24. 23; *Сирах* 42. 1, *Мф* 22. 16, *Лк* 20. 21, *Деян* 10. 34, *Рим* 2. 11, *Еф* 6. 9, *Кол* 3. 25, *Иак* 2. 1, 9, *Иуд* 1. 16, 1, *Петр* 1. 17 (греческий аналог в Септуагинте – ἀπροσωπόληπτος).

<sup>12</sup> «nec consideres personam pauperis nec honores vultum», *Лев* 19. 15; «nulla erit distantia personarum ita parvum audietis ut magnum nec accipietis cuiusquam personam quia Dei iudicium est», *Втор* 117.

<sup>13</sup> «God is no respecter of persons», «neither is there respect of persons with him», источник: <http://www.kingjamesbible.com>.

<sup>14</sup> «honora personam senis» (почитай лицо старца), *Лев* 19. 32; «inprudenti persona», «persona potentis», «gloria personae», *Сирах* 20. 24, 21. 25, 35. 15–16. Отметим также, что в латинском философском словаре слово «лицо», как часть тела, обозначается скорее словами «vultus» или «os» нежели чем словом «persona» (см., например, Cicero, *De Oratore* 3. 59. 221; 3. 57. 216, «sed in ore sunt omnia», «et eius omnis vultus»).

<sup>15</sup> «ex persona Caesais sermo», Suetonius, *Julius* 55. 3.

рон собственной персоной», т. е. сам, утверждает пользу переводов с греческого языка на латинский для ораторов и называет красноречие добродетелью.<sup>16</sup> Также «философы-стоики и платоники интерпретировали поэмы Гомера и философские работы Платона, в которых автор говорит от определенного лица – бога, героя или собеседника» (Balthasar 1976, 20) с целью оживления повествования (Bennet 2010, 175). Подобным приемом пользуется и апостол Павел. Так, Дидим Слепец считает, что в *Послании к Римлянам* 7. 7–24 речь ведется от лица Адама после грехопадения (Bennet 2010, 177). Отличие выражения в *2 Кор* 1. 11 состоит в том, что имеется в виду не просто речь «от лица», но ходатайство многих лиц за апостола. Ходатайство перед Богом – молитва, которая всегда отражает личное участие и заинтересованность ходатая.

Своего смыслового «пика» словосочетание достигает в *2 Кор* 2. 10: «in persona Christi». Здесь речь идет о прощении апостолом согрешивших «от Лица Христова».<sup>17</sup> Очевидно, что «прощение» исходит от личного начала и обращается опять же к личности. Апостол Павел выражает мысль о своей таинственной власти представлять волю и личность Христа в церковных действиях, в частности, в прощении грехов.

Отметим также, что порой высказываемая мысль о том, что латинский термин «persona», имея своим первым словарным значением именно актерскую «маску», будучи употреблен в латинском богословии, сам по себе якобы уже подталкивал богословие к той или иной форме модализма, является, по мнению современных исследователей, глубоко ошибочной. В христианскую эпоху «маска», как значение слова «персона» было уже далеко не первичным (Auges 2004, 74).

#### «Персона» у Тертуллиана

Как отмечают исследователи, Тертуллиан был первым богословом, начавшим соиздание «церковного латинского языка» (Donaldson 1909, 41, 21) и латинской христианской терминологии (Greenslade 1956, 440). Он во многом задал вектор развития латинского богословия, и в том числе потому, что раз витая им терминология повлияла на «дальнейшее развитие религиозной мысли».<sup>18</sup> Хотя конечно, нужно отметить, что как подлинный творческий и одновременно церковный мыслитель, он находился под определенным влиянием предшествующих авторов, в частности, св. Иустина Философа, Тациана и свт. Иринея Лионского (см. Norris 1966, 108).

<sup>16</sup> «Cicero sua ipse persona», Quintilian, *Institutio Oratoria* 10. 5. 2; 2. 20. 9.

<sup>17</sup> Греческий оригинал этой цитаты следующий: «ἐν προσώπῳ Χριστοῦ».

<sup>18</sup> Morgan 1928, 39, 45. О значительном влиянии Тертуллиана на развитие латинского богословия см. также: Warfield 1905–1906, 165; Glover 1909, 306; именно в Тертуллиане «западный ум находит свое христианское выражение», Patterson 1967, 56; Fortman 1972, 107, 115; Sider 1982, 239; Osborn 1997, 131, 255.

Триадология Тертуллиана считается одной из самых «глубоко разработанных в до-никийский период» (Фокин 2005, 82). Тертуллиан считается первым из латиноязычных авторов, который употребляет термин «Trinitas», хотя еще не собственно в строгой Триадологии,<sup>19</sup> но в тринитарном домостроительстве (Dunn 2004, 36), которое у него, как у многих до-никийских авторов, связано с учением о монархии Отца (Osborn 1997, 123–125) и «эмпирическим» образом богословия (Moingt 1966, 274). Также именно Тертуллиану принадлежит новаторство в богословском использовании терминов «persona» и «substantia», хотя он лишь «очерчивает контуры» употребления этих новых в латинском богословии понятий.<sup>20</sup> Однако, несмотря на это, анализ образа употребления понятия «persona» Тертуллианом позволяет сделать ряд содержательных выводов о той первичной богословской нагрузке, которую он ему усваивал. Так Престиж утверждает, что Тертуллиан применяет термин «persona» к Персонам Троицы практически в том же смысловом значении, как «πρόσωπον» употреблялось в приложении к Ним в греческом богословии (Prestige 1952, 159). Другие исследователи полагают, что Тертуллиан намного опередил свое время в применении термина «персона» (Sider 1982, 253), сделав «важную попытку развития философских категорий для выражения того, в чем Бог един и того, в чем Он троичен» (Daley 2006, 26).

Термин «persona» неоднократно используется Тертуллианом, причем с различным спектром значений. Он может означать в его текстах и маску актера,<sup>21</sup> и указывать на лицо, от кого ведется речь,<sup>22</sup> может определять конкретный че-

---

<sup>19</sup> В строгом тринитарном богословии термин будет употреблен свт. Киприаном Карфагенским (см. об этом, например: Morgan 1928, 103).

<sup>20</sup> Osborn 1997, 131, 136. Впрочем, некоторые исследователи с определенной вероятностью возводят введение термина «persona» в латинское богословие к св. Ипполиту Римскому. См. Fortman 1972, 113.

<sup>21</sup> «Nemo ostendere uolens hominem cassidem aut persoman ei inducit», Tertullian, *De Carne* 11. 5; Evans 1956, 42–43; См. также: Tertullian, *De Spectaculis* 23. 5.

<sup>22</sup> «ex Socratis persona», «ex persona Abrahae», Tertullian, *De Anima* 17. 12, 57. 11; «Filius ex sua persona», «Spiritum ex tertia persona», Tertullian, *Adversus Praxean* 7. 3, 11. 7. Важник подчеркивает взаимосвязь выражений «ex persona» (а мы добавим еще «sub persona», см. например, Tertullian, *De Baptismo* 12. 8: «sub Petri persona», Tertullian, *De Anima* 57. 5: «sub personis defunctorum»; и «in persona», например, «in persona enim principis Sor», Tertullian, *Adversus Marcionem* II. 10. 3: «in persona Moysi», «in persona Christi», Tertullian, *Adversus Marcionem* II. 26. 4, II. 27. 5, «Pater... in persona illius», «in persona Paracleti», Tertullian, *Adversus Praxean* 7. 2, 9. 3) с греческим «ἐκ προσώπου», которое встречается в Новом Завете (2 Кор 1. 11). Оба выражения редко использовались в языческой литературе, но их употребление значительно возрастает у христианских авторов. Waszink 1947, 251–252, 585–586.

ловеческий индивидуум<sup>23</sup> и его взаимоотношения с другими людьми и Богом.<sup>24</sup> Однако есть достаточно примеров и собственно богословского употребления Тертуллианом термина «persona». Так, в трактате *Против Праксея* (*Adversus Praxean*) он говорит об «очевидном персональном различии» между неявленным Отцом и явленным нам Сыном.<sup>25</sup> Согласно исследователям творчества Тертуллиана, он, анализируя Св. Писание, находит возможным «идентифицировать» в структуре текста «Отца, Сына и Духа как собеседников», участников «внутри-божественного диалога» (Ratzinger 1990, 442), каждый из которых есть «самостоятельная Персона», нумерически (Warfield 1905, 556) отличная от других (Slusser 1988, 465), причем каждая из Персон обладает Своими отличительными свойствами.<sup>26</sup> Даже в тех отрывках, где не употребляется сам термин «persona», но речь идет об отношениях между Лицами Троицы, можно сказать, что Тертуллиан стоит у истоков «богословия отношений»,<sup>27</sup> столь активно развивающегося сегодня. «Взаимное отношение» означает для Тертуллиана, «что Отец не может относиться к себе, как к Сыну» (Osborn 1997, 127) и наоборот. Действительно, Тертуллиан использует «слово «персона» для описания того уровня, на котором Отец, Сын и Дух нераздельно различны» (Dunn 2004, 36). Это оттеняется еще и тем, что с понятием Лица-Персоны у Тертуллиана «соотносится слово *alius* – «иной», «другой». Иной есть Отец, иной – Сын и иной – Дух Святой» (Фокин 2005, 95–96).

В *Adversus Praxean* 2. 3 непосредственно описывается, в чем состоит различие Персон Троицы. Они различны «не в положении (качестве бытия), но в порядке, не в сущности, но в образе (существования), не в силе, но в явлении».<sup>28</sup> В этом же сочинении, но несколько далее, автор говорит, что отличие Персон состоит не в их «разделении, но в расположении».<sup>29</sup> Тут Тертуллиан, очевидно, предвосхищает каппадокийское понятие отличительных «ипостасных свойств» Божественных Лиц.

---

<sup>23</sup> «mulieris persona», Tertullian, *De Resurrectione Mortuorum* 36. 1, 57. 11; «persona peccatoris», *Adversus Marcionem* II. 10. 4; «maioris personae», *De Paenitentia* XI. 5; «personarum administramus», *Apologeticum* 36. 3.

<sup>24</sup> «Sed et temporalia et locatia et personalia dei decreta», *De Resurrectione Mortuorum* 21. 5; Evans 1960, 59.

<sup>25</sup> «Deum deprehendo sub manifesta et personali distinctione condicionis», Tertullian, *Adversus Praxean* 15. 1; Evans 1948, 151–153.

<sup>26</sup> «unamquamque personam in sua proprietate», *Adversus Praxean* 11. 10.

<sup>27</sup> Relational Theology. Для сравнения: творческий сторонник богословия отношений XX века Мольтман настаивает на комплементарности понятий «персона», «отношение», «перихоресис» и, отвергая схоластическое отождествление «персон» и их «отношений», говорит, что Божественные Персоны Троицы существуют только во взаимных отношениях и Друг в Друге, Moltmann 1991, 85–86.

<sup>28</sup> «tres autem non stat used gradu, nec substantia sed forma, nec potestate sed specie», Tertullian, *Adversus Praxean* 2. 3; Evans 1948, 91.

<sup>29</sup> «non divisionem sed dispositionem», Tertullian, *Adversus Praxean* 9. 3.

Отметим здесь, что слово «gradus», переведенное у Эвенса как «порядок», имеет различные значения в латинском языке. На наш взгляд, наиболее подходящее из возможных значений этого слова, исходя из контекста рассуждений Тертуллиана в данном отрывке, это: «ход», «течение», «движение», или даже «приближение». Это представляется нам так именно потому, что для Тертуллиана неразрывно связаны между собой домостроительство и троичность. Гарнак видел в Тертуллиане субординациониста<sup>30</sup> и, возможно, что некоторую склонность к субординационизму, столь свойственному до-никейскому богословию, можно у последнего найти.<sup>31</sup> Однако перевод «gradus» в рассматриваемой цитате его возможными значениями «ступень» или «достоинство» представляется все-таки неадекватным контексту.<sup>32</sup> Вообще же «равенство трех Персон Троицы по сущности, статусу и потенции является центральной темой во многих сочинениях Тертуллиана» (Osborn 1997, 133). Причем, присутствующее у него учение о монархии Персоны Отца построено таким образом, что способствует различию Лиц Троицы при минимальном соблазне субординационизма. Так Тертуллиан, в частности, говорит, что Сын и Дух, занимая соответственно второе и третье место (в икономии), являются «со-владельцами» (consortibus) общей сущности с Отцом («consortibus substantiae Patris», *Adversus Praxean* 3. 5). Сыновство Сына утверждает отцовство и монархию Отца, не нарушая единобожия и наоборот, отцовство Отца утверждает сыновство Сына, не вводя многобожия (*Adversus Praxean* 10. 4–6. Evans 1948, 141–142).

В другом своем сочинении – *Против Маркиона (Adversus Marcionem)*, Тертуллиан, рассуждая об исполнении евангельских слов Христа о ненависти мира к христианам из-за «имени Христа», говорит об имени Христа как принадлежащем Его Персоне.<sup>33</sup> Также, размышляя о таинстве крещения, Тертуллиан подчеркивает, что христианское крещение тройственно потому, что каждой из Персон Троицы принадлежит отдельное имя: «singular nomina in personas singulas tinguimur» (*Adversus Praxean* 26. 9; Evans 1948, 172). Таким образом, «Пер-

<sup>30</sup> Harnack 1893, vol. 1, 532. Впрочем, тот же Гарнак умудрялся обвинить Каппадокийцев почти в тритеизме (см. об этом: Lienhard 1999, 121). О субординационизме Тертуллиана см. также: Фокин 2005, 96–97.

<sup>31</sup> Например, когда он пользуется термином «portio», рассуждая об отношении Сына к сущности Отца (Tertullian, *Adversus Praxean* 9. 2). Однако отметим, здесь, что термин «portio» кроме значения «часть», «доля» имеет еще и другое значение: «пропорция», «отношение». «Portio» передает также идею соразмерности и единосущия Отца и Сына в контексте различия Лиц в домостроительстве, о котором и идет речь далее в тексте.

<sup>32</sup> Важным здесь представляется отметить, что первое значение термина «gradus», указываемое Oxford Latin Dictionary, это «шаг», «темп», а второе «положение», «позиция, занимаемая объектом». И лишь потом следует значение: «ступень», «ранг» и т. д. (см. Glare 1990, 1356–1357).

<sup>33</sup> «personam nominis», Tertullian, *Adversus Marcionem* IV. 14. 17; Evans 1972, 328–329.



соны» в Боге для Тертуллиана обладают собственным именем.<sup>34</sup> Современные исследователи творчества Тертуллиана уверены в том, что его Христология вытекает из его же Триадологии, и что Тертуллиан, «предвосхищая Халкидонское определение веры» (Daley 2006, 29), ясно говорит об одной Персоне Господа Иисуса Христа,<sup>35</sup> в которой соединились две природы.<sup>36</sup> Обладающая своим именем Персона Христа обладает и тем, что это имя обозначает, т. е. Божеством и человечеством, в то время, как во внутри-тринитарном богословии три Персоны, обладая различными именами, обладают одной общей Сущностью, ибо имя каждой из Персон (Отец, Сын и Дух), с одной стороны, обозначает общую им Божественную природу, а с другой, указывает на их персональное различие. Так, например, в *Adversus Praxean* 7. 9 говорится, что Персона Бога Слова означает Его Божественную Сущность, но носит имя Сына, отличая Его, как Другого, от Отца.<sup>37</sup>

Можно говорить о том, что употребленный в богословском смысле термин «persona» у Тертуллиана имеет приготовительное значение для каппадокийского тринитарного понятия «ипостаси» (Селиверстов 2008, 91), ибо он «понял, что «персона» может послужить обозначению личного отличия в едином бытии Троицы» (Vamford 2012, 97). Фактически Тертуллиан, опираясь всесторонне на понятие отношений, на латинский перевод Септуагинты и Нового Завета (Greenslade 1956, 23), наряду с греческим богослужебным языком, приготовил почву для богословия «трех Персон» и «одной Субстанции» в Триадологии,<sup>38</sup> равно как одной Персоны и двух природ в Христологии,<sup>39</sup> причем еще задолго до официального принятия подобной терминологии церковью.<sup>40</sup> Он, конечно, далеко не решил еще троичную проблему, но способствовал ее прояснению, введя «отношение» между Персонами Троицы. Лица Троицы пред-

---

<sup>34</sup> Поэтому мы не согласимся с мнением некоторых исследователей, утверждающих, что у Тертуллиана термин «персона» в Триадологии носит в основном икономическую нагрузку. Ибо принятию подобного тезиса соответствуют до-никийские высказывания, что Сын есть «имя», «лицо» (просопон), «персона» Отца. См. например, Maspero 2007, 118, 119; Milano 1987, 21–22.

<sup>35</sup> Тертуллиан признает во Христе один действующий субъект, что позволяет ему говорить о «распятом Боге» («Deum crucifium», *Adversus Marcionem* 2. 27. 7) и сказать, что «Сын Божий умер» («Christum, Filium Dei, mortuum», *Adversus Praxean* 29. 1). См. O'Collins *The Holy Trinity* 1999, 5.

<sup>36</sup> «in una persona Deum et hominem Iesum», *Adversus Praxean* 27. 11. См. Dunn 2004, 36–37; Evans 1948, 49, 174; Moingt 1966, 269.

<sup>37</sup> «Quaecumque ergo substantia sermonis fuit, illam dico personam et illi nomen Filii iudicio et, dum Filium agnosco, secundum a Patre defendo», *Adversus Praxean* 7. 9.

<sup>38</sup> «tres personae», «una sustantia», см. Morgan 1928, 55.

<sup>39</sup> «duae substantiae in Christo Jesu», *ibid.* 55, 274.

<sup>40</sup> Перевод этой формулы и взаимное понимание между Востоком и Западом по этому вопросу, как известно, стали впоследствии далеко не простым процессом. См., например: Gunton 1997, 129.

ставляют для него не атрибуты Сущности, не просто ее имена или свойства, но нечто большее, ибо, согласно исследователям Тертуллиана, для него «Сущность не объясняет троичность» вне самой троичности, т. е. троичность не является следствием единства, но равноправна и нераздельна с единством, и они «взаимозависимы» (Osborn 1997, 121–122, 124).

«Персона» у блаж. Августина

Влияние блаж. Августина в целом на западную богословскую мысль и, в частности, на тринитарное богословие было, несомненно, огромным, причем исследователи отмечают «завершенность» Триадологии Августина (Warfield 1905–1906, 166). Термин «persona» блаж. Августином применяется многократно в различных сочинениях и в различных его возможных смыслах, в частности, для обозначения человеческого индивида и его свойств. Например: «persona conlocutoris mei»<sup>41</sup> – персона со мной говорящая (о человеке), «de persona episcopali»<sup>42</sup> – персона епископа или персона с определенными личными свойствами: «imprudenti persona».<sup>43</sup>

Но обратимся сразу к собственно богословскому употреблению «persona» блаж. Августином. Он часто говорит о «персоне» во Христе, в частности, комментируя слова апостола «ex persona Christi»,<sup>44</sup> а также вообще о персональности Бога. Так, блаж. Августин неоднократно говорит о том, что ангелы и пророки в Писании говорят от персоны (лица) Бога и Господа.<sup>45</sup> Выражение «ex persona» приобретает у него еще более расширенную смысловую нагрузку, поскольку Иппонский епископ открывает тему «вместимости» персоной других персон. Так, он, например, утверждает, что Христос может говорить от лица церкви, которая, будучи собранием верных, преображающихся в Нем, есть тело Его: «haec Christus ex persona sui corporis dicit, quod est ecclesia».<sup>46</sup> В христианах может и должна, в большей или меньшей степени, проявляться персона Христа.<sup>47</sup> Можно сказать, что тут блаж. Августин предвосхищает будущее свя-

<sup>41</sup> Augustinus Hipponensis, *Confessionum libri tredecim* 9, 6; Schaff, ed., Haddon, trans. (1876) vol. XIV, 218.

<sup>42</sup> Augustinus Hipponensis, *Epistulae* 91, 7.

<sup>43</sup> Augustinus Hipponensis, *De scriptura sacra speculum* 23.

<sup>44</sup> *Epistulae* 138, 1; также: «dicitur enim ex persona Christi», *Epistulae* 140, 5.

<sup>45</sup> «ex persona dei angelus loquebatur», Augustinus Hipponensis, *Quaestionum in heptateuchum libri septem*. 1, *Quaest. Genesis* 59; «in sanctis scripturis legitur ex persona dei», *De doctrina christiana* 3, 11; «ex persona domini dictum», *De consensu euangelistarum* 2, 80, 157; 3, 2, 7.

<sup>46</sup> Augustinus Hipponensis, *Epistulae* 140, 6; также: «in persona sui corporis, id est ecclesiae», *De consensu euangelistarum* 3, 4, 14.

<sup>47</sup> «in quibus maxime christi persona eminet», Augustinus Hipponensis. *Quaestiones euangeliorum* 2, quaestio 2.

тоотеческое представление о много-ипостасности во Христе, которое реализуется посредством объятия Им членов церкви.<sup>48</sup>

В своей Христологии блаж. Августин ясно излагает учение о двух природах в одной Персоне Христа: как душа и тело составляют одну человеческую персону, так во Христе – Слово и человек – одна Персона,<sup>49</sup> Божество и человечество суть Персона единого Христа Иисуса.<sup>50</sup> Блаж. Августин говорит также о «воплощенной»<sup>51</sup> и о «смешанной»<sup>52</sup> (в смысле соединения природ) персоне Христа. Именно персональность оказывается принципом, объединяющим качественно различные тварную и нетварную природы, Сына Божия и сына человеческого.<sup>53</sup> Именно поэтому в Троице не появляется некое четвертое начало, но она остается Троицей и в свете догмата Воплощения.<sup>54</sup>

Хотя основным источником учения блаж. Августина о Троице является *De Trinitate*, мы можем почерпнуть и из других его сочинений ряд наблюдений о его тринитарной терминологии и взглядах. Так, уже из писем блаж. Августина мы узнаем, что он называет Троицу «нераздельной» и подчеркивает нераздельность деятельности трех Персон.<sup>55</sup> Сущность называется «общей» для Персон, Божественная природа действительно одновременно присутствует равным образом в трех Персонах.<sup>56</sup>

При этом Августин четко различает Персоны Троицы. Так, например, он говорит о том, что в псалмах Св. Дух от Персоны Отца обращается к Сыну,<sup>57</sup> и

<sup>48</sup> «μυριοπλότατον ὑπάρχειν», Gregorius Palamas, *Theophanes* PG 150. 941 A, 1196 A.

<sup>49</sup> «anima et corpus una persona est, ita in christo uerbum et homo una persona est», Augustinus, *Epistulae* 169, 2; Schaff, ed., Haddon, trans. (1872) vol. XIII, 339.

<sup>50</sup> «una enim persona est deus et homo et utrumque est unus christus iesus», Augustinus Hipponensis, *Epistulae* 187, par. 3.

<sup>51</sup> «in persona corporis Christi», *Epistulae* 78, 6; Schaff, ed., Haddon, trans. (1872) vol. VI, 311; также: «persona corporis christus», Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 140, 7.

<sup>52</sup> «persona autem christi mixtura est dei et hominis», Augustinus, *Epistulae* 137, 3.

<sup>53</sup> «una enim persona est deus et homo et utrumque est unus christus iesus ubique per id, quod deus est, in caelo autem per id, quod homo», *Epistulae* 187, 3; «facta est una persona, eadem que filius dei, quae et filius hominis», Augustinus, *In Iohannis euangelium* 19, 15.

<sup>54</sup> «in christo duae sunt quidem substantiae, deus et homo: sed una persona, ut trinitas maneat, non accedente homine quaternitas fiat», Augustinus, *Sermones* 130; «non duo christi sunt, nec duo filii dei sed una persona, unus christus dei filius, idem que unus christus, non alius, hominis filius; sed dei», *Sermones* 294.

<sup>55</sup> «inseparabilitas trinitatis», «trinitate aliqua persona praeter alias aliquid faciat... nihil tria illa praeter inuicem faciunt», Augustinus Hipponensis, *Epistulae* 11, 3; Schaff, ed., Haddon, trans. (1872) vol. VI, 26.

<sup>56</sup> «substantia ... communis», «diuinitas uero una trium personarum ubique sit praesens», Augustinus Hipponensis, *Epistulae* 120, 3.

<sup>57</sup> «in psalmis spiritus sanctus, ex persona patris ad filium dicens», Augustinus Hipponensis, *De doctrina Christiana* 4, 21; также: «ex dei patris persona ad christum dicitur», *Quaestiones in heptateuchum libri septem* 5, *Quaestiones Deuteronomii* 23; «non solum patris, sed etiam filii possit adparere persona», *De Genesi ad litteram libri duodecim* 2, 7.

последовав примеру Тертуллиана, численно различает Персоны в Боге.<sup>58</sup> И Отец есть Персона, и Сын, и Святой Дух, итого три Персоны.<sup>59</sup> При этом блаж. Августин подчеркивает, что мы можем называть каждую из Персон Троицы Богом в единственном числе и всю Троицу Богом в единственном числе по причине Их невыразимого единства и общности Сущности. Но мы не можем назвать Троицу Персоной в единственном числе, поскольку именно это понятие позволяет провести различие между Лицами. Ибо Сын не есть Отец, и Дух не есть Отец или Сын. Св. Писание, хотя не пользуется термином «персона», но позволяет применить терминологическую множественность к Богу для описания троичности. По Божеству три Персоны едины, а по отношениям между Ними познается Их различие. Так оправдывается еще тертуллиановская формула: три Персоны, одна Сущность.<sup>60</sup> Единство Сущности означает полное равенство Персон по свойствам Божества,<sup>61</sup> так что две или три Персоны не больше чем одна из Них.<sup>62</sup>

Подчеркивая относительный характер понятия Персоны в Боге, блаж. Августин при этом не впадает в ту крайность, которая возникла позже в западном богословии, и не отождествляет Персону с отношением! Он говорит, что Персона Отца называется так, прежде всего, по отношению к Нему Самому, а не по отношению к двум другим Персонам, хотя именно по Их отношениям мы познаем Их различие. Каждая Персона при этом не отлична, а тождественна Своей и общей для Персон Сущности.<sup>63</sup>

В *De Trinitate* блаж. Августин вплотную подходит к понятию «модуса деятельности» персоны, хотя не использует прямо это выражение. Так, при нераздельности деяний Троицы, в Преображении на горе слышен глас *только* Отца, а воплощается *только* Персона Сына.<sup>64</sup> Таким образом, различается единое действие Персон и различный образ Их участия в едином действии. Классическим «тринитариям», таким как Григорий Нисский и блаж. Августин, характерно признание, что Персоны Троицы обладают одной волей, но не в смысле единого акта воли, а в смысле единого содержания и цели Их воления (Hasker 2010, 428).

<sup>58</sup> «ut tertia in trinitate persona sanctus spiritus diceretur», Augustinus Hipponensis. *Sermones* 8, 17.

<sup>59</sup> «pater persona et filius persona et spiritus sanctus persona, ideo tres personae», Augustinus Hipponensis. *De Trinitate* 7, 4.

<sup>60</sup> «dicimus tres personas, unam essentiam uel substantiam», Augustinus Hipponensis. *De Trinitate* 7, 4.

<sup>61</sup> «nec pater et filius simul maius aliquid sint quam spiritus sanctus, aut singula quaeque persona quaelibet trium minus aliquid sit quam ipsa trinitas», *De Trinitate* 8, prooem.

<sup>62</sup> «dicimus enim non esse in hac trinitate maius aliquid duas aut tres personas quam unam earum», *De Trinitate* 8, 1.

<sup>63</sup> «persona patris non aliud quam ipse pater est», «ut substantia patris ipse pater est», *De Trinitate* 7, 6.

<sup>64</sup> «trinitas quippe inseparabiliter operator», «solius personam patris», «solius filii persona», *De Trinitate* 2, 10.

В рамках тринитарных размышлений *De Trinitate* предлагает так называемую психологическую аналогию, согласно которой Персоны Троицы сравниваются со способностями человеческого сознания: разумом, памятью и любовью, которую блаж. Августин отождествляет с волей (к благу).<sup>65</sup> Обратим внимание на то, что почву для троичной аналогии «в себе» дает Августину уже Тертуллиан,<sup>66</sup> который в сочинении *Adversus Praxean* (5–6) подробно размышляет о человеческом сознании и сопутствующих ему разуме (reason) и рассуждении (discourse), являющихся образами пребывающих в Боге еще до сотворения мира Логоса и Духа.<sup>67</sup> Если обратиться к античной латинской философии, то, например, у Цицерона в *De Oratore* можно найти рассуждения об ораторе, изображающем собой три воображаемые персоны в одной речи, поскольку рассказ выигрывает в живости, будучи распределен между персонами.<sup>68</sup> Однако автор трактата имеет в виду условное единство лиц в речи оратора, вовсе не подразумевая того единства Персон, о котором идет речь в Триадологии Тертуллиана и Августина. Христианская мысль, несомненно, совершает «переворот» в человеческом мышлении, обращаясь к непостижимому абсолютному единству Персон Троицы в Их абсолютном различии.

В книгах 12–15 *De Trinitate* «познавательная способность» представлена не только как одна из возможных тринитарных аналогий, но и указание на человеческую потребность «ощутить свою идентичность как персоны, призванной к общению с Богом» (Ormerod 2005, 150). Мы можем сказать, что начало развития темы личной человеческой целостности<sup>69</sup> и сообразности Богу принадлежит в латинском богословии именно блаж. Августину (Crouse 1981, 182). Мысли блаж. Августина о природе человеческого сознания и тринитарная аналогия дают почву для утверждения о несводимости сознания к одной лишь рациональной части человеческой природы. «В природе человеческого духа должна быть такая сторона, по которой он в самом существе сходен с Духом абсолютным. Должно быть, сходство именно в самом существе, а не отдаленная только аналогия».<sup>70</sup> И вопреки высказываемым часто сомнениям по поводу

<sup>65</sup> «memoria, intelligentia, uoluntate», *De Trinitate* 14, 6.

<sup>66</sup> Позволим себе не согласиться с утверждением, что именно блаж. Августин первым «отчетливо выразил» тринитарную психологическую аналогию (см. Ormerod 2005, 17), поскольку уже Тертуллиан ясно проводит это сравнение; см. также об этом: Четвериков 1904, 315.

<sup>67</sup> «Deum ante universitatis constitutionem solum non fuisse, habentem in semetipso proinde rationem et in ratione sermonem», Tertullian. *Adversus Praxean* 5. 7, 5–6; Evans 1948, 136, 134–136.

<sup>68</sup> «tres personas unus susteneo», Cicero, *De Oratore* 2. 24. 102; «distincta personis et interpuncta sermonibus», *De Oratore* 2. 80. 328.

<sup>69</sup> В частности, согласно блаж. Августину «в Раю человеческая персона представляла собой онтологическую целостность тела и духа», Bamford 2012, 24.

<sup>70</sup> Бриллиантов 2002, 162–163. Augustinus Hipponensis? *De Trinitate* XI, 5, 8. Душа есть «impar imago Dei» (неравный образ Бога), а не «similitudo» (подобие).

возможности присутствия в Боге трех «сознаний», психологическая аналогия может иметь больше последствий, чем это может показаться современным исследователям. На каком основании, действительно, мы можем уверенно «отказать» Богу в троичности со-знания? Ведь возможно предположить, что со-знания Отца, Сына и Духа, хотя и различны, но существуют лишь во взаимном перихоресисе (Heron 1989, 20–21).

Должно отметить, что в современной богословской полемике принято различать две тринитарные модели латинскую (LT – Latin Trinitarism) и социальную (ST – Social Trinitarism). Причем, если модель ST возводится к отцам Каппадокийцам, развивавшим тринитарную мысль от трех Лиц к единой Сущности, то модель LT принято связывать, прежде всего, с именем блаж. Августина, двигавшимся в обратном направлении – от единства к троичности.<sup>71</sup> Однако подобное деление выглядит слишком схематичным и несколько натянутым (Barnes 1995, 237). В современном западном «пост-модернистском» богословии стало даже популярно критиковать блаж. Августина за выбранный им подход. Некоторые даже полагают, что это именно он неверным выбором направления мысли обусловил развитие индивидуализма в Западном мире (Heron, ed. 1989, 19). Однако ряд современных исследователей настаивают на ошибочности подобной интерпретации богословия блаж. Августина, подчеркивая, что он ясно выступает против любых представлений о Троице, которые бы приводили к приоритету Сущности над Персонами в Троице (Ayres 2000, 41; Daley 2006, 43). Блаж. Августин настаивает, что наше сознание не должно отделять Сущность от Персон, воспринимая Ее как нечто «за» Персонами стоящее или же Их содержащее (Ayres 2004 (1), 375, 381).

Положительной заслугой блаж. Августина можно признать то, что анализируя сознание человека, он утверждал «познавательную значимость человеческого разума», которую современное пост-кантианское мышление ставит под «значительное сомнение» (Ormerod 2005, 143). Используя психологическую аналогию и ясно осознавая ее ограниченность блаж. Августин, смог, с одной стороны, приоткрыть человеческому уму тайну единства триединого «умного» бытия, троичного со-знания трех Персон Троицы, а с другой, прикоснуться к тайне образа Бога-Троицы в человеке (Clark 2001, 91), приоткрыть «тайну человеческой личности» (Henry 1960, 22), которая на наш взгляд, не исчерпывается ни социальной, ни психологической моделью, представляя собой, образно говоря, целую «вселенную личного со-знания».<sup>72</sup> Можно даже сказать, что блаж. Августин впервые заложил основания для определения человеческой личности: «он указал на основные элементы ее: самосознание, как объединяющее начало, и свободную волю, как начало жизни личности по априорным разуму идеям» (Четвериков 1904, 319).

<sup>71</sup> Вспомним здесь проф. В. Н. Лосского, утверждавшего равноправие обоих подходов при условии взвешенности и сбалансированности мысли.

<sup>72</sup> Nedoncelle 1960, 152; также об этом: Писарев 1894, 357.

Было бы очень односторонне полагать, что все главные проблемы западной богословской мысли (унитаризм, *filioque*, индивидуализм) возводятся к психологической тринитарной модели блаж. Августина. Так, например, в том же трактате *De Trinitate* он прибегает и к иным аналогиям, утверждая, в частности, что муж и жена вместе составляют образ Божий, будучи едино-природными<sup>73</sup> и пользуется моделью трех людей – мужа, жены и сына – как еще одной троичной аналогией, признавая, впрочем, всю ее условность. В другом месте блаж. Августин ясно говорит об ограниченности психологической аналогии, указывая на тот факт, что человек, имея в себе разум, память и любовь, не отождествляется при этом с ними, но в «высшей природе, которая есть Бог» каждая из Персон тождественна Самому Божеству. При этом одна человеческая персона, хотя и рассматривается как образ Троицы Персон, но при этом не обладает той степенью внутреннего единства, какой обладают единотелесные Персоны Троицы и поэтому аналогия признается неполноценной.<sup>74</sup>

Наконец подчеркнем, что хотя прот. Г. Флоровский и многие другие исследователи настаивали на связи блаж. Августина с неоплатонизмом,<sup>75</sup> его богословие качественно отлично от неоплатонизма, по крайней мере, в двух аспектах, важных в рамках нашей темы. Во-первых, блаж. Августину совершенно не свойственно неоплатоническое «бегство» от материи. Он видит задачу человека «не в том, чтобы... стать выше этой реальности, а в том, чтобы внести в нее черты идеальности», т. е. преобразить. «С этой точки зрения, прежде всего, получает значение ценности внутреннее развитие, усилие, как необходимое условие для уподобления Абсолютной Личности... С этой же точки зрения получает значение и историческое развитие всего человечества» (Четвериков 1905, 11). «Человек входит вслед за Христом в историю и оказывается в ответе за смысл происходящего с ним».<sup>76</sup> Во-вторых, употребление блаж. Августином понятия «*persona*» к Богу-Троице совершенно неприемлемо для неоплатонических воззрений на Абсолют. Ибо назвать Бога «персоной» значит для неоплатонического мышления поместить Абсолют «внутри космоса», сделать его, пусть важной, но лишь «частью целого» (Armstrong 1977, 67). Для неоплатонизма, как и для всего до- и вне-христианского сознания, «персональность» нерасторжимо связана с «ограниченностью», и понятия «ипостась» или «пер-

<sup>73</sup> «*mulierem cum uiro suo esse imaginem dei u tuna imago sit tota illa substantia*», Augustinus Hippoensis, *De Trinitate* 12, cap. 7.

<sup>74</sup> *De Trinitate* 15, 22, 23, 25.

<sup>75</sup> Флоровский 1998 (1), 301; см. также критику усвоения блаж. Августину неоплатонизма и анализа источников его богословия, например, у Старнса, Starnes 1977, 105–106.

<sup>76</sup> Селиверстов 2008, 41. Отметим здесь неоднозначное, на наш взгляд, мнение прот. Г. Флоровского, что склонность к предопределению у блаж. Августина ведет к тому, что «для творческого созидания собственной судьбы места вовсе не остается», Флоровский 1998 (2), 104. При этом, сам же о. Флоровский в другом месте подмечает, что «как удачно выразился блаж. Августин, для твари бытие и жизнь не совпадают..., почему возможно существование в смерти», Флоровский 1998 (3), 115.

сона» неприменимы к Единому.<sup>77</sup> Блаж. Августин, в частности, подчеркивает в *De Trinitate* 7. 6, что мы не можем называть Отца Персоной Сына или Духа или наоборот. Это дает нам еще раз основание утверждать, что он далек в своей Триадологии от плотиновской иерархии «ипостасей», где каждая низшая ступень бытия есть как раз «ипостась» вышестоящей!

*«Персона» в современных западных христианских богословских исследованиях*

Опуская огромный пласт разнообразного богословского и философского употребления термина «персона» в раннем и позднем средневековье (см. Bengtsson, 2006), обратимся сразу к современности. В современной богословской англоязычной литературе, вслед за богословским языком XIX века, термин «персона» активно употребляется как синоним «ипостаси» в Триадологии.<sup>78</sup> Уже Ветхий Завет, согласно исследователям XX века, говорит о Боге не иначе, как о персональном Существо (Knight 1959, 57–58, 96), хотя и не применяет непосредственно к Богу сам термин «персона». Предостерегая против усвоения Богу современных концепций индивидуума и призывая различать понятия «персоны» и «индивидуума», западные исследователи подчеркивают, что библейское представление о Боге как о персоне-личности соответствует «единству в различии», по образу которого создан Адам. Даже библейский антропоморфизм, склоняющий многих к примитивизации представлений ветхозаветного человека о Творце, может быть растолкован с точки зрения здравого персонализма. Усваивая Богу части человеческого тела, Библия «наглядным языком говорит о Нем как о Персоне», подобно человеческой выражающей Себя посредством Своих условных органов (Knight 1959, 58).

Современные западные богословские исследования в большей своей части свободно используют эквивалент латинского термина «persona»: «person» (англ.), «personne» (фр.), «persona» (итал.), «Person» (нем.) и слова от них производные: «personal», «personhood», «persönlichkeit» и т. д. для обозначения богословского понятия личности, как в Боге,<sup>79</sup> так и в человеке. Причем, это каса-

<sup>77</sup> По крайней мере, до Прокла. См., например, Флоровский 1931, 8.

<sup>78</sup> См., например: Stewart 2003; Terence 1989, 212–214.

<sup>79</sup> За исключением некоторых исследователей. Наиболее известны имена Ранера и Барта. Так Барт в *Церковной догматике* говорит, в частности, что предпочитает использовать в отношении к Троице понятие «модус существования» вместо термина «персона» (Barth 1975, vol. I, 1, 359). Однако он, тем не менее, использует термин «person» своем многотомном издании почти 1900 раз (!), относя его не только к человеку, но и ко Христу и к Богу вообще (например, «second person of the Trinity», Barth 1975, vol. IV, 1, 52). Одновременно, предлагаемая самим же автором замена — «модус существования» применяется им гораздо реже (почти в 10 раз). Подобным же образом и К. Ранер, хотя ставит под вопрос адекватность богословского и пастырского применения термина «person», тем не менее, в своих *Theological Investigations* неоднократно обращается к самому термину и его производным: «personal decisions», «self-presence of person» «freedom of person», «personal self-fulfilment» и т. д. (см. Rahner 1963, 197, 230,



ется как православных, так и римо-католических, англиканских и протестантских исследований практически в равной степени.<sup>80</sup> Продолжая традиции XIX века, когда издавались, например, такие многотомники, как *Начертания догматического богословия* (Hunter 1898, 1899, 1900), *Догматическое богословие*<sup>81</sup> и *История развития учения о личности Христа* (Dorner, Lindsay, Worthington 1862–1865), где термин «person» употребляется на регулярной основе в равной степени в Триадологии, Христологии и антропологии,<sup>82</sup> в XX веке издаются, например, *Христос в христианской традиции* (Grillmeier 1975) и неоднократно переизданный в США двухтомник *Христианской догматики*, который прибегает к понятию «person» более 1000 раз (Braaten, Jensen 1984). Электронная римо-католическая энциклопедия признает эквивалентными термины «ипостась», «просопон» и «персона» в Триадологии.<sup>83</sup> а в *Католическом словаре* просто отсылает для разъяснения богословского смысла слова «person» к слову «Trinity» (Attwater 1957, 644, 805–813). Один из выдающихся протестантских богословов XX–XXI века Т. Торранс считал возможным синонимичное употребление понятий «ипостась» и «персона» в троичном богословии (Attwater 1957, 644, 805–813). Подходя к этой проблеме с полной философско-научной серьезностью, современный профессор-emeritus Оксфордского университета Свинберн находит возможным в своей емкой статье о Троице на 19 страницах употребить термин «person» почти 50 раз, а гораздо более опасный и дерзновенный с точки зрения лингвистики и богословия термин «divine individual» более 200 раз!<sup>84</sup> Отметим здесь, что термин «индивидуум» может быть адекват-

---

246, 272); О предлагаемой Бартом замене понятия «person» на «seinsweisen» (образ существования), см. McCall 2009, 337; Мольтманн отмечает, что «и Барт, и Ранер неверно поняли понятие *персона*, интерпретировав его индивидуалистически Moltmann 1991, 13–14; «неужели один «модус существования Бога обращался к другому модусу, страдая на Голгофе?», Moltmann 1991, 85. Фактически Барт «размывает различие между понятиями божественных *персоны* и *природы*», Ormerod 2005, 126.

<sup>80</sup> Мы здесь не затрагиваем серьезно взглядов тех исследователей, которых скорее стоит отнести к современному неоплатонизму, чем христианству, и для которых «персональность», как и для Плотина, недопустима в Боге и должна быть постепенно преодолена человеком (см., например, Armstrong 1977, 67–68).

<sup>81</sup> Shedd 1888, 1889, 1894, число употреблений термина «персона» по томам соответственно: 705, 992, 401.

<sup>82</sup> При этом «совершенство персональности» виделось «только в Боге», Illingworth 1894, 33.

<sup>83</sup> «the words hypostasis, prosopon and persona were equally applicable to the three Divine realities», источник: <http://www.catholic.org/encyclopedia/view.php?id=9193>

<sup>84</sup> Swinburne 1994, 19–37. Здесь уместно вспомнить, что еще блаж. Августин отмечал, что «имя лица может обозначать не вид, а нечто единичное и индивидуальное (singulare atque individuum)», Смирнов 2009, 546–547. См. также более обширную по содержанию работу этого же автора «The Christian God» (Swinburne 1994), где он, в частности, не бесспорно рассуждает о «человеческой персоне» во Христе и о термине «воипостасный» (212–215).

но употреблен в свете передаваемого им смысла неделимости «персоны», которая, в отличие от сущности, не может разделяться (Olssen 1884, 17).

При этом современные богословы вполне отдают себе отчет в проблематичности применения термина «персона» к Богу. С одной стороны, несомненные сложности возникают в свете той современной многозначности, которую, подобно русскому термину «личность», несет в себе современное английское слово «person».<sup>85</sup> С другой стороны, сам термин, будучи концепцией, призванной указывать на различие и уникальность Персон в Боге, тем не менее, неизбежно, в силу человеческой логики, усваивает им некую концептуальную схожесть (Moltmann 1991, 88–89). Однако подобные опасения могут быть отнесены, может быть, не всегда с одинаковой интенсивностью, фактически к любым богословским понятиям. Поэтому, признавая опасность недооценить те нераскрытые «глубины», которые таит в себе идея «личности» («personhood», McGrath 1993, 200), современное западное христианское богословие в подавляющем большинстве своих представителей, не только не отказывается от употребления термина «персона», но и активно пытается исследовать богословские, философские и практические смысл и значение этого, столь противоречивого для нашего ума, понятия.

Да, в современном пост-декартовом мире, где понятие «персоны» несет в себе слишком «много индивидуальности и независимости» для традиционной Триадологии (Peters 1993, 35), присутствует опасность впасть в ошибку восприятия трех персон в Боге как трех автономных субъектов.<sup>86</sup> Да, ряд богословов сомневается в успешности совершенных доньше попыток применения термина в богословии (Welker 1996, 77), хотя при этом, порой весьма активно, опирается на комплементарные понятию персоны концепции «отношения», «общения», «свободы», «творчества», «само-идентичности» и т. д., и признаёт возрастающее практическое значение тринитарного богословия (Welker 1996, 76), неразрывно связанного с персональным богословием. Не случайно, что, пожалуй, наибольшую известность получили в XX–XXI веках работы тех богословов, которые систематически уделяли пристальное внимание, хотя и в разных аспектах, проблеме соотношения «индивидуума» и «общности», как в Боге, так и в человеческом обществе.<sup>87</sup> Можно с уверенностью говорить о том, что большинству богословов «представляется лучшим сохранить термин *персона* в использовании», поскольку «у нас нет достойной ему замены»,<sup>88</sup> и «персональный язык» представляется лучшим и высшим в размышлениях о Боге и

<sup>85</sup> Olssen 1884, 7; Teichman 1985, 176–178, 184; Lawrence 1980, 531, 533; Balthasar 1976, 18.

<sup>86</sup> «Идея трех Персон в Боге должна быть рассматриваема как опасная» – в смысле тритеизма, Brunner 1949, 227.

<sup>87</sup> Станилоэ Д., Мейендорф И., Флоровский Г., Зизиулас И., Мольтманн Ю., Ранер К., Барт К., Торранс Т. и др. См. Wainwright 1996, 94.

<sup>88</sup> O'Collins (1999) 23. Отметим здесь, что в этой современной, относительно небольшой статье термин «person» употребляется более 100 раз.

общении с Богом, явленным во Христе (O'Collins 1999 (1), 175). И даже сама спорная употребительность слова «персона» – «личность» в повседневности может быть рассмотрена с положительной стороны, в смысле сближения теоретического богословия с обычной человеческой жизнью (Lawrence 1980, 548).

При этом важно отметить, что наряду с проблемой Божественной персональности, в не меньшей степени, а скорее даже в большей, современных западных богословов интересует развитие «концепции человеческой персоны», раскрытие «полноты нашего человечества и личности» (Sopko 2004, 32), как «образа Божия» (Vamford 2012, 62, 71), «образа Троицы» (Maspero 2007, 124–125) и «образа Христа» (McDougall 2005, 132, 160–162), концепции, которая является «эсхатологическим понятием», призванным к «реализации в настоящем» посредством человеческого общения и посредством Духа Святого, действующего в Церкви Христовой.<sup>89</sup> Перед современным богословием еще стоит далеко не решенная задача оценить глубину, сложность и достоинство сотворенной человеческой персональности.<sup>90</sup> Но здесь мы оказываемся перед противостоянием тех, кто считает понятие «персоны» в человеке синонимично-тождественным его «индивидуальной природе с ее свойствами» (Sopko 2004, 25), теми, кто полагает, что стирание различия между «персоной» и «индивидуумом» в человеке является богословской ошибкой,<sup>91</sup> но и теми, кто буквально отождествляет понятия «персоны» и «отношения», вынося «персону» на отличный от природы онтологический уровень.<sup>92</sup>

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Бриллиантов, А. И. (2002) «Блаженный Августин и его значение на Западе», *Августин: pro et contra*. Санкт-Петербург: 154–192.  
 Лосев, А. Ф. (2002) «Августин», *Августин: pro et contra*. Санкт-Петербург: 822–849.  
 Писарев, Л. (1894) *Учение блж. Августина, епископа Иппонского, о человеке в его отношении к Богу*. Казань.

<sup>89</sup> Gunton, ed. 1997, 112; Heron, ed. 1989, 22.

<sup>90</sup> Marsh 2002, 253. См. также, сборник статей: Inwagen, Zimmerman, eds. *Persons: Human and Divine* 2007.

<sup>91</sup> Balthasar 1976, 22; «Христос не является человеческой персоной, ибо персональность не есть следствие принципов природы», Koterski 2004, 223; «согласно мнению ряда современных ученых, «персона» есть ни что иное, как «индивидуум»... но, на наш взгляд, греческие отцы отвергают подобное представление», Marcello la Matina 2010, 83.

<sup>92</sup> Согласно мнению кардинала Иосифа Рацингера, как в Боге «персона есть чистая относительность», так и «человеческая персона есть событие относительности», причем «не на уровне природы», Ratzinger 1990, 444–445, 452; «В социальной философии Дж. МакМеррей персоны конституируются их взаимным отношением», *Clapsis*, источник: <http://www.goarch.org/ourfaith/becoming-human-through-relationships>.

- Селиверстов, В. Л. (2008) *Этюды по онтологии Аврелия Августина*. Санкт-Петербург.
- Смирнов, Д. В. (2009) «Индивид», *Православная энциклопедия*. Т. 22. Москва: 526–547
- Флоровский, Г., прот. (1931) *Восточные Отцы IV века*. Париж.
- Флоровский 1998 – Флоровский, Г., прот. (1998) «Блаженство страждущей любви (к 100-летию со дня рождения Ф. М. Достоевского)», *Из прошлого русской мысли*. Москва: 68–73.
- Флоровский 1998 (1) – Флоровский Г., прот. (1998) «Противоречия оригенизма», *Догмат и история*. Москва: 293–302.
- Флоровский 1998 (2) – Флоровский, Г., прот. (1998) «Смысл истории и смысл жизни», *Из прошлого русской мысли*. Москва: 104–123.
- Флоровский 1998 (3) – Флоровский Г., прот. (1998) «Тварь и тварность», *Догмат и история*. Москва: 108–150.
- Фокин, А. Р. (2005) *Латинская патрология*. Т. 1. Москва.
- Четвериков, И. П. (1904) *О Боге как Личном существе*. Киев.
- Четвериков, И. П. (1905) «Учение о личном Боге с точки зрения этической ценности», *Труды Киевской духовной Академии*. № 5. Киев: 1–12.
- Штайн, О. А. (2012) *Маска как форма идентичности*. Санкт-Петербург.
- Armstrong, A. H. (1977) “Form, Individual and Person in Plotinus”, *Dionisius* 1, 49–68.
- Attwater, D., ed. (1957) *A Catholic Dictionary*. Routledge & Kegan Paul.
- Ayres, L. (2004) *Nicaea and its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*. Oxford University Press.
- Ayres, L. (2000) “Remember That You Are Catholic (serm. 52. 2): Augustine on the Unity of the Triune God”, *Journal of Early Christian Studies* 8.1, 39–82.
- Ayres 2004 (1) – Ayres, L. (2004) “The Grammar of Augustine's Trinitarian Theology”, *Nicaea and its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*. Oxford University Press: 364–383.
- Bailey David Roy Shackleton, trans. (2006) *Quintilian “Declamationes”*, Quintilian. The Lesser Declamations. Vol. II. Harvard University Press.
- Bailey David Roy Shackleton, trans. (2001) *Quintilian “Institutio Oratoria”*, The Orator's Education. Vol. I. III, IV, V. Harvard University Press.
- Balthasar, H. (1976) *On the Concept of Person*. Platonica Minora. Munich: Fink.
- Bamford, N. (2012) *Deified Person. A Study of Deification in Relation to Person and Christian Becoming*. University Press of America.
- Barnes, M. (1995) «Augustine in Contemporary Trinitarian Theology», *Theological Studies* 56, 237–250.
- Barth, K. (1975) *Church Dogmatics*. T&T Clark. Vol. I, IV.
- Bengtsson, J. (2006) *The Worldview of Personalism: Origins and Early Development*. Oxford University Press.
- Bennet, B. (2010) «The Person Speaking: Prosopopoeia as an Exegetical Device in Didymus the Blind's Interpretation of Romans», *Studia patristica*. V. XLVII. Leuven – Paris – Walpole, MA: Peeters: 173–177.
- Brunner, E. (1949) *The Christian Doctrine of God*. Vol. I. London.
- Braaten, Carl E., Jensen W., eds. (1946, 1952, 1971, 1973, 1984) *Christian Dogmatics*. Philadelphia.
- Clark, Ec. (1965) *History of Roman Private Law*. New York.
- Clark, M. T. (2001) «De Trinitate», *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge University Press: 91–102.

- Crouse, R. (1981) «In Multa Defluximus: Confessions X, 29–43, and St. Augustine’s Theory of Personality», *Neoplatonism and Early Christian Thought*. Variourum: 180–185.
- Daley, B. (2006) “One Thing and Another. The Persons in God and the Person of Christ in Patristic Theology”, *Pro Ecclesia* 15, 17–46.
- Donaldson, S. A. (1909) *Church Life and Thought in North Africa*. Cambridge.
- Dorner, I., Lindsay, A., Worthington, S. (1862–1865, 1868–1869, 1880–1897) *History of the Development of the Doctrine of the Person of Christ*. Edinburgh.
- Dunn, G. D. (2004) *Tertullian. The Early Church Fathers*. London and New York.
- Evans, E. (1972) *Tertullian: Adversus Marcionem*. Oxford, Clarendon Press.
- Evans, E. (1948) *Tertullian’s Treatise against Praxeas*. London, SPCK.
- Evans, E. (1956) *Tertullian’s Treatise on the Incarnation*. London, SPCK.
- Evans, E. (1960) *Tertullian’s Treatise on the resurrection*. London, SPCK.
- Fortman, E. J. (1972) *The Triune God. A Historical Study of The Doctrine of the Trinity*. Hutchinson & Co LTD.
- Glare, P. G. W., ed. (1990) *Oxford Latin Dictionary*. Clarendon Press. Oxford.
- Glover, T. R. (1909) *The Conflict of Religions in the Early Roman Empire*. London. Methuen.
- Greenslade, S. L. (1956) *Early Latin Theology. The Library of Christian Classics*. Vol. 5. London, SCM.
- Grillmeier, A. S. (1965 (1975)) *Christ in Christian Tradition*. London & Oxford, Mowbrays.
- Gunton, C. E., ed. (1997) *The Cambridge Companion to Christian Doctrine* Cambridge University Press.
- Hakkert Verlag Adolf M., hrsg. (1965) *Cicero “De Oratore”*. Buch 2, 3. Amsterdam.
- Harnack, A. (1893) *Dogmengeschichte*. Vol. 1. Berlin.
- Hasker, W. (2010) «Objections to Social Trinitarianism», *Religious Studies*. Issue 04, December. V. 46: 421–439.
- Henry, P. (1960) *Saint Augustine on Personality*. New York.
- Heron, Alasdair I. C., ed. (1989) «The Forgotten Trinity. The Report of the BBC Study Commission on Trinitarian Doctrine Today», *The British Council of Churches* 1, 19–25.
- Hunter, S. (1898, 1899, 1900) *Outlines of Dogmatic Theology*. Vol. I, II, III. London, New York, Bombay.
- Illingworth, R. (1894) *Personality, Human and Divine. Bampton Lectures for 1894*. London.
- Knight, G. A. F. (1959) *A Christian Theology of the Old Testament*. London. SCM Press.
- Koterski, J. (2004) «Boethius and the Theological Origins of the Concept of Person», *American Catholic Philosophical Quarterly* 78.2, 203–224.
- Lawrence, B. P. (1980) “On Keeping «Persons» in the Trinity: a Linguistic Approach to Trinitarian Thought”, *Theological Studies* 41.3, 530–548.
- Lewis, C. T., Short C. (1951) *A Latin Dictionary*. Oxford.
- Lienhard, J. T. (1999) «Ousia and Hypostasis: The Cappadocian Settlement and the Theology of One Hypostasis», *The Trinity. An Interdisciplinary Symposium on the Trinity*. Oxford University Press: 99–121.
- Marcello la Matina. (2010) «Analytic Philosophy of Language and the Revelation of Person. Some Remarks on Gregory of Nyssa and Maximus the Confessor», *Studia patristica* V. XLVII. Leuven – Paris – Walpole, MA: Peeters: 77–83.
- Marsh, C. (2002) “In defense of a self: the theological search for a postmodern identity”, *Scottish Journal of Theology* 55.3, 253–282.
- Maspero, G. (2007) *Trinity and Man. Gregory of Nyssa’s Ad Ablabium*. Leiden, Boston.

- McCall, T. (2009) «Theologians, Philosophers, and the Doctrine of the Trinity», *Philosophical and Theological Essays on the Trinity*. Oxford University Press: 336–349.
- McDougall, J. A. (2005) *Pilgrimage of Love. Moltmann on the Trinity and Christian Life*. Oxford University Press.
- McGrath, A. E. (1993 (1996, 2001, 2007, 2011)) *Christian Theology*. Blackwell Publishing.
- Milano, A. (1987) *La Trinita dei teologi e dei filosofi. L'intelligenza della persona di Dio*. Napoli.
- Moingt, J. S. (1966) *Theologie Trinitaire de Tertullien*. Paris, Aubier.
- Moltmann, J. (1991) *History and the Triune God. Contributions to Trinitarian Theology*. SCM Press.
- Morgan, J. (1928) *The Importance of Tertullian in the Development of Christian Dogma*. London. Kegan Paul.
- Muller-Fahrenholz, G. (2000) *The Kingdom and the Power*. SCM Press.
- Nedoncelle, M. (1960) *Is There a Christian Philosophy?* Burnes & Oates.
- Nedoncelle, M. (1948) «Prosopon et persona dans l'antiquité classique», *Revue des sciences religieuses* 22, 277–299.
- Norris, R. A. (1966) *God and World in Early Christian Theology*. Adam & Charles Black.
- O'Collins, G. (1999) «The Holy Trinity: The State of the Questions», *The Trinity. An Interdisciplinary Symposium on the Trinity*. Oxford University Press: 1–25.
- O'Collins, 1999 (1) – O'Collins G. (1999) *The Tripersonal God*. London, New York, Continuum.
- Olssen, W. (1884) *Personality: Human and Divine*. London, Suttaby and Co. Amen Corner.
- Ormerod, N. (2005) *The Trinity. Retrieving the Western Tradition*. Marquette University Press.
- Osborn, E. (1997) *Tertullian, First Theologian of the West*. Cambridge University Press.
- Patterson, L. G. (1967) *God and History in Early Christian Thought*. London.
- Inwagen, P., Zimmerman D. ed. (2007). *Persons: Human and Divine*. Oxford.
- Peters, T. (1993) *God as Trinity. Relationality and Temporality in the Divine Life*. Westminster / John Knox Press.
- Prestige, G. L. (1952) *God in Patristic Thought*. London. SPCK.
- Rahner, K. (1963) *Theological Investigations*. Vol. 2. London.
- Ratzinger, J. (1990) «Concerning the Notion of Person in Theology», *Communio* 17, 439–454.
- Rolfe, J. C., ed. (1998) Suetonius. «Nero I», *Suetonius*. Vol. II. Harvard University Press.
- Rolfe, J. C., ed. (1998) Suetonius. «Julius», *Suetonius*. Vol. I. Harvard University Press.
- Salkowski, C., Whitfield E. (1886) *Institutes and History of Roman Private Law with Catena of Texts*. London.
- Schaff, P., ed., Haddon, A. W. trans. (1872, 1876) «*The Works of Aurelius Augustine*» Vol. V, VI, XIII, XIV. Edinburgh.
- Shedd, W. (1888, 1889, 1894) *Dogmatic Theology*. Vol. I–III. New York.
- Sider, R. D. (1982) «Approaches to Tertullian: A Study of Recent Scholarship», *A Journal of Early Christian Studies* 2.4, 228–260.
- Slusser, M. (1988) «The Exegetical Roots of Trinitarian Theology», *Theological Studies* 49, 461–476.
- Sopko, A. (2004) *For a Culture of Co-Suffering Love. The Theo-Anthropology of Archbishop Lazar Puhalo*. Archive Publications.
- Starnes, C. (1977) «St. Augustine and the Vision of the Truth», *Dionisius* 1, 85–126.
- Stewart, M. Y. ed. (2003) *The Trinity: East / West Dialogue*. Kluwer Academic Publishers.
- Stokes, M. C. (1971) *One and Many in Presocratic Philosophy*. Washington.
- Swinburne, R. (1994) *The Christian God*. Clarendon Press.

- Swinburne, R. (2009) «The Trinity», *Philosophical and Theological Essays on the Trinity*. Oxford University Press: 19–37.
- Teichman, J. (1985) «The Definition of Person», *Philosophy* 60, 175–185.
- Terence, I. (1989) *A History of Western Philosophy: Classical Thought*. Oxford University Press.
- Torrance, T. F. (1996) *The Christian Doctrine of God. One Being Three Persons*. Edinburgh, T&T Clark.
- Wainwright, G. (1996) «Back to the Future», *The Future of Theology. Essays in Honor of J. Moltmann*. USA, Wm. B. Eerdmans Publishing: 89–97.
- Warfield, B. B. (1905–1906) «Tertullian and the Beginnings of the Doctrine of the Trinity», *The Princeton Theological Review* 4 (October) 529–557, 2 (April) 145–167.
- Waszink, J. N. (1947) *Tertullian, De Anima*. Amsterdam.
- Welker M. (1996) «Christian Theology: What Direction at the End of the Second Millennium?», *The Future of Theology. Essays in Honor of J. Moltmann*. USA, Wm. B. Eerdmans Publishing: 73–88.

## ТЕРМИН ΑΞΙΑ В ГИППАРХЕ

С. С. АВАНЕСОВ

Томский государственный педагогический университет  
[iskiteam@yandex.ru](mailto:iskiteam@yandex.ru)

---

SERGEY AVANESOV

Tomsk State Pedagogical University, Russia

THE TERM ΑΞΙΑ IN THE *HIPPARCHUS*

ABSTRACT: The Socratic dialogue *Hipparchus* is the one of the earliest texts in which the philosophical concept of value is separated from the economic concept of price. This dialogue is devoted to the theme of the profit, but actually this economic issue is discussed in the context of ethics. The Greek word ἀξία is used here to denote the economic value and functional applicability of things. Axiological meaning of this term in the dialogue arises in the process of talking about relative price of gold and silver. Socrates and his friend sequentially determine the value through the concepts of profit, benefit, utility and good. The presence of *indifferent things* (ἀδιάφορον), which are discussed by Plato in the *Lysis*, *Gorgias*, *Euthydemus* and other dialogues, is not designated in this dialogue, but it is assumed in the context.

KEYWORDS: Antique axiology, value, early terminology of values, Socratic dialogues.

---

Античная философия не знала аксиологии как особой области теоретического знания. Термин «ценность» как *аксиологическая* категория, имеющая «предметное» содержание, в античной философии не употребляется; речь идёт в лучшем случае о «ценности» (достоинстве) как *качестве* вещи или человека; при этом далеко не всегда используется слово ἀξία и, с другой стороны, это слово активно применяется для выражения *экономических* понятий (цена, стоимость). Но благодаря тому, что в новоевропейской мысли описаны контексты и тематика аксиологических суждений, мы способны увидеть такие суждения и в античной философии, когда обнаруживаем в ней те же контексты и темы. Это, например, тема высшей цели или высшего образца жизни и поведения, тема предпочтения и выбора (принятия решения), тема обоснования должного (надлежащего) и т. п. Аксиология в её «эмбриональной» стадии обнаруживается нами в античности именно сквозь призму новоевропейской философии ценностей; так открываются предпосылки и истоки последней.



Одним из первых известных нам текстов, в котором философское понятие *ценности* начинает артикулироваться и контекстуально отделяться от экономического понятия *стоимости*, будучи при этом обозначено тем же самым словом ἄξια, был сократический диалог *Гиппарх*, вошедший в платоновский корпус, но ещё в античности считавшийся псевдоплатоновским (Шохин 1998, 297). В этом диалоге употребляется понятие ценности, которое, с одной стороны, «частично совпадает» с экономическим понятием стоимости, а с другой – уже «частично обособляется от него» (Шохин 2006, 105).

По свидетельству Диогена Лаэртия, автором диалога *Гиппарх*, или *О корыстолюбии* (Περὶ φιλοκερδοῦς), а также некоторых других «сократических» диалогов, является Симон Кожевник – некий житель Афин, «к которому часто заходил Сократ и который записал свои с ним беседы» (Тахо-Годи 1986, 559). Диоген так пишет о Симоне: «Когда Сократ приходил в его мастерскую и о чём-нибудь беседовал, то он (то есть Симон. – С.А.) делал записи обо всём, что мог запомнить; поэтому диалоги его называют “кожевничьими”. Диалогов этих тридцать три, и они собраны в одну книгу... Именно он, говорят, первый стал сочинять сократические диалоги» (II 122–123). Так ли это на самом деле, неизвестно. А. Ф. Лосев (1986, 37) относит *Гиппарх* к группе *сомнительных* диалогов, «но с одинаково убедительной аргументацией в защиту как подлинности, так и неподлинности».

Диалог в целом выглядит как небольшое софистическое упражнение. По словам А. Ф. Лосева (1986, 39), «невозможно установить, что именно доказывается в этом диалоге, ввиду сбивчивого нагромождения аргументов». Тема диалога – извлечение прибыли; при этом бесспорно, что здесь «экономическое рассматривается в контексте этического» (Шохин 2006, 106). В диалоге выясняется, по мнению А. А. Тахо-Годи (1986, 559), «что корыстолюбие – это умение видеть ценность вещи, её внутреннюю значимость, а следовательно, и то хорошее, что ей присуще»; из текста самого диалога такой вывод, увы, не следует. А что же следует?

Сократ начинает с вопроса о том, *что* такое корыстолюбие (τὸ φιλοκερδέες) и кто такие корыстолюбцы (οἱ φιλοκερδεῖς, любители прибыли); этот вопрос, конечно, связан с экономической деятельностью, но поставлен вполне этически: речь идёт не о корысти (прибыльности) самой по себе, а о человеческой *склонности* к корысти. В таком же ракурсе Друг строит свой ответ Сократу: «Мне кажется, это те, кто считают возможным наживаться на самых настоящих вещах [οἱ ἄν κερδαίνειν ἄξιωσιν ἀπὸ τῶν μηδενὸς ἄξιων]» (225 a). Сократ спрашивает, знают ли эти люди, что они творят, извлекая выгоду «из непригодных вещей» [οὐδενὸς ἐστὶν ἄξια]; Друг отвечает, что деятельность корыстолюбцев – это не глупость, а коварство: «хотя они знают, что то, из чего они осмеливаются извлекать выгоду, ничего не стоит [οὐδενὸς ἄξιά ἐστιν], однако же дерзают наживаться по своему бесстыдству» (225 b). Сократ уточняет, должны ли мы называть корыстолюбцем земледельца, который выращивает ничего не стоящие побеги, а затем извлекает из них прибыль [οὐδενὸς ἄξιον τὸ

φυτόν, ἀξιοῖ ἀπὸ τοῦτου ἐκτραφέντος κερδαίνειν]; корыстолюбец «из *всего* считает нужным извлекать прибыль», отвечает Друг (225 b). Затем собеседники соглашаются с тем, что корыстолюбец «разбирается в том, чего стоит [ἀξίας] вещь, из которой он считает возможным извлекать выгоду [κερδαίνειν ἀξιοῖ]» (225 c). В частности, земледелец всегда «бывает знатоком достоинства [ἐπιστήμων... τῆς ἀξίας] растений, а также того, в какую именно пору и на какой почве их стоит [ἀξία] высаживать» (225 c). Тот, кто считает наживу стоящим [ἀξιοῦν] делом, не будет стремиться нажиться на «негодных» вещах [οὐδενὸς ἀξίου] (226 a); он никогда не будет считать нужным наживаться на том, что «ничего не стоит» [μηδενὸς ἀξία, μηδενὸς ἀξίω, οὐδενὸς ἀξία] (226 a–d). «Да я, мой Сократ, – заявляет Друг, – хочу назвать корыстолюбцами тех, кто из-за ненасытной алчности постоянно жаждет извлечь непомерную выгоду и нажиться на совершенно ничтожных, мало чего стоящих [ὀλίγου ἀξία] или совсем ни к чему не пригодных вещах» (226 d). Лишь в том случае, если они не знают, что эти вещи ничтожны [οὐδενὸς ἀξία], возражает Сократ (226 e). И так далее в том же духе.

Здесь ἀξία пока что фигурирует как обозначение и экономической стоимости, и функциональной пригодности вещи (то есть её способности быть полезной, удовлетворять потребность). Рефлексия же над *аксиологическим* смыслом этого термина обостряется с момента начала обсуждения сравнительной стоимости золота и серебра; в этом небольшом, но стремительно развивающемся фрагменте беседы участники диалога обнаруживают весь спектр значений слова ἀξία, доступный философскому умозрению античности.

Вот этот значимый для истории аксиологии текст (курсив мой. – С. А.):

С о к р а т. Но я хочу спросить у тебя следующее: к примеру, если кто за половинный [ἥμισυ] вес золота получит двойной [διπλάσιον] вес серебра, будет он в прибыли или в убытке?

Д р у г. Конечно, в убытке, Сократ: ведь вместо двенадцатикратной <стоимости = букв. ставки> [δωδεκάστασιον] ему будет установлена двукратная [διστάσιον] стоимость золота.<sup>1</sup>

С о к р а т. Но ведь он получит больше [πλέον], чем даст: разве не больше [οὐ πλέον] двойная часть, чем половинная?

Д р у г. Однако при этом не будет соблюдено *соотношение цены* золота и серебра [οὐτὶ τῆ ἀξία γὰ ἀργύριον χρυσοῦ].

С о к р а т. Похоже, значит, что прибыли должно быть присуще [προσεῖναι] и это – *ценность* [τὴν ἀξίαν]. В нашем же случае, хоть серебра и больше, чем золота, оно, как ты говоришь, не имеет <соответственной> *ценности*

<sup>1</sup> Какая-то странная неточность в рассуждении: «двойной» вес больше «половинного» не в *два*, а в *четыре* раза. Эту неточность, очевидно, замечает и В. К. Шохин: «Друг Сократа и сам Сократ приходят к выводу, что здесь будет убыль, так как золото ценнее серебра на самом деле не в четыре, а в целых двенадцать раз» (2006, 105).

[οὐ...ἄξιον], золото же, хоть его и меньше [ἔλαττον], <высоко> ценно [ὄν ἄξιον]. (231 d)

Д р у г. Именно так и обстоит это дело.

С о к р а т. Значит, ценное [ἄξιον] прибыльно, много ли его или мало, лишённое же ценности [ἀνάξιον] не даёт прибыли.

Д р у г. Да.

С о к р а т. Утверждаешь ли ты, что ценное [ἄξιον] выгодно приобретать или нет?

Д р у г. Выгодно [κεκτῆσθαι].

С о к р а т. Ну а приобретать из ценных <вещей> [ἄξιον] надо, по-твоему, полезные или лишённые пользы?

Д р у г. Конечно, полезные [ὠφέλιμον]. (231 e)

С о к р а т. А полезное-то разве не является благом? [οὐκοῦν τὸ ὠφέλιμον ἀγαθόν ἐστίν;]

Д р у г. Да. (232 a)

О связи «полезного» (как наиболее «подходящего») с эстетически ценным говорится в диалоге *Гиппий больший*: «подходящее прекраснее, чем неподходящее» (291 b); к примеру, «золото прекрасно, когда оно к чему-либо подходит, а когда не подходит, оно не прекрасно; так же обстоит <дело> и со всем остальным» (293 e); таким образом, именно «подходящее своим присутствием заставляет предметы и быть, и казаться прекрасными» (294 c). Кстати, в *Кратиле золото* – символ высокого достоинства разумного, богоподобного человека, иначе говоря – чисто аксиологическая метафора (398 a–c).

Итак, содержание термина ἄξια в приведённом фрагменте «Гиппарха» последовательно раскрывается как а) «сравнительная стоимость» → б) «прибыль» → в) «выгода» → г) «польза» → д) «благо». Этот ряд начинается чисто экономическим понятием, а заканчивается философским. При этом Сократ начинает с прибыли, а сам термин ἄξια впервые здесь употребляет не Сократ, а его друг. Прибыль, выгода и польза – те концепты, с помощью которых Сократ ведёт поиск определения ценности, завершая этот поиск на понятии блага.

Выводы, значимые для дальнейшего развития аксиологии, таковы:

1) По ходу диалога видно, что ни Сократ, ни его собеседник не знают (или, по крайней мере, не формулируют в прямой речи) ничего промежуточного между добром и злом; поэтому то, что не зло (например, прибыль), автоматически относятся ими к добру. Убыток – это зло; прибыль противоположна убытку (227 a); поэтому «получение прибыли, поскольку оно противоположно злу, должно считаться добром» (230 a); значит, «любая прибыль – большая или малая – это добро [ἀγαθὰ εἶναι]» (232 b). При этом, правда, в рассуждении возникает логический круг: прибыль как таковая есть благо, но при этом (дабы подтвердить истинность тезиса) прибылью надо именовать только приобретение блага (а не приобретение зла); поэтому, естественно, приобретение блага есть также благо. Прибыль есть благо, потому что прибыль есть только приоб-

ретение блага: «не любое, какое угодно, приобретение является прибылью», но лишь приобретение блага; поэтому прибыль получит лишь тот, кто «получит какое бы то ни было благо» (231 b).<sup>2</sup>

2) Однако при этом утверждается, что прибыль (как *благо*) может быть получена и «достойным образом», и «дурным»; независимо от этого прибыль в любом случае будет прибылью, а значит – благом (230 a–d). В связи с этим Сократ говорит, что, например, пища *как таковая* может быть *для нас* и добром и злом: поскольку «бывает хорошая еда и плохая», постольку «одна из них – благо, другая же – зло» (230 b). Это суждение выражает собой движение мысли в сторону различения вещи самой по себе и вещи, рассмотренной в свете нашего отношения к ней или нашего участия в ней. Прибыль из такого способа рассмотрения сущего здесь исключена, но сам способ уже ясно обозначен.

3) Наконец, внимательный читатель обнаружит в диалоге некую «стартовую площадку» для развития мысли о «промежуточном» в 231 e. Ценное есть прибыльное; поэтому ценное приобретать выгодно (будучи приобретено, оно приносит прибыль); но при этом приобретать следует не всё ценное, а лишь то, что полезно; всё же полезное является благом. Значение пассажа о сравнительной стоимости золота и серебра состоит в том, что здесь «делается едва ли не первая в истории философии попытка сопоставления объёмов ценного и благого. Объём первого шире, чем второго, так как в терминологии этого диалога благое включается в ценное» (Шохин 1998, 298); а значит, благое наделяется в сравнении с ценным дополнительной способностью – «приносить истинную выгоду, подлинную пользу» (Шохин 2006, 106). Итак, налицо следующая субординация понятий: благое есть то ценное, которое, помимо прибыльности, обладает полезностью, что, разумеется, не одно и то же, поскольку прибыльность – понятие количественное, а полезность – качественное. Ценное как таковое – это прибыльное (но не обязательно благое), неценное – «лишённое и прибыльности» (там же). Иначе говоря, к прибыльному (приносящему выгоду или доход) отнесено здесь всё ценное; однако напрямую, без оговорок назвать всё это ценное благом Сократ не может (что очевидным образом противоречит его тезису о том, что всякая прибыль – благо): он допускает присвоение статуса блага лишь полезному из ценного вообще. Всё ценное прибыльно, но лишь полезное ценное есть благо. Убыток, как мы помним, есть зло. Как же охарактеризовать статус бесполезного ценного? Если оно прибыльно, то оно – не зло. Но при этом оно бесполезно, а значит, не может быть причислено и к благу. Для этого-то «бесполезного ценного» и требуется ввести статус «промежуточного», или «безразличного» (ἀδιάφορον). Этот третий род сущего и будет ясно обозначен в *Лисиде*, *Горгии*, *Евтидеме* и др.

<sup>2</sup> Ср. с мнением Хилона: «Предпочитай убыток позорной прибыли: первое огорчает один раз, второе – всегда» [ζῆμιαν αἰρεῖσθαι μᾶλλον ἢ κέρδος αἰσχρόν· ἢ μὲν γὰρ ἅπασι ἐλύπησε, τὸ δὲ διὰ παντός] (Диоген Лаэртский I 70).

### БИБЛИОГРАФИЯ

- Гаспаров, М. Л., пер. (1986) *Диоген Лаэртский, О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. Москва.
- Лосев, А. Ф. (1986) «Ранние диалоги Платона и сочинения платоновской школы», *Платон. Диалоги*. Москва: 3–65.
- Шейнман-Топштейн, С. Я., пер. (1986) Платон, «Гиппарх», *Диалоги*. Москва: 343–352.
- Тахо-Годи, А. А. (1986) «Примечания к *Гиппарху*», *Платон. Диалоги*. Москва: 559–560.
- Шохин, В. К. (1998) «Классическая философия ценностей: предыстория, проблемы, результаты», *Альфа и Омега* 3 (17) 295–315.
- Шохин, В. К. (2006) *Философия ценностей и ранняя аксиологическая мысль*. Москва.

## HERACLITUS AND LOGOS – AGAIN

THOMAS M. ROBINSON<sup>1</sup>  
University of Toronto, Canada  
[tmrobins@chass.utoronto.ca](mailto:tmrobins@chass.utoronto.ca)

---

ABSTRACT: The paper has as its goal the investigation of the meaning of *logos* in DK frs. 1, 2, 31b, 39, 45, 50, 87, 108, and 115, with particular emphasis on frs. 1, 2 and 50. It is argued that the focal meaning of the term is ‘account’ or ‘statement’, and that the statement in question, of particular importance in frs 1, 2 and 50, is the account/statement forever being uttered by ‘that which is wise’, (*to sophon*), Heraclitus’ divine principle. Plato picks up the idea, with his notion of a World Soul which is similarly forever in a state of utterance (*legei*, *Tim.* 37ab) which is a piece of self-description, and it is suggested that a modern version of the notion of the universe being in an everlasting state of such self-description is our ability to learn what it has to say by investigating the ‘language’ of radio waves and the like, which are forever being emitted by all moving systems composing the real, and thereby forever offering us a piece of the real’s self-description of itself.

KEYWORDS: Einstein, Galileo, Heraclitus, Hippolytus, Logos, Plato, Radio waves, *Timaeus*, Universe.

---

Another paper on *logos* in Heraclitus? The mind quails. But Delian divers, it seems, are still called for, if we are to judge by the continuing controversy over the word’s various possible meanings. Among the many I might mention are ‘operation of thought’ (Wundt), ‘meaning’ (Snell), truth (Boeder), insight (Jaeger), Fate (Spengler – of course), *das Legen* (Heidegger), *Weltsinn*, or *die ewige Wahrheit* (Neesse, Gigon), *die geistige Welt-Macht* (Neesse again),<sup>2</sup> along with ‘value’, ‘norm’ and ‘principle’, and old faithfuls like ‘God’, ‘fire’, and ‘war’, and a raft of terms like ‘statement’, ‘proposition’, ‘account’, ‘word’, ‘law’ (the preference of Marcovich), and the like. Then add to these ‘measure’ (Freeman), and ‘formula’ or ‘plan’ (Kirk), a

---

<sup>1</sup> First published in *Nuevos Ensayos sobre Eraclito* (Mexico City: UNAM, 2009), pp. 93–102, this article is here republished with the gracious permission of the volume’s editor, Enrique Hülsz.

<sup>2</sup> I draw gratefully for this list on Gottfried Neesse (1982, 60 ff).

formula or plan which he finishes up equating with ‘structure’, a structure he finds ‘corporeal’ in nature;<sup>3</sup> and no doubt many more that have escaped my attention.

The technique I shall be adopting will be that of the ‘process of residues’ beloved of John Stuart Mill, in which I shall do all that I can to point out the impossibilities and high improbabilities running in the pack, in the hope that the residue which survives my strictures lies somewhere on a spectrum ranging from low improbability to low possibility to – dare we even mention it? – moderate to high possibility.

Let me lay out my hermeneutical assumptions at once, so that you can start sharpening your weapons without further ado.

– I shall be talking about the use of the word *logos* in DK fragments 1, 2, 31b, 39, 45, 50, 87, 108, and 115, but especially 1, 2 and 50.

– I shall attempt to use as my evidence nothing but Greek-language sources known to be antecedent to, or contemporaneous with, Heraclitus.

– I shall attempt to take note of what passes for a context, among ancient commentators, for various DK texts, and comment on what I think may or not prove valuable about it. In so doing, I shall attempt to distinguish what I shall call ‘primary’ from ‘secondary’ contexts. The latter are the easiest to pin down, being simply the place in which we find statements that have settled down as B fragments in Diels-Kranz, and this place can be fat or thin, depending on whether we feel inclined to quote a page or more around the quotation, or simply the phrase ‘and Heraclitus also says’, or something similar.

Primary context is what purports to be the Heraclitean context for the secondary context. This will be of particular interest to me, especially if it demonstrates that our source clearly has in front of him a text of Heraclitus which might turn out to be all or at least a large part of what Heraclitus actually wrote (or uttered). It will be of even more interest if our source looks as though he is using this primary context as some sort of guide to any interpretation he happens to be offering of what is going on.

– I shall do my level best to bring a minimum number of personal assumptions to the reading of the various fragments, knowing full well how difficult this is, but still shooting for it as an objective.

– In particular I shall try to avoid reading the texts through the lens of Stoicism, or Gnosticism, or Philonism, or early Christian apologetics, or Hegelianism, or Marxism, or Heideggerianism, or contemporary Anglo-American logico-linguistic pre-occupations, or existentialism, or post-modernism, or any other fashionable contemporary –ism. This may prove impossible, of course, but I just want to signal here that I plan to give it a good try anyway.

Let me begin with a word on the DK ordering of the fragments. It’s an absurdity, of course, but a helpful absurdity, I think, because it at least offers us a totally neutral working space in which to operate; the case has not been pre-judged for the reader by a contemporary editor’s own particular ordering. So I shall cheerfully refer simply to the DK text from this point on.

---

<sup>3</sup> G. S. Kirk (1954, 69–70).

A second point I wish to touch on at the outset is the constant use of transliteration of the word *logos* by translators rather than a translation. This, it seems to me, simply further confuses an already confusing situation, and signals a putative ‘strangeness’ to the term, when in fact it was a standard word (though not, admittedly, a common word) in the language. My point is that the first hearers of the word *logos* in Heraclitus’ book would not have found anything strange about the word as such, though they might well have finished up puzzled about what Heraclitus did with it.

So my instinct would be to offer what seems to be a viable translation of the word in any context, appending a footnote (ten pages long if necessary) to talk about nuances, on the grounds that the first hearers were hearing a standard word in their language, not a word that was foreign to them, in the way *logos* is clearly a foreign word to us.

Finally, to conclude these introductory comments, I would like to say a very brief word about the use of the word *logos* in fragments other than 1, 2 and 50, since I consider this a relatively unproblematic matter. All of them make sense, or some sort of sense, in terms of four standard translations of *logos*, statement, account, measure and proportion, and a mound of philological evidence from antecedent and contemporary sources corroborates this. So I take it that Heraclitus wants to say, among other things:

- Sea is poured forth <from earth> and is measured in the same proportion (*logos*) as existed before it became earth (fr. 31b)
- In Priene was born Bias, son of Teutamies, who <is> of more account (*logos*) than the rest < of his compatriots?> (fr. 39)
- One would never discover the limits of soul, should one traverse every road – so deep a measure (*logos*) does it possess (fr. 45)
- A stupid (sluggish?) person tends to become all worked up over every statement (*logos*) he hears (fr. 87)
- Of all those accounts (*logoi*) I have listened to, none gets to the point of recognizing that which is wise, set apart from all (fr. 108)
- Soul possesses a measure (or: proportion, *logos*) which increases itself (fr. 115).

The only point I would wish to make here is that all four senses share something basic and going back to the word’s linguistic roots. That is to say, each can be formulated as a rational proposition. A measure, a proportion (or ratio), an account (in the sense of a reputation), and of course a statement are clearly grounded in our ability to describe the world in various ways, whether by using human language or a natural substitute for it, like arithmetic or geometry. They are all still firmly moored, like ships, to the word’s focal meaning.

That said, I would begin, in fragment 1, (and, proleptically, in fragments 2 and 50) by translating *logos* as ‘account’ or some such word, and subjoin a lengthy footnote defending my choice. It would be my choice of the word *in those particular instances*, of course; the whole point of the footnote would be to indicate how other translations make better sense in other fragments, as I have just mentioned, and how



translations *other than* ‘account’ might also make reasonable sense in *these* ones too, even if they are not my preference.

I choose ‘account’ because that was the word used by Ionian prose authors of the day when they came back from their travels (Hecataeus of Miletus, for example, or Ion of Chios),<sup>4</sup> and offered an account of what they had seen. Any hearer of Heraclitus’ text would have naturally taken it this way until informed that perhaps there was more to it than that. As for being asked (fr. 50) to ‘listen’, not to Heraclitus himself but rather to ‘the account’, he would have naturally asked ‘Whose account, if not yours?’, since Heraclitus had unfortunately not made this clear. Had Heraclitus wanted to say ‘My account’, he could have said it with great clarity by saying *tou logou mou*. But he simply said *tou logou*, and the hearer’s question remains in the air, in tantalizing suspension.

Are there any translations of the word *logos* in fragments 1, 2 and 50 as likely as, or better than, ‘account’? On the assumption that these fragments contain the first uses, or very close to the first uses, of the word in Heraclitus’ book, a ‘primary context’ point we learn very usefully from Sextus (*Adv. Math.* 7.132, 8.133), would say Probably No. But of course I would have to leave open the possibility that, in light of what might be said in further fragments, this opinion would need to be revised. Just as the first hearer of the book, if he were honest, would have had to do the same. At the back of my mind, among viable-looking alternates, would from the outset be ‘description’, ‘story’, and possibly even ‘word’ – provided it were being used in the sense of ‘the word on the street’ (where we are talking about the circulation of *talk* about things), or perhaps in the sense of word in the sentence ‘I give you my word’, but in no way in the sense of the word ‘word’ usually attributed to the author of the Fourth Gospel.

In the final analysis, however, I would reject the word ‘word’ as a translation, on the grounds that fragment 1 already contains an excellent word for ‘word’ – *epos* – and there is nothing to suggest that Heraclitus is using *logos* as a synonym of it.

And I would certainly have to reject a number of possibilities that seem to preclude any intelligible use of the word ‘hear’ or ‘listen to’. So there seems to me no chance for Freeman’s ‘measure’ or Kirk’s ‘structure’; we don’t listen to measure or measures, and we certainly don’t listen to structure or structures, corporeal or not.

As for Snell’s ‘meaning’, or Marcovich’s ‘law’, it can certainly be said that the *logos* of which Heraclitus speaks in fragments 1, 2 and 50 is *de facto* the law of the real, and is totally meaningful. But no reader hearing the word right at the beginning of Heraclitus’ book could reasonably be expected to be aware of this at that early stage. What he thinks he knows is that he is listening to an account of something, whatever that account finishes up amounting to, and whoever, other than Heraclitus himself, turns out to be the proponent of the account.

So I plan to move on, in search of enlightenment, with the phrase ‘Whose account?’ goading me just a little, as Heraclitus’ first hearers must have been goaded.

---

<sup>4</sup> For the references see Charles H. Kahn (1979, 97).

When has an account ever been claimed to ‘hold <true?> forever’ (fr. 1), except perhaps in the case of an account of things uttered by some divinity? And what could possibly be made of the assertion that all things happen ‘in accordance with this account’ (*ibid.*)? Is the word ‘account’ starting to be used, right from the outset, in a way that is beginning to stretch its normal boundaries?

Fragment 2 certainly offers more information, if not enlightenment: the account now turns out to be ‘common’, glossed by Sextus as ‘universal’, and something we ‘must follow’. But we are in difficulties with this statement right away; for many commentators it is simply a piece of moral exhortation by Sextus, and not the work of Heraclitus at all. It is also, as it stands, probably corrupt as a piece of Greek, and the crucial word <‘common’> at the beginning is what looks like a necessary insertion of Bekker.

On the other hand, the locution ‘follow’ in the sense of ‘obey’ is an archaic one, and if the ‘account’ turns out to coincide with the ‘divine <law>’ of fragment 114, it might just be referring to an account which is to be thought of as prescriptive not just descriptive, and in each instance something of universal import. Or to put it a little differently, an account which, unlike other accounts we know of, has the force of deontological and physical universality. Leaving us, and I imagine, Heraclitus’ earliest readers too, with the question: are we talking here of the everlasting, ongoing formulation of this remarkable account by some divinity, and if so, which one? And if not, by what other competing entity?

Let us start with the putative competition, which would in reality amount only to one serious possibility, Heraclitus himself. This is the position adopted by Nussbaum,<sup>5</sup> who sees Heraclitus as the stand-in for all of us as we, in our ‘discourse (she is presumably translating *logos*) and thought’, impose order on a changing world. But this sounds more like Kant than Heraclitus.

On the other hand, a missing *mou* clearly doesn’t exclude the possibility that the subject of the account is *inter alios* Heraclitus, if he sees himself as some sort of *prophetes* for a true source of the account, which will be a divinity. And in so doing he would of course have been in the excellent company of Parmenides and Empedocles.

With that as a concession, we can continue our search for what we might call the basic proponent of the account. And we do find him/it, in fragment 32, where he/it is named as that sole ‘wise thing’ that is ‘willing and unwilling to be called Zeus’, and is (fr. 108) ‘set apart from all’.

Willing to be called divine but unwilling to be specified, *to sophon* (in fr. 108 it is called, synonymously, *ho ti sophon esti*) is eternally engaged in offering an account of things which amounts basically to a statement that ‘all things are one’ or ‘all things constitute a single thing’, fr. 50). The word I have translated as ‘all things’ seems to mean all things as a collectivity, or the universe seen in terms of

---

<sup>5</sup> Martha C. Nussbaum, Internet window “Heraclitus”, last modified 1997.

the sum total of its component parts, and it is this universe which is being claimed, apparently, to be one.

Why is this important? Because the alternate – a chaos theory of matter, a boundless universe, and such a universe’s ultimate unknowability *because* boundless – is easy to affirm, however false, and will be so affirmed in detail very soon by Democritus.

But our most significant source for these fragments, Hippolytus (*Ref.* 9. 9), has his own views on these things. Heraclitus, he tells us, says that ‘the all’, or universe (*to pan*), is a number of things, as follows: ‘divisible, indivisible, created, uncreated, mortal, immortal, *logos*, *aeon*, father, son, god, just’.<sup>6</sup>

He then proceeds to offer us his evidence for the claim, and this turns out to be a fairly lengthy – and precious – series of what are now B fragments in Diels-Kranz.

Looking at them, we find that at various junctures Heraclitus does indeed talk of god (fr. 67), of *aeon* (fr. 52), of father (53), of *logos* (1, 2, 50, *alib.*), and so on, but nowhere that I can see does he come near claiming that they constitute a ‘list’ of realities that adds up to that sum of things which is *to pan*. And the substitution of ‘son’ for ‘child’ (fr. 52) in his list is an importation of what looks like Hippolytus’ own trinitarianism. But the deeper problem lies in his misunderstanding of the import of Heraclitus’ claim (fr. 50) that ‘*hen panta einai*’. Assuming that that the ‘one thing’ in question is that ‘one thing’ which is the universe (*to pan*), he understands Heraclitus to be saying that the universe is made up of all the things he, Hippolytus, has just listed, including something called *logos*.

But there has been a major and wholly unacceptable move of his own that vitiates his reasoning. Even if we grant that, linguistically, the phrase *hen panta einai* is as reasonably translated ‘one thing is all things’ as ‘all things are one thing’, and imagine him opting for the former interpretation rather than the latter, he offers no evidence for further understanding this *hen* as *to hen*, and then to read this in turn as *to pan* (‘the universe’), or for apparently reading *panta* as meaning ‘All the things appearing in the little list I have just put forward’. On the contrary, the pieces of evidence he adduces seem to be saying something quite different. What they say, with some clarity, is not that *to pan* is father, but that war (*polemos*) is father (fr. 53); not that *to pan* is *aeon*, but that *aeon* (whatever that turns out to mean) is a child playing (fr. 52); not that the child in question is somebody’s son, but that he is a child at play (*ibid.*); not that *to pan* is God, but that God is day and night, winter summer, etc. (fr. 67). In the quotations attributed to him, Heraclitus talks unequivocally of God, father, child, *aeon* etc. as subjects; Hippolytus has turned them all into predicates, with bewildering results.

Even if we understand him as having, a little more plausibly, read Heraclitus’ phrase as meaning ‘all things are one thing’, and getting his own subject, *to pan*, from a reading of *panta* as meaning, effectively, *ta panta*, his case still turns out to be a poor one. Because now his route would be even longer and more tortuous than the

---

<sup>6</sup> See Catherine Osborne (1987, 329).

first one, in which he would now need to say that *to pan* consists of the items on his little list and furthermore, that they all constitute one thing (*hen*) in reality. But for this idea to convince the evidence he proffers in support of it must convince, and this it conspicuously fails to do, for the same reasons as I suggested before.

One could spend a long time on Hippolytus' list, and what in his mind it counts as supposed evidence for, but my subject is *logos*, so I will confine myself to that strange item on it. Why is *it* there? The answer turns out to be purely Hippolytean, and again seems to turn on a very peculiar translation of his own. At *Ref.* 9. 3 he writes: 'He (Heraclitus) says that the all (*to pan*) is always *logos*', and he goes on to quote as his evidence what we now know as fragment 1. For this to really serve as evidence, however, the opening lines will of course need to be translated as something like 'Of this thing which is always *logos* men are always uncomprehending, etc.,', and Osborne (1987, 331) offers us something like this translation. But again a definite article, this time a real one rather than an absent one, wrecks Hippolytus' case. Heraclitus' words talk not of *logos*, but of *the logos*, leaving us with the much more natural, and rightly preferred translation, 'Of this *logos*, which holds forever, men prove forever uncomprehending, etc.,' and continuing to goad us into asking the question, 'Whose *logos*?'

But surely, it might be urged, Hippolytus has the advantage of likely having in front of him a much more complete text of Heraclitus than we can hope to have? Is not this grounds for at least initial respect? Possibly, but only on the assumption that he offers us evidence that he does indeed have a bigger text of Heraclitus than he is quoting (possibly the complete book, or the complete set of aphorisms, or whatever it was), and that the evidence of this bigger text is guiding him towards his interpretation. But there is unfortunately no reason to believe the latter, even if the former happens to be the case; the quotations he presents us with, not some other source of information in Heraclitus' broader text, are apparently *themselves* the evidence that he – amazingly – seems to think substantiates his interpretation of what Heraclitus is trying to tell us about the real. What now constitute a score of B fragments in the DK text float as cheerfully context-free in *Ref.* 9 as they do in Diels-Kranz, and, by contrast with the precious primary evidence offered us by Sextus about the place in Heraclitus' opus where he found it, we are in Hippolytus' case left simply to guess at the nature of the womb from which the quotations were untimely ripp'd.

So at this point I plan to bid farewell to Hippolytus and return to the notion of *to sophon* as the most natural utterer of the account that Heraclitus speaks of. And being divine, he/it will utter an account that holds forever (fr. 1), and has the force of law (fr. 114), be this descriptively the laws of physical nature (fr. 1) or prescriptively the laws of civic conduct (fr. 114).

What can Heraclitus possibly have had in mind by calling his divinity *to sophon*? Three things are I think worth noting. First, the neutral form of the noun, suggesting a strong desire to get rid of all suspicion of anthropomorphism while still identifying the divinity as divine. Then the specific attribution of rationality, allowing him to

claim that any utterance of *to sophon* will have the force of rational constraint, in the realm of both physics and ethics. As for the use of the adverb *aei*, this will reinforce his claim that we are dealing with an unchanging state of affairs, and unchanging constraints, in a universe that is itself eternal (fr. 30).

A natural conclusion from this that we are talking some sort of pantheism here, with *to sophon* describable as the world's mind, or perhaps as the universe *qua* rational. And a little-quoted source on the matter – Plato, perhaps surprisingly – is worth a mention in this regard. In the *Timaeus* he describes World Soul as purely rational, and forever sequentially uttering true descriptions of the real as it does an everlasting tour, so to say, of the physical body it inhabits. The operative, and, I think, very significant word he uses is '*legei*?':<sup>7</sup> the World Soul is in an everlasting state of uttering an account or description (*logos*) of the way things are.

This sounds to me remarkably Heraclitean, and evinces a much more accurate understanding of what Heraclitus was after by his use of the word *logos* in what we know as fragments 1, 2 and 50 than anything achieved by the Stoics, or by Hippolytus. And it is an understanding which has, paradoxically, come into its own in more recent times.

At a low level, it emerges as the notion, propounded with force by Galileo and then more recently by Einstein, that the universe is a book, in which is written, in language comprehensible to those who wish to learn it, the world's description of its own operations. We have earned to think of that language as largely mathematical, with one of the major chapter-headings in the book undoubtedly being 'e = mc squared'.

But there has been in recent times a quantum leap, I would maintain, to a new and more exciting level of metaphor that seems to me even closer to the vision I think Heraclitus espoused. Let me explain what I mean.

With the passage of time we have become aware that moving systems in the universe, from planets to stars to galaxies to galactic clusters to super-clusters, spin round central point and while doing so give off a series of waves, notable among them being radio waves. These waves radiate ceaselessly in all directions, and are now traceable by us in some detail. What they offer us, once we download the information they provide us, is, so to speak, an ongoing self-description of what is going on. If we take the nearest star, for example, Alpha Proxima Centauri, we can quickly learn in some detail from our radio telescopes the size, weight, speed of rotation, heat, gaseous content, mineral content, etc. of that star.

We can make mistakes in interpreting the signals, of course, and probably frequently do. But the star itself, like every other moving system in the universe, makes no mistakes. The account that the real is forever offering of itself is forever correct, and illuminating to all who bother to learn the language it speaks. Heraclitus would have understood this perfectly.

---

<sup>7</sup> For World Soul's 'statements' see *Tim.* 37ab.

What contemporary astrophysics is also telling us is that the world is, in four-dimensional terms, precisely what Heraclitus, bound to a three-dimensional view of things, claims that *to sophon* propounds, and that is, that the real, in sum (*panta*), is a single, finite entity. The only difference between the two claims, and a simple function of the difference between tri- and quadri-dimensionality, is that the finitude of a Greek universe that is *hen* is a bounded one, and the finitude of an Einsteinian universe that is *hen* is an unbounded one.

Heraclitus, Plato's *Timaeus*, and Einstein, could they but know it, have finished up with a notion of the universe and what it has to say about itself that is staggeringly similar. Who could have imagined it?

#### REFERENCES

- Nesse, Gottfried (1982) *Heraklit Heute*. Hildesheim: G. Olms.  
Kirk, G. S. (1954) *Heraclitus: The Cosmic Fragments*. Cambridge.  
Kahn, Charles H. (1979) *The Art and Thought of Heraclitus*. Cambridge.  
Osborne, Catherine (1987) *Rethinking Early Greek Philosophy. Hippolytus of Rome and the Presocratics*. London: Duckworth.

# BEAUTY, LOVE AND ART: THE LEGACY OF ANCIENT GREECE

DAVID KONSTAN

Brown University, Providence, USA

[David\\_Konstan@brown.edu](mailto:David_Konstan@brown.edu)

---

ABSTRACT: There is a deep problem with beauty. Beauty is commonly equated with sexual attractiveness. Yet there is also the beauty of art, which arouses an aesthetic response of disinterested contemplation. As Roger Scruton writes in his recent book, *Beauty* (2009): “In the realm of art beauty is an object of contemplation, not desire.” Are there, then, two kinds of beauty? By looking back at the classical Greek conception of beauty, we may see how it gave rise to the modern dilemma, and some possible ways of resolving it.

KEYWORDS: beauty, art, mimesis, erôs, aesthetics, contemplation.

---

If someone were to ask you what feature was most important in judging the quality of a work of art – any work of art – I suspect that a majority would, like myself, answer “beauty”. If I were to modify the question slightly and inquire: What is the principal ingredient in the aesthetic appeal of an art work, my guess is that still more of us would identify it as beauty. This is not surprising, since the discipline of aesthetics, which arose in the eighteenth century, took beauty as its central category, the concept which it sought to analyze and explain. This again is natural enough, if we think of the visual arts of that epoch, and earlier still, in the Renaissance and all the way back to the classical era of Greece and Rome: we would not hesitate to describe many such works, and certainly the most famous among them, as beautiful.

The idea of artistic beauty came under fire, however, toward the end of the nineteenth century and into the twentieth, when modernism not only distanced itself from naturalistic representation, thus calling into question the relevance of beauty to art that was highly abstract, but also launched more polemical attacks on beauty as a distraction from the true calling of art, which is not to prettify the world but to expose its ugliness and demand reform. As Arthur Danto puts it in his book, *The Abuse of Beauty*: “From the eighteenth century to early in the twentieth century, it was the presumption that art should possess beauty” (p. xiv). And yet, as he notes,

“beauty had almost entirely disappeared from artistic reality in the twentieth century, as if attractiveness was somehow a stigma, with its crass commercial implications” (p. 7). Danto goes on to affirm: “I regard the discovery that something can be good art without being beautiful as one of the great conceptual clarifications of twentieth-century philosophy of art, though it was made exclusively by artists – but,” he adds, “it would have been seen as commonplace before the Enlightenment gave beauty the primacy it continued to enjoy until relatively recent times” (p. 58). This last comment is, I think, only a partial truth, as I shall attempt to show. But Danto’s argument concerning the lack of beauty in modern art is not as self-evident as it may seem.

Danto illustrates his claim with reference to a painting by Matisse: “Matisse’s *Blue Nude*,” he writes, “is a good, even a great painting – but someone who claims it is beautiful is talking through his or her hat” (pp. 36–37).



Danto quotes (p. 82) a remark by Roger Scruton: “If one finds a photograph beautiful, it is because one finds something beautiful in the subject.” Yet many critics do not agree. Alexander Nehamas, in his book, *The Promise of Happiness: The Place of Beauty in a World of Art* (Princeton: Princeton University Press, 2007), writes: “As long as we continue to identify beauty with attractiveness and attractiveness with a power of pleasing quickly and without much thought or effort, we can’t even begin to think of many of the twentieth century’s great works as beautiful” (pp. 29–30). In particular, he replies directly to Danto’s assertion that Matisse’s *Blue Nude* cannot be called beautiful by any stretch of the imagination, and insists: “Beauty is not identical with an attractive appearance” (p. 24).

But is that so? And in particular, is it so of works of art? Are we prepared to say that a painting of an ugly subject can in fact be beautiful *as a painting*? As a student



of ancient cultures, this question takes on, for me, a historical cast: when did people first begin to speak of the beauty of a work of art, as distinct from the subject that it represents? Did the Greeks and Romans think of beauty this way? Michael Squire, in his recent book, *The Art of the Body: Antiquity and its Legacy* (Oxford: Oxford University Press, 2011), affirms: “like it or not – and there have been many reasons for *not* liking it – antiquity has supplied the mould for all subsequent attempts to figure and figure out the human body” (p. xi), and he adds: “Because Graeco-Roman art bestowed us with our western concepts of ‘naturalistic’ representation... ancient images resemble not only our modern images, but also the ‘real’ world around us” (p. xiii). Thanks to the classical heritage, in other words, we think that a statue of a man or woman looks like a real man or woman; we can even imagine a person falling in love with the statue as though it were a real person – this is the basis of the story of Pygmalion, after all, and there are other examples of such a perverse passion that purport to recount real events. There is even the word *agalmatophilia*, from the Greek roots *agalma* or “statue” and *philia*, “love”; it is defined in the Wikipedia article as a perversion (“paraphilia” is the technical term used in the article) “involving sexual attraction to a statue, doll, mannequin or other similar figurative object” (accessible at <http://en.wikipedia.org/wiki/Agalmatophilia>).

The article informs us that “Agalmatophilia became a subject of clinical study with the publication of Richard von Krafft-Ebbing’s *Psychopathia Sexualis*. Ebbing recorded an 1877 case of a gardener falling in love with a statue of the Venus de Milo and being discovered attempting coitus with it.” I doubt the gardener was aware that there was a Greek precedent for his behavior, but there was. Praxiteles created a nude statue of Aphrodite, which was enough of a scandal, we are told by ancient sources, in its own right.

But a man fell so in love with the statue that he attempted to make love with it, and left a stain on it that remained visible afterwards (Pliny, *Natural History* 36.21; cf. Lucian, *Images* 4). Now, a question arises here too: did the man fall in love with a statue, and hence exhibit the perversion of *agalmatophilia*, or did he fall in love with the goddess represented by the statue, and so coupled with it in the hope, perhaps, that it would come alive, like Pygmalion’s sculpture, or indeed that it was in some sense the goddess herself?

Let us remember that the Greeks carried statues of their gods and goddesses in their religious processions, and worshipped them in various rites. When the Athenians wove the great robe or *peplos* for Athena, and carried her, dressed to the nines, in the Panathenaic festival parade, they thought of the statue not as some inanimate stone but as a living symbol, energized in some



fashion by the spirit of the deity.<sup>1</sup> Callistratus, who lived in the third or fourth century A.D. and wrote a set of descriptions of statues, explains in reference to a particularly fine statue of Paean: “What we are seeing seems to me to be, not an image [*tu-pos*], but a fashioning of the truth [*tês alêtheias plasma*]. For see how art is not unable to represent character; rather, when it has made an image of the god it passes over to the god himself. Though it is matter, it breathes divine intelligence, and though it happens to be handiwork, it does what is not possible for handicrafts and in an ineffable way begets signs of the soul.” Art opens a window on the true nature of things.<sup>2</sup>

Clement of Alexandria, in his *Exhortation to the Greeks* (that is, pagans), observes that the pagan gods are recognized by their conventional attributes, for instance, Poseidon by his trident, “and if one sees a woman represented naked, he knows that she is ‘golden’ Aphrodite” (4.47.2). Clement goes on to explain that Pygmalion “fell in love with an ivory statue; the statue was of Aphrodite and she was naked” (4.57.3), and he went so far as to make love to it (*sunerkhetai*). He also mentions the man who was enamored of Cnidian Aphrodite and had intercourse, as he puts it, with the stone (*mignutai têi lithôi*). But Clement is puzzled by such behavior, and ascribes it to the power of art to deceive (*apatêsai*). Clement goes on to affirm that effective as craftsmanship is, it cannot deceive a rational person (*apatêsai logikon*). He grants that stallions will neigh at accurate drawings of mares, and that a girl once fell in love with a painting (*eikôn*), just as the boy did with the Cnidian Aphrodite, but he explains that “the eyes of the viewers were deceived by art” (4.57.4), since no human in his right mind (*anthrôpos sôphronôn*) would have embraced a goddess, or would have fallen in love with a stone daemon (*daimonos kai lithou*, 4.57.5). It is all the more absurd, Clement concludes, to worship such things. Unlike many Church Fathers, Clement is hostile to graven images, and fails to understand the subtle, even mysterious interplay between the work of art and the figure it reproduces.

---

<sup>1</sup> I recall reading somewhere that the Hebrews invented idolatry as the worship of inanimate idols, as a consequence of their faith in a transcendent deity, and the absolute contrast between the material and the spiritual; so-called idol-worshippers did not conceive of the objects of their devotion as inanimate.

<sup>2</sup> Lucian, it is true, draws a distinction between comparing human beauty to that of a statue of a god and to the deity itself; statues are manmade, and so there is no sacrilege or exaggeration involved (*Pro Imag.* 23: Τάχ’ ἂν οὖν φαίης, μᾶλλον δὲ ἤδη εἴρηκας, “ἐπαινεῖν μὲν σοι εἰς τὸ κάλλος ἐφείσθω· ἀνεπίφθονον μέντοι ποιήσασθαι τὸν ἔπαινον ἔχρην, ἀλλὰ μὴ θεαῖς ἀπεικάζειν ἄνθρωπον οὖσαν.” ἐγὼ δὲ—ἤδη γάρ με προάξεται τάληθὲς εἰπεῖν—οὐ θεαῖς σε, ὦ βελτίστη, εἴκασα, τεχνιτῶν δὲ ἀγαθῶν δημιουργήμασιν λίθου καὶ χαλκοῦ ἢ ἐλέφαντος πεποιημένοις· τὰ δὲ ὑπ’ ἀνθρώπων γεγενημένα οὐκ ἀσεβές, οἶμαι, ἀνθρώποις εἰκάζειν). But he promptly has his character insist that tradition permits direct comparisons with gods as well, so the distinction remains blurred. See Verity Platt, *Facing the Gods: Epiphany and Representation in Graeco-Roman Art, Literature and Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011) 12: “Greek literature is riddled with examples in which gods appear to their viewer-worshippers in the form of their images.”

I recall marching in the Holy Week processions in Seville, where enormous floats are lifted on the shoulders of penitents, displaying larger than life figures of Jesus, Mary, and others. Mary is always adorned with a long, woven cape that is truly resplendent, and it is impossible not to see that she is beautiful.



But is it the same kind of beauty as Aphrodite's – the kind that might inspire erotic desire in a perhaps oversexed young man? Some critics would deny this absolutely. Roger Scruton, for example, writes in his recent book entitled *Beauty* (Oxford: Oxford University Press, 2009): “There are no greater tributes to human beauty than the medieval and Renaissance images of the Holy Virgin: a woman whose sexual ma-

turity is expressed in motherhood and who yet remains untouchable, barely distinguishable, as an object of veneration, from the child in her arms... The Virgin's beauty is a symbol of purity and for this very reason is held apart from the realm of sexual appetite, in a world of its own." Following in the footsteps of Immanuel Kant, Scruton affirms: "In the realm of art beauty is an object of contemplation, not desire." All very well: but this does not seem to be the way the ancient Greek man viewed Aphrodite. Scruton speaks here of *images* of the Virgin, and his comment about contemplation and desire pertains to the realm of art. But what of the figure *represented* in the work of art? Is there a difference in our response to the woman, as opposed to the representation of the woman? And if so, is this a feature of our modern perception, in which we do distinguish, in some form or other, between the beauty of the subject and the beauty of the artwork?

Scruton attempts to address this problem, and does so in connection with the beauty of children. He writes: "There is hardly a person alive who is not moved by the beauty of the perfectly formed child. Yet most people are horrified by the thought that this beauty should be a spur to desire, other than the desire to cuddle and comfort... And yet the beauty of a child is of the same kind as the beauty of a desirable adult, and totally unlike the beauty of an aged face." The point of his argument, it seems to me, is that the beauty of an adult woman, or at least of some adult women – and in particular, that of the Virgin Mary – is analogous to a child's beauty, and if this is so, then such beauty, physical and natural, nevertheless does not arouse sexual desire. Frankly, I am not convinced that a child's beauty is like that of a sexually desirable adult, so Scruton's argument does not hold. But apart from theory, is it even true that people view images of the Virgin in a purely contemplative way?

Let me return to the Easter procession in Seville. As the grand image of the Virgin, borne on the shoulders of a dozen strong men, progressed in its stately march along the streets lined with worshippers, while others gazed down from the windows and balconies of their apartments, from time to time a man, in the throes of rapture, would compose a spontaneous song to the Virgin, called in Spanish a *saeta*. The word itself is an abbreviated form of the Latin *sagitta*, or "arrow" (hence Sagittarius), and evidently the songs were imagined as being shot forth; and indeed, they do give that impression. Others in the crowd, equally moved but perhaps less gifted as poets, shouted out words of adoration, and frequent among them one will hear "Guapa!," that is, "Beautiful!" Now, *guapo* or *guapa* (masculine or feminine) is a special term in Spanish: it refers only to human beauty, and is never applied to such things as landscapes or works of art or creatures other than human beings. This does not necessarily mean that it connotes, in the context of the Holy Week procession, sexual attractiveness (one can call a child *guapo*), but neither does it pertain to a special territory of artistic beauty, of the sort that, according to Scruton, elicits contemplation rather than desire. Might it be that worshippers of the Virgin recognize that her beauty is not essentially different from that of ordinary women, and that sexual desire is repressed or absent not because she is perceived as having the beauty of a child, but for much the same reason that we recognize sexual attractiveness in cer-

tain women – our mothers, sisters, daughters, or our neighbors' wives – or, as the case may be, in certain men, and yet discriminate between those who are legitimate objects of desire and those who are not?

If the ancient Greeks and Romans did not think of works of art as beautiful, independently of the figures represented in them – and we may recall that they were almost obsessed with the human body, and the great majority of their sculptures and paintings, if we can judge from vases and surviving wall decorations, were of human beings and gods – then they might not have worried about whether paintings like the *Blue Nude* were beautiful; they would have enjoyed representations of beautiful things, of course, and responded in other ways to representations of things that were not in themselves beautiful. As for the effect that beauty, whether as represented in art or in life itself, had on them, it would likely have been what beauty normally inspires, namely desire. And indeed, our evidence points in this direction: when the Greeks spoke of beauty, especially human beauty, it was most often associated with sexual attractiveness. To be sure, ancient Greeks, being rather philosophically disposed, might stand back and wonder what it was that made a body beautiful, and in this sense treat a beautiful person or object as matter for contemplation.<sup>3</sup> But the double perspective on beauty that has troubled modern aesthetics did not arise for them, or rather, where it did it took a different form, namely, the tension between transcendent beauty, invisible to the physical eye, and the ordinary beauty of worldly creatures. But this was an issue above all for mystically minded philosophers like Plato and for Christian theologians, who were concerned about whether and how one might ascribe beauty to so elevated a figure as God. Ordinary beauty, and even divine beauty, aroused desire, and insofar as a work of art captured such beauty, desire was the natural reaction.

But who was considered beautiful? Aphrodite, for sure; and Helen, too. So too Paris, with whom Helen fell in love and eloped to Troy, setting off the great war, described in the *Iliad*. In general, the Greeks applied the term beauty precisely to those individuals who had sexual allure. Some women might be what we would perhaps call handsome or dignified or powerful, but they did not seem primarily pretty. I am thinking here of a goddess like Athena, in full military garb with spear and helmet and the gorgon-faced aegis on her chest; and indeed, where Athena is so represented, the texts that describe her seem not to attribute beauty to her. At all events, her other attributes, such as wisdom, skill at the arts, and military might, are the ones that are

---

<sup>3</sup> Cf. Ernst Gombrich, review of David Freedberg, *The Power of Images: Studies in the History and Theory of Response*, in *The New York Review of Books* [1990], pp. 6–9: “Painting an exact copy of Titian's *Venus* an artist may well disregard the erotic effect of the picture and so may the restorer who examines its state of preservation. What is even more relevant: the art student in the life class may have to disregard his response to the model and to concentrate on getting the shapes and proportions right. Maybe it is this shift of attention that has led to the aesthetic doctrine of disinterested contemplation.”

usually emphasized. With such an imposing presence, there was perhaps less emotional conflict among viewers as to her potentially erotic attractiveness.

But was desire the only response to a work of art, as the Greeks understood it, or could art also arouse other sentiments? Indeed, Greek aesthetic ideas embraced a wide variety of reactions to art, which I may briefly outline here. But these responses were not necessarily conceived of as inspired by the beauty of the work, or the object in the work. There are, after all, other qualities that are characteristic of art, despite the narrow focus of eighteenth-century aesthetics.

To begin with, a work of art may inspire pleasure. But the pleasure deriving from art was typically understood to derive from its technical excellence, above all in fidelity to the object, which was called in Greek *mimêsis*, that is, “imitation.” The word is familiar today largely from the discussion in Aristotle’s *Poetics* (4, 1448b4-27). Aristotle explains that there are two reasons why poetry came into being. First, imitating is innate in human beings and everyone enjoys simulations; that is why we enjoy watching the exact likenesses of things that are in reality painful to see, “for example the figures of the most contemptible animals and of corpses.” Now, we may remember that Aristotle is discussing tragedy, which one might think is not in itself very pleasant to see. It is worth remarking that he nowhere says that tragedy is beautiful, save perhaps when he suggests that plays should have a reasonable length, neither too long nor too short, in the same way that bodies cannot be fine or handsome (*kalós*) if they are too small to make out their individual parts or too large to take in at a single look (1450b34-51a15). So why do we enjoy tragedy? Because we enjoy seeing good representations, irrespective of whether the object represented is pretty or ugly. Aristotle’s second reason is that it is pleasurable to learn, and when people see likenesses they realize the connection with the real thing. Aristotle is, as I mentioned, explaining here why poetry came into existence, not why people enjoy representations of repugnant things, but his account illuminates the source of tragic pleasure. What is more, his theory presupposes that art does not deceive in the way Clement argues; to enjoy a work of art, one must recognize that it is a representation and not the real thing.

Some centuries later, Plutarch, in his essay, *How a Youth Should Listen to Poems*, observes that poetry, like painting, is imitative, and that the pleasure poetry provides is due not to the beauty of the thing represented but rather to the faithfulness of the reproduction (18A). This is why, he says, we enjoy imitations of sounds that are by nature unpleasant, such as a pig’s squeal, a squeaky wheel, the rustle of the wind or the beating of the sea (18C). As Plutarch puts it: “imitating something fine [*kalón*] is not the same as doing it well [*or finely: kalós*]” (18D). Plutarch is seeking here to prevent young people from thinking that the satisfaction they derive from a good imitation means that the person or thing represented is good. But he explains inci-



dentally why people derive pleasure from images of ugly things. Once again, pleasure is not associated with beauty.<sup>4</sup>

There were other explanations for why tragedy is pleasurable. A comic poet named Timocles, who was a slightly later contemporary of Aristotle's, has a character in one of his plays affirm (*Dionysiazousae* fr. 6 Kassel-Austin = Athenaeus 6.2) that tragedy takes our mind off our own troubles and we enjoy seeing that others are suffering more than we are. Others maintained that our pleasure derives from the knowledge that the actor is not really being harmed: again, this view depends on awareness that what we are seeing is a representation. Pleasure is also said to result simply from novelty. As Telemachus tells his mother Penelope in the *Odyssey* (1.346-52): "People praise whatever song circulates newest among the listeners" (351-52). But none of these accounts mentions beauty in particular.

Apart from pleasure, which the Greeks regarded as a sensation, a work of art may also elicit various emotions. Aristotle affirmed that the emotions proper to tragedy were pity and fear, and he presumably supposed that others were suitable to other genres. Aristotle seems to have meant that these emotions are a response to the entire work, that is, the plot or story as a whole, and not to individual events or moments in the action; that is why he maintained that we should be able to experience pity and fear even upon reading a summary of a good tragic plot. Much later, in the eighteenth century, some philosophers would argue that the response specific to any work of art is a special kind of aesthetic emotion, and even that we are equipped with an aesthetic faculty for appreciating great art. This idea is foreign to classical thought, so far as I know; the emotions we feel in response to works of art are the same ones we experience in real life, with the difference, however, that we know that the events we are witnessing on the stage or reading in a book are not actually happening.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> In Cicero's *On the Orator* 3.178-81, Crassus argues that anything whose structure is in perfect accord with utility and necessity has charm (*venustas*) and indeed beauty (*pulchritudo*), and produces pleasure; examples are nature itself, the human body, a seaworthy ship, architectural monuments, and a well-turned and convincing speech (3.181: *hoc in omnibus item partibus orationis evenit, ut utilitatem ac prope necessitatem suavitas quaedam et lepos consequatur*). The emphasis here is not on imitation but on service to a function. On *pulchritudo*, Mankin compares *N.D.* 2.58 (Balbus speaking), and notes that in Balbus' account of human anatomy (*N.D.* 2.123-01, 133-45), "the emphasis is on *utilitas*, not *venustas*" (271 ad 179).

<sup>5</sup> In Cicero's *On the Orator*, Crassus argues that even those who are not masters of an art can judge whether a work succeeds or fails (3.195-96): *Illud autem ne quis admiretur, quonam modo haec vulgus imperitorum in audiendo notet, cum in omni genere tum in hoc ipso magna quaedam est vis incredibilisque naturae. Omnes enim tacito quodam sensu sine ulla arte aut ratione quae sint in artibus ac rationibus recta ac prava diiudicant; idque cum faciunt in picturis et in signis et in aliis operibus, ad quorum intellegentiam a natura minus habent instrumenti, tum multo ostendunt magis in verborum, numerorum vocumque iudicio; quod ea sunt in communibus infixis sensibus nec earum rerum quemquam funditus natura esse voluit expertem. (196) Itaque non solum verbis arte positae moventur omnes, verum etiam numeris ac vocibus. Quotus enim quisque est qui teneat artem numerorum ac*

Ancient thinkers, from the fourth-century B.C. orator Isocrates to Saint Augustine, puzzled over why we sometimes react more sensitively to purely fictitious events than to real life catastrophes. Isocrates wrote, for example, that “people consider it right to weep over the misfortunes composed by poets, while ignoring the many true and terrible sufferings that happen on account of war” (4.168). And Augustine asked in his *Confessions*: “What kind of pity is there in fictional stories and dramas? For the listener is not moved to offer help, but is invited only to feel pain, and the more he suffers the more he approves of the author of these imaginings” (3.2; cf. Dana Munteanu, “*Qualis Tandem Misericordia in Rebus Fictis? Aesthetic and Ordinary Emotion*,” *Helios* 36 [2009] 117-47). But even if the emotions elicited by literature are not quite real emotions, they are nevertheless analogous to such emotions, and do not constitute a distinct aesthetic feeling; nor are they responses to the beauty of a work.

Seneca believed that our responses to theatrical events are almost instinctive, like shivering when we are sprayed with cold water or the vertigo we experience when looking down from great heights, or again blushing at obscenities. He meant that we do not give rational approval to any of these reactions: we no more judge that a battle we read about is cause for fear than we decide to feel ashamed when someone tells a bawdy story. Seneca calls these automatic responses “the initial preliminaries to emotions” (*On Anger* 2.2.6), and other Stoics refer to them as “pre-emotions.” One of Seneca’s examples, indeed, is the feeling of pity we may experience even for evil characters who are suffering: this runs counter to the classical definition of pity, adopted by Aristotle and the Stoics, which holds that we feel pity at the sight of undeserved suffering, not suffering per se. In any case, whether emotion or pre-

---

modorum? At in eis si paulum modo offensum est, ut aut contractione brevius fieret aut productione longius, theatra tota reclamant. David Mankin, ed., Cicero, *De Oratore*, Book III (Cambridge: Cambridge University Press, 2011) 286 ad 195, renders *tacito quodam sensu* as “a kind of inarticulate feeling” (following James M. May and Jakob Wisse, trans., *Cicero on the Ideal Orator* [Oxford: Oxford University Press, 2001]), and comments: “the phrase may be meant to approximate Greek *alogos* [‘irrational’ but also ‘unspeaking’] *aesthesis*, and compares *Orator* 203 on verses *quorum modum notat ars, sed aurae ipsae tacito enim sensu sine arte definiunt*. (cf. also *Brutus* 184). Stefan Büttner, *Antike Ästhetik: Eine Einführung in die Prinzipien des Schönen* (Munich: Beck, 2006) 119, sees in the expression *sensus tacitus* an anticipation of Kant’s conception of an aesthetic response: “Damit sind wir schon ganz nahe an einem Gefühlsvermögen [feeling-capability] angelangt, das – in nicht-rationalem, gleichwohl intersubjektiv-allgemeingültigem Urteil – das Kunstschöne mit intereslosem Wohlgefallen [pleasure] goutiert; also bei einem ästhetischen Konzept, das Kant in seiner *Kritik der Urteilskraft* vorschlägt. Man darf wohl vermuten, dass Kant, der rein gutter Cicero-Kenner war, sich von Passagen wie diesen beim Schreiben seiner *Kritik der Urteilskraft* und der Bestimmung des Kunst- und Naturschönen hat inspirieren lassen.” But this is reading too much into Crassus’ argument; he means simply that a person can recognize a well-made speech or other artifact (there is no mention of beauty in this passage) without having a professional or scientific knowledge of the art in question. *Sensus* is better rendered as “awareness” rather than “feeling.”



emotion, Seneca does not list here the response to artistic beauty, and in this, he is in accord with ancient ways of speaking about art generally.

There are still other ways to respond to art. One is awe, the feeling elicited upon an encounter with the sublime or “lofty,” to use the Greek term (*hupsos*) adopted by Longinus in his essay that is conventionally translated as *On the Sublime*. Longinus writes that “what is extraordinary draws listeners not to persuasion but rather to ecstasy [*ekstasis*]” (1.4), and he affirms that what is marvelous (*thaumasion*) and accompanied by shock (*ekplêxis*) overwhelms all else.<sup>6</sup> In modern romanticism, the sublime came to replace beauty as the primary feature of art, due in large measure to the influence of Edmund Burke and Immanuel Kant; beauty was too insipid a quality for the grand vision of artistic genius that took hold in the nineteenth century. Insofar as Longinus himself speaks of beauty, it is as a feature of style that can have good effects or ill (5.1); it is associated with figures of speech (17.2, 20.1) and the choice of appropriate words, which can contribute, when properly deployed, to the effectiveness of the whole work. In this respect, Longinus is in accord with the major writers on style in antiquity, who regarded beauty as one feature of style. Demetrius (second or first century B.C.) identified four basic styles: plain, elevated, elegant, and forceful. Beautiful effects, according to Demetrius, can be in tension with and undermine forcefulness (252, 274). Hermogenes of Tarsus (second century A.D.) expanded the number of styles to seven: clearness, grandeur, beauty, poignancy, characterization, truth, and mastery (the last is the combined virtue of the first six; the translations of the technical terms are those of Rhys Carpenter). Beauty here is one device among others; Hermogenes defines it as “symmetry of limbs and parts, along with a good complexion,” in a clear analogy to the beauty of the human body.

Finally, one can respond to a work of art with approval or disapproval, that is, with an evaluation its moral content. This is the basis on which Plato excluded certain art forms, such as epic and tragedy, from his ideal republic: they provided bad examples of comportment among gods and heroes, and would corrupt young minds.

My review of the various responses to art recognized in antiquity suggests that the beauty of a work was not the primary consideration, as Danto indeed remarked. True, certain features of style might be called beautiful or, more precisely, “beauties,” and the same is true for certain colors and other devices in painting; but it was very rare to call a work of art as such beautiful. Much more commonly, the beauty of a work of art was equated with that of the figure in the work: just for this reason, the kind of problem that arises with a painting like the *Blue Nude* was not a subject of inquiry in our classical texts. What is more, there does not seem to have been any systematic effort to distinguish between kinds of human beauty. To be sure, writers sometimes spoke of the beauty of the soul, as opposed to that of the body. I have found that when they do so, they often make the contrast explicit. Aristotle, for example, in arguing that physical beauty is not necessarily a sign of excellent character,

---

<sup>6</sup> See Timothy M. Costelloe, *The Sublime: From Antiquity to the Present* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).

observes that it is “not equally easy to perceive the beauty [*kállos*] of the soul and that of the body” (*Politics* 1254b38-39); one has the sense that the metaphorical extension of beauty to the psychological realm is facilitated by the comparison with corporeal beauty. Plato makes a similar move in the *Symposium* (210B), when he declares that one must value more highly beauty in souls than in the body (cf. Plutarch *Amatorius* 757E). But beauty is more generally seen as a specifically physical attribute, as when Socrates states in Plato’s *Philebus* (26B5-7): “I am leaving out thousands of other things in my comments, such as strength and beauty [*kállos*] together with health, and in turn many other lovely [*pankala*] things that are in souls.”

Toward the end of the fifth century B.C., the sculptor Polyclitus published a work called the “Canon” or “Measure,” in which he sought to explain the characteristics that rendered a work of art beautiful. In addition, he illustrated his principles in a statue, called the *Spearbearer* (*Doryphoros*), which became famous as a model for subsequent representations of the human body.

Although Polyclitus’ treatise, like the original statue, is lost, we know from numerous later citations that he emphasized above all symmetry and harmony among the body’s parts as essential to beauty, a view that was dominant among classical thinkers – we have seen one example of its application to rhetoric, in the citation from Hermogenes – and has remained so right down to today. But here again we have to ask, as we have done two or three times so far: do these precise proportions render the artwork beautiful, or the human figure that the sculpture represents? Indeed, would Polyclitus even have seen a difference between these two questions, or would he have replied: The work is beautiful because its proportions capture those of a beautiful human being? What is more, although the figure represented in the statue is that of a young male, there is no apparent reason to assume that his beauty is in some sense a reflection of his virtue or other spiritual qualities. In classical Greece, male youths were considered to be sexually attractive, and the nude statue of the beardless, spear-bearing young man might well have been viewed, not like an image of an immature child or divinity somehow sheltered from male desire, but as sexually alluring.



I have been arguing that the problems and paradoxes associated with beauty, art, and desire in modern aesthetics, including the contemporary rejection of beauty as

an artistic ideal, did not arise in classical antiquity, or at least did not assume the same form. There was no tension between the beauty of the work of art and that of the object represented, because artworks as such were not deemed beautiful. Of course, the ancients knew perfectly well the difference between an imitation and the thing imitated, and an awareness of this distinction entered into their interpretations of the pleasure we take in representations, as well as their theories concerning our emotional responses to art. But when they looked at a representation of a beautiful figure, they responded to its beauty as they would to that of a live person, much the way we can feel a certain kind of desire at the photographic image of a beautiful man or woman. Needless to say, normal people did not think that they could satisfy an erotic desire with the represented object, any more than they ran out of the theater, or sought to intervene in the action, when they saw a frightening event on stage. The stories of exceptional cases, such as the young man who attempted to have intercourse with the statue of Aphrodite, testify, I think, not so much to a confusion between art and reality as to the direct appeal of the beautiful body represented and a kind of fantasy, encouraged by the cultic role of statues and paintings universally, that in some sense the statue was an embodiment of the deity herself.

Maurizio Bettini, in his engaging book, *The Portrait of the Lover* (trans. Laura Gibbs, Berkeley: University of California Press, 1999), documents a wide variety of tales all based on what he calls the “fundamental story,” which involves three elements or, as Bettini calls them, a “restricted set of pawns – the lover, the beloved, and the image” (p. 4). To take one of the most striking examples, in Euripides’ *Alcestis*, after the king Admetus’ wife elects to die in his place so that his life may be prolonged, Admetus declares that he will never marry again, but will rather have craftsmen create a likeness of his wife, and he will keep it in his bed and embrace it and call out his wife’s name, “and imagine that I have my wife, although I do not have her” (vv. 348-52; cf. Bettini p. 19). The theme here is conjugal love rather than erotic desire, and nothing is said of Alcestis’ beauty in this context (a servant girl describes her skin as lovely in an earlier scene, v. 174). But it suggests how porous the boundary may sometimes be between art and life.

# АРХАИЧНОЕ ПОНИМАНИЕ ПРАВА: ЭТИМОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД

С. П. ШЕВЦОВ

Одесский национальный университет, Украина

[sergiishevtsov@gmail.com](mailto:sergiishevtsov@gmail.com)

---

SERGEY SHEVTSOV

Odessa National University, Ukraine

THE ARCHAIC UNDERSTANDING OF LAW: AN ETYMOLOGICAL APPROACH

ABSTRACT: The article suggests a comparative analysis of the existing etymologies of legal terms: the Greek *thémis*, *dike*, *nómos*, and the Latin *lex* and *ius*. Based on their correlation with the equivalent etymologies in other European languages, namely Romance, Germanic, and Slavic, as well as their connection to terms of spatial orientation (right / left), the author proposes a hypothesis that in archaic community the law was understood as the world order proclaimed within the human society by the one who draws a straight way and leads along it (the chief \ leader).

KEYWORDS: *themis*, *nomos*, *ius*, *lex*, law, primitive society, right, left, etymology.

---

«Ориентиром, выводящим на правильный путь, стал для меня вопрос, что, собственно, призваны означать в этимологическом отношении принятые в различных языках обозначения...», – так говорит Ницше (2012, т. 5, с. 245) в поисках начал морали. Завидная уверенность! Но для начал права этимология – соблазнительный, и все же сомнительный источник. Не из имен нужно изучать и исследовать вещи, – говорит Сократ в *Кратиле*, – но из них самих (439 b). Применимость этимологии и сами ее принципы часто служат предметом критики даже этимологов. «Пока же этот вопрос (о критериях надежности. – С. Ш.) не поставлен надлежащим образом, и строгие критерии правильности (истинности) при этимологическом анализе заменяются интуицией, которая – в конечном счете – обычно зависит от уровня знаний и личного опыта того или иного этимолога» (Топоров 2005, 22). Вместе с тем, этимология позволяет заглянуть туда, куда не добраться иными средствами. И в данном случае она очень важна: сама проблема вынуждает к этому. Имея дело с пред-

метом, вокруг которого уже несколько веков ломаются копья и кипят страсти, будет излишней расточительностью пренебрегать возможностями, предоставляемые языком.

Этимологии конструируются по сложному составному набору принципов, в каждом отдельном случае эти принципы разнятся, но все же для лингвистов на первом месте остаются принципы чисто лингвистические. Меня же куда более интересует семантика, которая для лингвистов только один из компонентов анализа, часто – далеко не главный. Приведенные ниже этимологии сложились давно, в начале прошлого – конце позапрошлого века, а некоторые и того раньше. Существенного изменения за сто прошедших лет они не пертерпели.

Латинское *jus*, английское *law*, французское *droit*, немецкое *Recht*, испанское *derecho*, итальянское *diritto*, русское *право*, украинское *право* – выделяют разные стороны, казалось бы общего понятия. Как выразил эту мысль Э. Бенвенист, «существует множество слов для *права*, но они являются специфическими в каждом из языков» (1995, 299).

В древнегреческом языке существовало несколько слов, для выражения правовых отношений: *θέμις* (*thémis*), *θέμιστες* (*thémistes*), *νόμος* (*nómos*), *δίκαιον* (*dikaion*), *δίκη* (*díke*). Традиционно именно последний термин рассматривается как наиболее приближенный современному понятию «право». *Θέμις* и *νόμος* переводятся обычно как «закон». *Θέμις* – атрибут правителя (басилея), но происхождение его божественно (кроме того, *Θέμις*, Темис, Фемида – имя титаниды, второй супруги Зевса, матери мойр, позднее представленной как богиня правосудия, Harrison 2010, Ch. XI). «*Θέμιστες* изначально были авторитарными решениями, принимаемыми единым главой, монархом рода или просто главой семьи. Накапливаемые из века в век, *θέμιστες* образовали некое подобие свода традиций в каждой семье, анонимного, таинственного, получившее абстрактное наименование *θέμις*» (Glottz 1904, 21). Глотц полагал, что *θέμις* обозначает внутрисемейное право как основание всеобщего порядка и противостоит *δίκη*, «которое есть межсемейное родовое право» (Glottz 1904, 22). Этому положению Глотца следует Бенвенист (1995, 301). Некоторые исследователи возводят *θέμις* к индоевропейскому корню \*d[h]eH-m- (производного от \*d[h]eH- «ставить», «класть»), означавшему «относящийся к ритуально-правовому установлению» (Гамкрелидзе, Иванов 1984, II, 810). По мнению Глотца, в определенный период *θέμιστες* образовал своего рода кодекс, «унаследованный в своё время всеми семьями города и даже всеми городами» (Glottz 1904, 21). Эта точка зрения на существование единого греческого права и правовых институтов, распространенная среди континентальных историков, под влиянием англо-американских оппонентов в середине 50-х годов прошлого века была пересмотрена и в конечном итоге свелась к единству базовых правовых идей (Gagarin 2005, 29–30).

Большинство исследователей согласны, что с конца VI века *θέμις* постепенно вытесняется термином *νόμος*, но причины и механизм этого остаются предметом дискуссий. Буквальное значение *νόμος* – разделять, наделять (зем-

лей, имуществом) по закону (ср. νομός - пастбище).<sup>1</sup> Но в широком смысле этот термин обозначает также закон, право и обязанность (ἄγραφοι νόμοι – неписанные законы, но законы Дракона (ок. 621 г. до н. э.) – θεσμός, родственное θεμός). Процесс вытеснения одним термином другого связывают также с появлением писаных законов, но здесь мнения расходятся – ряд исследователей полагают, что писаные законы были лишь дополнением к неписаным (Rainer 1993, 493), в то время как их противники настаивают на том, что записывались лишь спорные нововведения как раз с целью укрепить их и сделать постоянными (Thomas 2005, 58 ff).

Δίκη – формальное право, право по формуле, определяющей, что делать в каждом конкретном случае (в основе – корень со значением «класть, устанавливать»)<sup>2</sup>. Другие значения этого термина обозначают законность, справедливость; обычай, привычку, способ бытия; судебный процесс, приговор, возмездие и др. (Дворецкий 1958, I, 406). Ю. Покорны возводит его к индоевропейскому корню *deik-* («показывать, проявлять»)<sup>3</sup> Гамкрелидзе и Иванов – к индоевропейскому *\*teik[h]-*, определяя его значение как «предначертание, указание, направление, закон».<sup>4</sup> По мнению Йегера, δίκη означает «подобающую долю», то есть возмещение ущерба: потерпевшая сторона «берет дике», виновный «дает дике», судья «назначает дике», но одновременно слово означало процесс, суд и наказание (Йегер 2001, 139). Δίκη – это прежде всего изрекаемое слово (тот же корень в лат. *dico* – говорю), но не любое, а слово судьи, такое, которое устраняет произведенную несправедливость, неправость. Этическая норма права, говорит Бенвенист, в том смысле, как она понимается нами сегодня, не отражается в δίκη. «Слово постепенно освободилось от обстоятельств, при которых оно изрекалось, чтобы положить конец злоупотреблениям. Эта юридическая формула со временем становится обозначением самого права, когда к δίκη прибегают, дабы пресечь βία – силу» (Бенвенист 1995, 305).

«Настанет день, когда δίκη, пронизанное θεμός, будет править в обществе, в то время как θεμός начнёт относиться к почти идеальному миру: θεμός, в противоположность δίκη, станет чем-то вроде внутреннего чувства справедливости, противопоставляемого официальной юридической деятельности снаружи, как моральное сознание, противопоставляемое действующему праву, как божественная справедливость, противопоставляемая справедливости человеческой».<sup>5</sup> Это мнение Гюстава Глотца особенно интересно (ему следует ряд позднейших исследователей, в том числе Э. Бенвенист), если учесть, что «справедливый», как и «справедливость» происходят именно от δίκη – δίκαιος и δίκαιοσύνη, соответственно. Почему термин, обозначающий внешнюю фор-

<sup>1</sup> Бенвенист (1995, 72) ссылается на Laroche (1949, 1) по данному вопросу.

<sup>2</sup> Бенвенист 1999, 303; Chantraine 1999, 283–284.

<sup>3</sup> Pokorny, II, 189.

<sup>4</sup> Гамкрелидзе, Иванов 1984, II, 806.

<sup>5</sup> Glotz 1904, 22.

мульную процедуру, порождает понятия, относящиеся к совершенно иному полю, остается загадкой; Бенвенист, например, ограничивается тем, что характеризует этот процесс как «величайшие изменения в языке и социальных институтах» (Бенвенист 1995, 318).

Стоит отметить, что ни лингвисты, ни историки не связывают  $\theta\acute{\epsilon}\mu\varsigma$  и  $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$  иначе, чем противопоставлением или простым дополнением. Но важным представляется тот факт, что  $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$  предстает как инструмент восстановления нарушенного миропорядка (то есть,  $\theta\acute{\epsilon}\mu\varsigma$ 'а,  $\nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma$ 'а в одном из их значений).<sup>6</sup> «...Идеальный царь “разбирает” (глагол  $\delta\iota\alpha\kappa\acute{\iota}\nu\omega$  в *Теогонии* 85), что является “божественным установлением”,  $\theta\acute{\epsilon}\mu\varsigma$ , а что нет (85) с помощью  $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ , которая тем самым служит указанием (ср. латинское *indicāre* «указывать», где *-dic* родственно греческому  $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ ), а значит, “решением”» (Надь 2002, 94–95). Можно предположить, что «право» у греков не было единым понятием, как сегодня, а представляло собой целый «пучок» лексем, означающих в разных аспектах процесс соотнесения собственной жизни к миропорядку и, одновременно с этим, – действий, необходимых для приведения этих двух планов бытия в соответствие друг с другом. И в каждом из понятий (названных здесь, а также еще некоторых) были обозначены различные стороны этого отношения. При этом космический миропорядок должен быть соотнесен не с отдельным индивидом, а с миропорядком группы – семьи, рода, полиса. Этот фундаментальный общественный характер греческой культуры (неотъемлемой частью которого выступает право) дает основание М. Гагарину именно грекам приписать «изобретение» права (Gagarin 1986, 144).

При сходстве и близости ряда форм римское право носит характер, существенно отличный от греческого. В терминологии это различие находит свое выражение лишь отчасти. В латинской традиции и языке за «правом» закреплён термин *iūs* (древнее написание *iōus*), *iūris*<sup>7</sup>: *iūs civile* – гражданское право, *iūs gentium* – право народов, но первоначально был, вероятно, просто *iūs*, его позже, уже в классическую эпоху<sup>8</sup> назвали *iūs Quiritium* (то есть, правом квиристов – древнее название граждан Рима). Именно римляне и считаются создателями права, римское право изучается до сих пор не только как образец права, но оно составляет основу ряда европейских правовых систем современности.

Отметим сразу: римское право прошло долгий путь развития, в том числе терминологического. Если – как в данном случае – мы рассматриваем этимологию основных терминов, то нас будет интересовать именно их первоначальное значение. Поэтому, говоря о римском праве, мы будем говорить не о том пра-

<sup>6</sup> На это указывает Аристотель в *Никомаховой этике* (1137b12–29).

<sup>7</sup> Первоначально *j* использовался как вариант символа *i*. Окончательно эти буквы стали различать в XVI веке. Поэтому сегодня в равной мере используются написания *iūs* и *jūs*. Мы будем придерживаться первого написания.

<sup>8</sup> Классической эпохой римского права принято называть первые 250 лет новой эры. Но есть и другие позиции, например, началом полагают I век до н. э. См. VerSteege 2010, 98.

ве, как оно излагается в учебниках, не о том, что континентальные юристы до сих пор считают *ratio scripta* (писанным разумом), не о праве классического периода, доступном нам главным образом в его византийском изложении VI века, и уж тем более не о римском праве эпохи его рецепции. Речь будет идти именно об архаическом праве, насколько это может позволить существующий уровень этимологии; но при этом его поздние преобразования нам тоже придется учитывать.

Основные значения *ius*: 1) право (как совокупность законов), 2) право (субъективное право, *ius civitas* – право гражданства), 3) преимущество или привилегия, 4) власть. Это значения уже классической латыни. Происхождение термина неясно. Несомненна связь данного слова с произнесением клятвы (*ius iurandum*), что предполагает буквальное повторение обязывающей формулы религиозного характера.<sup>9</sup> Связь данного термина с религией отмечают едва ли не все исследователи: Э. З. Вортон связывает его с авестийским *yaosh* “благополучие, достаток”<sup>10</sup>; А. Вальде – со староиндийским *yōh* “благо, благополучие, счастье”<sup>11</sup>; М. Бреаль и А. Байи – с санскритским *yaus* “религиозные формулы”<sup>12</sup>; А. Эрну и А. Мейе видят эквиваленты *iōus* в индо-иранском в следующих зафиксированных формах: ведийском *yōh* “здравствуй!”, авестийском *yaoh-dadaiti* “очищает, делает ритуально чистым”, другой возможной гипотезой, по их мнению, является возведение *iōus* к индоевропейскому корню *\*ye/ous* или *\*yowes*.<sup>13</sup> Э. Бенвенист отдает предпочтение второму варианту, возводя *ius* к общеиндоевропейскому корню *\*yaus* и отмечая различие употребления его в индийском и иранском: в одном случае он означает «то, что должно сделать», в другом – «то, что должно сказать». По его мнению, латинский термин соединяет в себе оба эти значения (Бенвенист 1995, 307). Этапы постепенно происходившей десакрализации не вполне ясны. Т. Моммзен (Mommmsen 1888, 310) этимологически связывал *ius* с глаголом *iubere* (приказывать). М. Бартошек (1989, 163) приводит другую вероятную этимологию, к сожалению, не указывая источника: от санскритского *ju* – вязать.

Вместе с тем для большинства римлян, по крайней мере до классического периода, «правом» в позитивном смысле, в качестве свода законов, были, безусловно, законы XII Таблиц (V век до н. э.). Они еще в школе учили их наизусть, как о том свидетельствует Цицерон (*О законах* II, 4, 9), хотя к его времени язык так изменился, что мало кто понимал смысл заученного. Законы XII Таблиц обозначались термином *lex*. Цицерон, отвечая на вопрос о сущно-

<sup>9</sup> «Религиозная формула, обладающая силой закона» (Ernout, Meillet 2001, 329).

<sup>10</sup> *Etyrna Latina*, p. 50.

<sup>11</sup> Walde 1910, 399.

<sup>12</sup> Breal, Bailly 1918, 143–144.

<sup>13</sup> Ernout, Meillet 2002, 330.



сти права (*ius*), выводит его из *lex* («...возникновение права следует выводить из понятия закона») (*О законах* I, 6, 19).<sup>14</sup>

Несомненно, *ius* и *lex* находились в тесной взаимосвязи, хотя проследить ее достаточно нелегко – она не соответствовала сегодняшнему разделению «права» и «закона». Оба термина, по всей вероятности, включали в свою семантику элемент отнесения к божественному мироустройству. М. Бартошек (1989, 178–179), правда, считает, что первоначально *lex* означал «всякое правило, которое римский гражданин устанавливает для себя или вместе с другим», и лишь затем стал «общим предписанием», «общей клятвой государства». Ж.-П. Бо (2011, 261), в известной степени вольно толкуя статью Эрну-Мейе, говорит, что *lex* – «это то, что должно быть выбито и выставлено в городе»; по его мнению, от первоначального значения религиозного закона этот термин сохранил немного. Для других авторов связь *lex* с божественным началом (началами) несомненна. Бреаль и Байи возводят его к *legère* (в значении «читать»<sup>15</sup>), проводя параллель *lex* : *legère* также, как *rex* : *regère* (правитель, царь – править, управлять).<sup>16</sup> Вальде возводит его к индогерманскому корню *ǵ* (религиозный предмет, религиозный обычай), из того же корня – древнеисландский *log*, англосаксонский *lagu*, английский *law*.<sup>17</sup> На языковую близость формул законов XII таблиц и молитв обращает внимание Э. Мейер, по ее мнению, *lex* соединял в себе провозглашение формулы и цель, с которой она произносилась (Meuer 2004, 47). Она в значительной мере следует Магделейну, кто в свое время попытался суммировать предшествующие попытки объяснить понимание римлянами *leges* (мн. ч. от *lex*). Он пришел к выводу, что римляне верили, что за самыми различными употреблениями этого термина стоит общее значение, указывающее на божественное начало миропорядка (Magdelain 1978, 12–22). К этому можно добавить мнение Э. Бенвениста (1995, 319), полагавшего, вслед за Цицероном, что термин *religio* родственен *legère* (он его толкует как «собирать, возвращать к исходному виду, признавать»). Еще добавим мнение Цицерона, который, противопоставляя римский *lex* греческому νόμος, видел в последнем разделение, при котором каждый получает свое, а в первом – свободный выбор индивида (Цицерон выделяет значение *legère* «выбирать») (*О законах* I, 6, 19). Л. Кофанов (2003), сравнивая различные толкования значения термина *lex* как римскими авторами, так и позднейшими исследователями, формулирует свои выводы следующим образом: «можно определить закон в понимании античной традиции как письменно зафиксированный приказ народа, принятый народным собранием, подтвержденный клятвой, в силу которой он становится обязательным для всех римских граждан. Клятва всего

<sup>14</sup> Цицерон 1966, 95.

<sup>15</sup> Глагол *legère* имел широкое поле значений: собирать; сматывать; похищать, проходить; комплектовать; выбирать; видеть; читать вслух.

<sup>16</sup> Breal, Bailly 1918, 159.

<sup>17</sup> Walde 1910, 424.

гражданского коллектива обеспечивала принудительную силу закона». Можно сделать общий вывод, что закон (*lex*) означал для римлян некий фиксированный людьми (позже – записанный и выставленный) фрагмент миропорядка, который требовал торжественного публичного провозглашения (чтения), воспроизводя тем самым аналогичный порядок в римской общине. *Ius* в этом смысле значил нечто другое.

Э. Бенвенист (1995, 319) пишет, что *ius* отличался от *fas* (особого термина, обозначающего божественные законы). Но далее он представляет это различие как оппозицию, что верно с точки зрения лингвистики, но вовсе не обязательно с точки зрения правовой культуры и правосознания. Скорее, прав М. Бартошек, признававший отличия между этими терминами,<sup>18</sup> но по чьему мнению *fas* первоначально означал «область жизненных отношений, которую боги оставили на усмотрение людей, включая *ius*».<sup>19</sup> Существуют и средние позиции (например, по мнению М. Фоген (Foggen 2002, 87) «*Fas* и *ius* четко разделены, их полное пересечение – после раннего отделения *rex sacrorum* (священного царя) – сфера религиозно-культурных и правовых установлений». *Fas*, по мнению Бенвениста восходит к латинскому *faci* «говорить», но обозначает не любую речь, а особую речь – волю богов (1995, 323). *Ius*, таким образом оказывается составной частью божественного права. Здесь на первый план выходит роль того, кто говорит волю богов в применении к данному социуму, то есть, *rex*. Бенвенист его характеризует так: «скорее жрец, чем царь в современном понимании, т. е. лицо, обладающее властью очертить расположение будущего города или определить черты правопорядка» (Бенвенист 1995, 249). *Rex* – тот, кто прокладывает, прочерчивает прямые линии (но если для греков эта функция царя больше связывалась с распределением земельных участков, то для римлян на первое место выступала организация городского пространства – и для обеих культур это было связано и с пространством социума, с правом).<sup>20</sup> Это связывало *ius* с архитектурой, строительством – связь, которая неоднократно подчеркивалась исследователями<sup>21</sup> (особенно через понятие *potha* «строительный угольник, угломер».<sup>22</sup> Право, таким образом, пишет Бенвенист (1995, 318), «это то, что должно быть показано, сказано, изречено» (это в равной степени, по его мнению, относится к греческой, римской и германской культурам). При этом несколькими строками выше он выдвигает мысль о том, что право воспринималось исключительно в качестве корпуса формул. «Оно не рассматривалось как наука, не допускало выдумки. Право было закреплено

<sup>18</sup> В статье *ius* (Бартошек 1989, 163).

<sup>19</sup> В статье *fas* (Бартошек 1989, 130).

<sup>20</sup> Римская община в этом отношении проявляет себя как городская община в отличие от земледельческого характера греческой. Эта важная черта и ее стоит отметить.

<sup>21</sup> См., например: Бо 2011, 258–259.

<sup>22</sup> Ernout, Meillet 2002, 444.

в кодексе, в своде изречений и предписаний, которые следовало просто знать и применять» (там же).

Два последних тезиса Бенвениста исключают друг друга. Если бы дело обстояло так, и *ius* означал бы только оглашение формулы, он ничем бы не отличался от *lex*. То, что «должно быть показано, сказано, изречено» еще не показано, не сказано и не изречено. Как установление оно существует в миропорядке (не трансцендентном, а имманентном), но оно должно быть выделено в связи с данными обстоятельствами и сформулировано. Вот эту связь-отношение-отсылку частного случая к миропорядку и обозначает, по моему мнению, *ius*.<sup>23</sup> Поэтому и существует столько разновидностей *ius*: *ius privatum*, *ius augurium*, *ius belli*, *ius militare*, *ius publicum*, *ius honorarium*, *ius humanum*, *ius gentium*, *ius civile*, *ius divinum* и т. д., включая, *ius naturale*. Подобное разнообразие никак не может быть применено ни к *fas* (оно одно), ни к *lex* (которых может быть несколько, но их перечень будет исчерпывать все позитивное право, в то время как относительно *ius* возможно бесконечное число образований, в том числе – включающих предыдущие, например: *ius scriptum* (писаное право) – *ius non scriptum* (неписаное).

Указание на отношение к миропорядку и истолкование его объясняет множество значений этого термина – это отчасти и противопоставление как обычаю (произвольному), так и нравственности, следование ему как традиции (когда он соответствует), это отличие от религии и, тем не менее, следование ей, это правомочие, субъективное право, которое одновременно может иметь объективный характер (данное свыше предназначение), это писанный закон и одновременно неписанный, и еще многое другое. При этом в своем глубинном смысле он остается одним и тем же: проявлением божественного миропорядка здесь и сейчас. Прав Д. Макдауэлл, когда пишет, что «право – формальное выражение человеческой веры о правильном и ошибочном поведении»,<sup>24</sup> но он все же не договаривает до конца, так как остается неясным основание для различения этих форм поведения, а значит, оказывается выпущенной из виду как раз сама онтологическая база права.

Указание на связь права с миропорядком часто используется исследователями, когда речь идет о мире средневековом,<sup>25</sup> но крайне редко, когда речь идет об

---

<sup>23</sup> Ср.: «...Можно с большой долей вероятности констатировать, что право (*ius*) понималось в древнейшем Риме как божественная воля, которую люди должны были услышать и правильно понять... Таким образом, древнейшее значение термина *ius*, примиряющее две представленные выше этимологические интерпретации, будет чем-то вроде “божественной воли”, “предписания, приказа бога”» (Кофанов 2003).

<sup>24</sup> McDowell 1978, 8. Это определение – не что иное, как перефразированное определение права Ульпиана: (*ius*) est ars boni et aequi (право есть искусство доброго и справедливого), *Дигесты* 1. 1. 1 пр.-1.

<sup>25</sup> См., например: Tellenbach 1948, 21–22.

античном праве.<sup>26</sup> Иногда на это указывают в связи со стоиками, но никак не в связи с ранними этапами становления права, что же касается стоиков, то для них подобное утверждение требует определенного уточнения: право не непосредственно выводится из миропорядка, а через общий элемент (своего рода «логическую форму» Витгенштейна) – разум. А это очень существенно меняет положение дел как для права, так и для миропорядка. Но представления о греческом и римском миропорядке существенно отличались от средневекового хотя бы в том, что для Средневековья устройтелем порядка и права являлся христианский Бог. Для античного периода боги сами в значительной мере подчинялись праву, и можно привести немало примеров того, как боги склоняли голову перед законом. Видимо, этот закон римляне и называли *fas*.

При всех указанных нюансах различий между Грецией и Римом, факт связи права с миропорядком и значение этой связи остается общим для обеих культур. Вместе с тем эти две правовые системы носят принципиально разный характер, так как «здесь и сейчас» понимаются ими по-разному. И для греков и для римлян на другой стороне выявляемого правом отношения находится община. Но греки понимают ее прежде всего как единство, и отсюда отдельного индивида и его права – только через принадлежность к общине, а римляне общину понимают как единство индивидов, в центре их правовой системы оказывается частное лицо, которого по сути дела греки в такой проекции не знают вовсе. Вот почему в Риме возникает самая совершенная часть права, самая разработанная и оказавшая наибольшее влияние на последующие правовые системы<sup>27</sup> – *ius privatum*, частное право.

В большинстве других европейских языков право представлено несколько иначе. Ограничим круг рассмотрения, но представим пары: англ. *law* (*right*) – *law*, франц. *droit* (*droit*) – *loi*, нем. *Recht* (*Recht*) – *Gesetz*, исп. *derecho* (*derecho*) – *ley*, итал. *diritto* (*diritto*) – *legge*, рус. *право* (*право*) – *закон*, укр. *право* (*право*) – *закон*. (В скобках приведен термин для обозначения субъективного права: мое право на...). Здесь заметно отличие английского языка – для двух разных значений права в нем присутствуют различные термины (*law* и *right*), а вот для права и закона, в отличие от всех остальных языков – один.

Что нам говорит этимология? *Droit*, *derecho*, *diritto* – из латинского *directus* (прямой, находящийся под прямым углом; другое значение – прямой, прямодушный). Английский *law* (среднеанглийский *lawè*, староанглийский *lagu*) – заимствование из скандинавского, вероятнее всего, старонорвежского (древнеисландский *lög* «закон», из *lag* «уровень, порядок»), восходит к индоевропейскому \**ligjan* «класть; то, что лежит».<sup>28</sup> Если пока отложить в сторону славянские языки, то возникает замечательная картина двух языковых семей – романской и

<sup>26</sup> Мне, по сути, известен только один пример: Weinreb 1987, но он пользуется другими терминами.

<sup>27</sup> VerSteeg 2010, 97.

<sup>28</sup> Weekley 1921, 829; Skeat 1967, 286–287; Burnley 1992, 421.

германской. Странно только, что *ius* при всей его значимости в имперские времена и при достаточной устойчивости в пост-имперские, при рецепции римского права по крайней мере с XII века, сохранился только в своих производных *iustitia*, *iurisprudentia* и др. Интересно, что и латинский *lex* сохранился только в испанском и португальском как *ley*,<sup>29</sup> а итальянский *legge* лингвисты возводят непосредственно к латинскому *ligare* (собирать, связывать, ср. *obligation* обязательство).<sup>30</sup> Это тем более удивительно, что многие из так называемых «варварских правд» именовались термином *lex* (*leges barbarorum*): Салическая правда (*Lex Salica*) VII в., Рипуарская правда (*Lex Ripuaria*) VII в., Визиготская правда (*Lex Visigothorum*) VII в., Алеманская правда (*Lex Alamannorum*) VIII в., Баварская правда (*Lex Baiuvariorum*) VIII в., Фризская правда (*Lex Frisionum*) VIII в., Саксонская правда (*Lex Saxonum*) IX в.<sup>31</sup>

Этому может быть, как представляется, только одно объяснение – эти народы уже имели свой, если можно так выразиться, «образ» права, не совпадавший с образом латинского *ius*. Поэтому они приспособливали латинские термины к своему пониманию и заимствовали их в основном для обозначения того, что представлялось им новым. Каким был этот образ и можем ли мы получить о нем представление? Как уже отмечалось выше, франц. *droit*, исп. *derecho* и итал. *diritto* возводят к лат. *directus* «прямой, расположенный под прямым углом», а также «вертикальный, отвесный».<sup>32</sup> Сходное значение мы наблюдаем у англ. *right*<sup>33</sup> и нем. *Recht*.<sup>34</sup> Кроме того, ряд исследователей добавляют значения: «правильный, подходящий, справедливый».<sup>35</sup> И тот же набор значений мы получаем для славянских языков. Казалось бы, вопрос можно считать исчерпанным. Но есть ряд деталей, которыестораживают и заставляют искать другое решение. Назовем пока одну такую «деталь»: во всех перечисленных языках, включая славянские, эти термины означают не только «право», но и правую сторону (как противоположность левой). И в каждом словаре отмечается, что это значение – позднее, вторичное. Подобное сходство не может не вызывать удивления: каким образом и почему заселившие Европу народы, в подавляющем большинстве, независимо друг от друга используют один и тот же термин для столь разных областей как юридическая и антропологически-пространственная? Влияние практически исключено, во-первых, из-за географической широты распространения указанного значения, а во-

<sup>29</sup> Barcia, Echegaray IV, p. 118; Diccionario.

<sup>30</sup> Pianigiani 1907, 747; Zambaldi 1889, 683.

<sup>31</sup> Правда, нужно также учитывать, что некоторые из этих названий были даны позже, исследователями и публикаторами XIX века, например, оригинальным названием *Lex Visigothorum* было *Liber iudiciorum* (Книга приговоров).

<sup>32</sup> Scheler 1888, 163; Stappers 1900, 254; Barcia, Echegaray 1887, 669–670; Zambaldi 1889, 345; Pianigiani 1907, 418.

<sup>33</sup> Weekley 1921, 1238; Onions 1966, 763; Skeat 1967, 450; Chambers Dictionary 2006, 929.

<sup>34</sup> Kluge 1894, 297; Köbler 1995; Tischner.

<sup>35</sup> Kluge 1894, Weekley 1921, Chambers Dictionary 2006.

вторых, из-за позднего времени актуализации (возникновения) данного значения. Например, для английского слова *right*, существование которого отмечено с IX века (в записи того времени *riht*), значение правой стороны впервые зафиксировано в 1125 году.<sup>36</sup> Конечно, дата фиксации свидетельствует о моменте возникновения условно, но даже если оно возникло на два века раньше, это ничего не меняет: каким образом оно может совпадать у славянских народов и англо-саксов? Попытка найти некий источник влияния, допустим, норманнов (викинги были и на Руси и в Англии) или ирландских монахов-миссионеров, вызывает серьезные сомнения – возможно ли предположить, что те или другие научили большую часть народов Европы связывать правую сторону с правом? Во Франции *droit* в значении правой руки (стороны) вытесняет прежний термин *destre, dextre* (от латинского *dextra*) в XVI веке (Robert 1970, 517).

Что касается славянского термина «право», то здесь большинство исследователей единодушны. Русский, украинский, белорусский, древнерусский, церковнославянский, болгарский, сербскохорватский, словенский, чешский, словацкий, польский термины происходят из праславянского *\*pravъ* «прямой, правильный, невиновный»,<sup>37</sup> восходящего к первоначальному значению «вперед направленный».<sup>38</sup> Происхождение праславянского слова достоверной этимологии не имеет, что отмечал еще А. Мейе.<sup>39</sup> Вероятнее всего, это слово происходит от индоевропейского *\*prō-* «вперед, впереди» (Цыганенко 1970, 365), «вперед выступающий, вперед выходящий, идущий» (Покорны),<sup>40</sup> «значительный, видный; такой, какой должен быть» (Преображенский).<sup>41</sup> Из этого же корня – латинский *probus* «добрый, честный, порядочный». Собственно существительное «право» в интересующем нас значении – результат субстантивации краткого прилагательного среднего рода единственного числа *\*pravъ>правъ* «истинный; такой, как надо». Здесь опять-таки можно видеть согласие исследователей. Для значения «правая сторона, рука» был термин *десница, десная*, старославянский – *деснь*.<sup>42</sup> Н. И. Толстой (1997, 151) возводит его к индоевропейскому *\*decks-to, \*dekstvo, \*deck-sterō*.<sup>43</sup> В праславянском языке этот индоевропейский корень дал *\*desъnъ*.

<sup>36</sup> Chambers Dictionary 2006, 929.

<sup>37</sup> Фасмер III, с. 352; Преображенский II, 121; Цыганенко 1970, 364–365.

<sup>38</sup> Цыганенко 1970, 365.

<sup>39</sup> См. Преображенский II, 121.

<sup>40</sup> Pokorny IX, 815. Ю. С. Степанов (2004, 461) считает, что эта этимология «не вызывает сомнений».

<sup>41</sup> Преображенский II, 121.

<sup>42</sup> Фасмер I, с. 506. Преображенский I, с. 182) дает вариант *деснь*.

<sup>43</sup> См. также: Loth 1912, 255–256. Цит. по: Толстой 1997, 151. Интересно наблюдение Ж. Лота, что для левой стороны не существует общеиндоевропейского слова. Это понятие выражалось разными словами, и сегодня каждый из этих терминов редко распространяется больше, чем на два-три языка. Он связывает это с табуированием левой стороны. О том же: Гамкрелидзе, Иванов 1984, II, 807.

	<i>Др.-греч.</i>	<i>Лат.</i>	<i>Исп.</i>	<i>Итал.</i>	<i>Фр.</i>	<i>Англ.</i>	<i>Нем.</i>	<i>Рус. и укр.</i>
<i>Право в объек- тивном смысле</i>	δίκαιον, δίκη	ius	derecho	diritto	droit	law	Recht	право
<i>Право в субъек- тивном смысле<sup>44</sup></i>			derecho	diritto	droit	right	Recht	право
<i>Закон</i>	θέμις, θέμιστος, νόμος	lex	ley	legge	loi	law	Gesetz	закон

Хотел бы высказать несколько предположений, относительно семантики терминов, относящихся к праву. По моему мнению, связь между понятием «право» и правой стороной восходит к периоду куда более древнему, чем формирование национальных языков. В. Пизани формулирует одну из основных норм семантики: «...Новое значение, воспринятое словом, уже существовало как вторичное при предшествующем употреблении слова». <sup>45</sup> Могло ли значение «правая сторона», «правая рука» быть присуще словам, обозначающим «право» (droit, diritto, derecho, right, Recht, право, правда)? Это кажется маловероятным еще и потому, что термин для правой руки существовал – он восходил к индоевропейскому \*decks-to: (фр. destre, итал. destro, исп. diestro, др.-англ. swīðra, др.-верх.-нем. zeso, ст.-слав. Деснь). <sup>46</sup>

Нет сомнения, что оппозиция правый / левый восходит к очень глубокой древности и характерна не только для индоевропейских народов. <sup>47</sup> С. М. Толстая (2009, 233) характеризует ее как универсальную семантическую оппозицию, «в которой пространственные отношения получают аксиологическую интерпретацию: правый соотносится с положительным значением (счастье, удача, здоровье, плодородие и т. п.), а левый – с отрицательным (беда, неудача, болезнь, неурожай и т. п.)». Как часть системы универсальных основных признаков (бинарных оппозиций) ее толкуют Вяч. Вс. Иванов и В. Н. Топоров

---

<sup>44</sup> Г. Берман утверждает (и я согласен с его утверждением), что ни ius, ни δίκαιον не содержали значения субъективного права. «Римское право признавало субъективные обязанности (обязательства), но не признавало объективных прав. То же самое, между прочим, относится и к греческому, и к еврейскому праву» (Берман 1999, 317). Даже то, что мы сегодня описали бы как право гражданства, понималось греками иначе – как своего рода стратификация или статусное, а не правовое распределение. Это очень важная черта, но здесь мы просто отметим ее.

<sup>45</sup> Пизани 2001, 145.

<sup>46</sup> Шайкевич 1959, 61.

<sup>47</sup> Шайкевич 1959; Толстой 1997, 144.

(1974, 259–304) на обширном и разнородном материале. Это противопоставление получает широкое распространение в повседневной жизни и находит свое отражение, в частности, в славянских заговорах, гаданиях, поговорках и других формах.<sup>48</sup> Важность этой оппозиции для индоевропейской культуры отмечают Т. В. Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Иванов (1984, II, 783 сл.). Относительно ряда действий строго предписывалось, что их можно делать только правой рукой, например, держать серп во время жатвы, совершать определенные ритуальные действия и др. Для архаической культуры это не удивительно: еще даже моих ровесников-левшей в школе в обязательном порядке переучивали писать правой рукой, в армии исключалась возможность отдавать честь левой рукой, левой рукой нельзя креститься (даже левшам), на площадях советских городов Ленин бодро указывал правой рукой путь в будущее (уверен, что идея поставить тот же памятник в зеркальном варианте рассматривалась бы как подрывающая устои общества и государства). При этом «рука» понималась как символ власти и даже как сама власть: значение индоевропейского \*mHr-/n-(t[h]) не только «рука», но и «власть», «отдавать во власть», «править» (Гамкрелидзе, Иванов 1984, II, 806–807).

Итак, что мы получаем в итоге? С одной стороны у нас есть архаическое деление на правый (сильный) / левый (слабый), при этом правый связан с хорошим, а левый с плохим (иногда наблюдаются инверсии при сохранении аксиоматической окрашенности). Есть общеевропейский корень \*decks-to для правой руки и правой стороны, при наличии у них семантической связи с представлением о власти. (Мы и сегодня говорим: «править твердой, сильной рукой»). С другой стороны, мы видим индоевропейский корень \*reǵ- (прямой, проводить прямо, править, управлять, вытягивать, растягивать, поднимать, устанавливать), из которых потом разовьются древнеисландский *rêtrr*, готский *raih̄ts*, немецкий *recht*, английский *right* и многие другие, в том числе латинский *regō*, *reċtum* (*rectus*),<sup>49</sup> из которых образуются *rex* и *di-rectus(m)*, давшие на новом этапе *diritto*, *derecho*, *droit*. И все эти новообразованные слова, означавший по-прежнему «прямой, находящийся под прямым углом, вертикальный, отвесный, ровный, подходящий, соответствующий, правильный, справедливый» со временем, где раньше, где позже, приобретают также значение «правый (противоположность левому), правая сторона», вытесняя уже существовавший для этого значения термин. Аналогичный процесс наблюдается и в иранских языках.<sup>50</sup>

Причины подобного «параллелизма» остаются неясными. Гипотеза Я. Гримма о романском влиянии,<sup>51</sup> представляется сомнительной даже в отно-

<sup>48</sup> Иванов, Топоров 1965, 91–98; Толстой 1995, 153–156; Толстая 2009, 233–237.

<sup>49</sup> Pokorny IX, S. 854–856.

<sup>50</sup> Шайкевич 1959, 61.

<sup>51</sup> Grimm 1848, II, Kap. XL, 987–988.



шении немецкого языка,<sup>52</sup> тем более неприменима к самим романским, и уж совсем никак – к славянским и иранским. Как представляется, это может свидетельствовать только об одном: в перечисленных значениях нет одного – может, и не главного, но сплетенного значения, которое могло бы объединять эти две стороны. Такое значение предположительно может быть сформулировано следующим образом: «сделанный (проложенный, прочерченный) как нужно, сделанный правой рукой, сильной рукой, рукой вождя». Тогда оказывается оправданной отмеченная выше связь права с фигурой того, кто чертит прямые линии, будь то раздел земельных участков, закладка дома или определение линии поведения: *rex* и *ius*, и *directus*, и *dexter*, *dextra* (правая рука, десница).

Если это действительно так, то из этого может следовать, что некая часть семемы сохраняется на уровне бессознательного, а потом при определенных условиях оказывается «вызволена» оттуда в сферу явного, сознательного. Естественно, речь идет не об индивидуальном бессознательном (но и едва ли о коллективном в смысле Юнга); скорее, оно присутствует на уровне языка, так как, по всей видимости, передается вместе с ним – значение может оставаться скрытым, как в данном случае, для многих поколений в течение тысячелетия и лишь потом актуализироваться. Это предположение проливает совершенно иной свет на природу языка, в частности, на некоторые феномены, например, утрату языковой общности при эмиграции. Но этот вопрос выходит далеко за пределы нашей темы.<sup>53</sup>

В итоге мы можем сформулировать предположительно то первоначальное значение права, которое открывает его этимология: *право – это мировой порядок, озвучиваемый, провозглашаемый и прочерчиваемый здесь, в нашем социуме, тем, кто идет вперед(и)* (тем, кто ведет, вождем, сильным, знающим). Такое значение с необходимостью предполагает, что право – это хорошо, это справедливо, это так, как надо, как должно быть. А закон – это уже «застывшее» право, провозглашенное, зафиксированное. Кто такой «тот, кто идет вперед», и почему члены социума полагают (уверены), что он знает, что и как должно быть – тема особая. Здесь ограничимся лишь напоминанием о том, что данное определение – не сущность права самого по себе как оно есть, а только предполагаемый вариант исходного понимания его (индо)европейцами, то есть раннего европейского правосознания.

---

<sup>52</sup> См. аргументы против нее: Шайкевич 1959, 62.

<sup>53</sup> Надо отметить, что есть еще одно возможное объяснение данного феномена. Возможно, что в тот или иной период оппозиция правый / левый существенно активизировалась, скажем, в связи с развитием права в каждой из культур, что привело к независимому вытеснению старого термина новым. Но мне неизвестны какие-либо факты такого рода, поэтому упоминаю об этом не более, как о логически допустимой гипотезе.

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Бартошек, М. (1989) *Римское право: Понятия, термины, определения*. Москва.
- Бенвенист, Э. (1995) *Словарь индоевропейских социальных терминов*. Москва.
- Бо, Ж.-П. (2011) «LEX / IUS», *Европейський словник філософій: Лексикон неперекладно-стей*. Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, т. 2, с. 258–264.
- Гамкрелидзе, Т. В., Иванов, Вяч. Вс. (1984) *Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры*. Ч. I–II. Тбилиси: Издательство Тбилисского университета.
- Дворецкий, И. Х., сост. (1958) *Древнегреческо-русский словарь* в 2-х тт. Москва.
- Иванов, Вяч. Вс, Топоров, В. Н. (1965) *Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период)*. Москва.
- Иванов, Вяч. Вс, Топоров, В. Н. (1974) *Исследования в области славянских древностей*. Москва.
- Йегер, В. (2001) *Пайдейя. Воспитание античного грека*. Москва. Т. 1.
- Кофанов, Л. Л. (2003) «Понятия lex и ius в римском архаическом праве», *Древнее право* 11 (2003): <http://www.dirittoestoria.it/iusantiquum/articles/Kofanov-lex-ius-nel-diritto-romano.htm>.
- Надь, Г. (2002) *Греческая мифология и поэтика*. Москва: Прогресс-Традиция.
- Ницше, Ф. (2012) *Полное собрание сочинений* в 13-ти тт. Москва. Т. 5.
- Пизани, В. (2001) *Этимология (история, проблемы, метод)*. Москва: Эдиториал УРСС.
- Преображенский, А. (1910–1914) *Этимологический словарь русского языка*. Москва. Т. 1–2.
- Степанов, Ю. С. (2004<sup>3</sup>) *Константы: Словарь русской культуры*. Москва.
- Толстая, С. М. (2009) «Правый-левый», *Славянские древности*. Москва. Т. 4: 233–237.
- Толстой, Н. И. (1995) «Бинарные противопоставления типа *правый – левый, мужской – женский*», Толстой Н. И. *Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике*. Москва: 151–166.
- Толстой, Н. И. (1997) «Из географии славянских слов», Толстой Н. И. *Избранные труды*. Москва. Т. 1: 122–222.
- Топоров, В. Н. (2005) «О некоторых теоретических основаниях этимологического анализа», Топоров В. Н. *Исследования по этимологии и семантике*. Москва: 19–40.
- Фасмер, М. (1986–1988) *Этимологический словарь русского языка*. Москва. Т. 1– 4.
- Цицерон, (1966) *Диалоги: О государстве; О законах*. Москва.
- Цыганенко, Г. П. (1970) *Этимологический словарь русского языка*. Киев.
- Шайкевич, А. Я. (1959) «Слова со значением *правый* и *левый* (Опыт сопоставительного анализа)», *Ученые записки 1-го Московского государственного педагогического института иностранных языков*. Т. XXIII. Москва: 55–74.
- Barcia, R., de Echegaray, ed. (1887–1889) *Etymológico de la Lengua Espanola*. Т. 1–5. Madrid.
- Breal, M., Bailly, A., eds. (1918) *Dictionnaire Étymologique Latin*. Paris.
- Burnley, D. (1992) «Lexis and Semantics», *The Cambridge History of the English Language*, ed. N. Blake. Cambridge. Vol. 2: 409–499.
- Chambers Dictionary of Etymology* (2006), R. K. Barnhart, Sol Steinmetz, eds. New York.
- Chantraine, P. (1999) *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: Histoire des mots*. Paris.
- Diccionario de la lengua española*: <http://buscon.rae.es/draeI>.

- Ernout, A., Meillet, A., eds. (2002<sup>4</sup>) *Dictionnaire etymologique de la Langue Latine: Histoire des mots*. Paris.
- Etyma Latina*: Etymological Lexicon of Classical Latin. London, 1890.
- Gagarin, M. (1986) *Early Greek Law*. Berkeley.
- Gagarin, M. «The Unity of Greek Law», *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*. Cambridge: 29–40.
- Glötz, G. (1904) *La Solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*. Paris.
- Grimm, J. (1848) *Geschichte der deutschen Sprache*. Bd. 1–2. Leipzig.
- Harrison, J. E. (2010) *Themis: A Study of the Social Origins of Greek Religion*. Cambridge.
- Kluge, F. (1894) *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Strasburg.
- Köbler, G. (1995) *Deutsches Etymologisches Wörterbuch*: <http://www.koeblergerhard.de/-derwbhin.html>.
- Laroche, M. E. (1949) *Histoire de la racine nem- en grec ancien*. Paris.
- Loth, J. (1912) «Romans de la table ronde», *Revue Celtique* 33.
- Magdelain, A. (1978) *La Loi à Rome: histoire d'une concept*. Paris.
- McDowell, D. (1978) *The Law in Classical Athens*. Ithaca, N.Y.
- Meyer, E. A. (2004) *Legitimacy and Law in the Roman World: Tabulae in Roman Belief and Practice*. Cambridge.
- Mommsen, T. (1888) *Römisches Staatsrecht*. Leipzig. Bd. 3.
- Onions, C. T., ed. (1966) *The Oxford Dictionary of English Etymology*. Oxford.
- Pianigiani, O. (1907) *Vocabolario etimologico della lingua italiana*. T. I: A – L. Roma-Milano.
- Pokorny, J. (1950–1956) *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*. Afl. I–X. Bern.
- Rainer, J. M. (1993) «Recht. Antike», *Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen*. Stuttgart: 489–512.
- Robert, P. (1970) *Dictionnaire alphabétique & analogique de la langue française*. Paris.
- Scheler, A. (1888) *Dictionnaire d'Etymologie Française*. Paris.
- Skeat, W. W. (1967) *A Concise Etymological Dictionary of the English Language*. Oxford: Clarendon Press.
- Stappers, H. (1900) *Le Dictionnaire synoptique d'étymologie française*. Paris.
- Tellenbach, G. (1940, 2012<sup>2</sup>) *Church, State and Christian Society at the Time of the Investiture Contest*. Oxford.
- Thomas, R. (2005) «Writing, Law, and Written Law», *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*. Cambridge: University Press: 41–60.
- Tischner, H. Etymologie «Gerechtigkeit»: <http://www.heinrich-tischner.de/22-sp/2wo/wort/-idg/deutsch/g/gerk.htm>.
- VerSteeg, R. (2010) *The Essentials of Greek and Roman Law*. Durham: California Academic Press.
- Walde, A., ed. (1910) *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg.
- Weekley, T. (1921) *Etymological dictionary of modern English*. London.
- Weinreb, L. L. (1987) *Natural Law and Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Zambaldi, F. (1889) *Vocabolario etimologico italiano*. Citta di Castello.

# НАСКОЛЬКО ГРЕКИ БЛИЗКИ ДРУГИМ НАРОДАМ ПО ИХ ДАКТИЛОСКОПИЧЕСКИМ ХАРАКТЕРИСТИКАМ?

Ю. А. ТАМБОВЦЕВ, Л. А. ТАМБОВЦЕВА, А. Ю. ТАМБОВЦЕВА  
Новосибирский государственный педагогический университет  
[yutamb@mail.ru](mailto:yutamb@mail.ru)

---

YU. TAMBOVTSEV, L. TAMBOVTSEVA, A. TAMBOVTSEVA  
Novosibirsk State Paedagogical University, Russia

HOW MUCH ARE THE GREEKS CLOSE TO THE OTHER PEOPLES BY THEIR  
ANTHROPOLOGICAL CHARACTERISTICS?

**ABSTRACT:** The article deals with the typological distances between different ethnic groups of the Greeks in comparison to Russians and other people. For comparison we also measured the ethno-typological distances between some peoples of Finno-Ugric origin: Vyr (South Estonian), North Estonian (Haapsalu), Mansi and some other ethnic groups. The distances are based on the fingerprints, that is, dactyloscopic characteristics which usually reflect the human genome well enough. The smaller the distances, the more similar are the groups. The great values of ethno-typological distances between Greeks and Russians, or Greeks and Swedes or Greeks and Mansi Sosva, Mansi Vagil and Ivdel Mansi may speak for their different origin. On the contrary, small values of the dactyloscopic distances may speak for their close ethnic contacts. So, the Greek anthropological characteristics indicate that Greeks are very close to the Irani, namely an Iranian ethnic group which lives near the Caspian Sea –  $TMB = 1.65$ . It may be because of the fact that the Persians drove some Greek group to Iran in the old times. The Greeks began speaking the Iranian language but their dactyloscopic distances remained the same. The ethno-typological differences caused the dialect differences. The tendency was discovered for the two ethnic groups of Estonians: Vyro (Southern) and Haapsala (Northern). Two ethnic groups of Nenets: Northern and Southern also have different dialects. Therefore, ethnic substratum causes the dialect differences.

**KEYWORDS:** Ethnic groups, Greeks, Russians, Finno-Ugric peoples, dactyloscopic characteristics, fingerprints, «chi-square» criterion.

---

Некоторые данные по генотипу этнических групп, в частности, дерматографические характеристики, проливают дополнительный свет на контакты народов в процессе их исторического развития. Методы идентификации как отдельных личностей, так и этнических групп на основе дактилоскопических характери-

стик всегда широко использовались в судебной медицине (Чистикина и др. 2009). Эти показатели легко перенести в этнографию для определения антропологического сходства, применив разработанный нами метод определения расстояний на базе критерия «Хи-квадрат». В связи с этим, целью нашей работы является проверка, насколько генотип влияет на наличие различных этнических групп в том или ином случае. Другими словами, насколько антропологические различия могут быть связаны с разделением народа на этнические группы, т. е. популяции.

Данные по антропологической близости народов показали, что греки наиболее близки ирани, т. е. прикаспийским иранцам –  $TMB = 1.65$ . Из балтийских народов (латыши резекне) достаточно близки к грекам – 15.84. Из восточнославянских народов ближе всего к грекам оказались белорусы Богушевска – 20.69. Кавказские народы далеки от греков.

Поскольку мы взяли дактилоскопические характеристики русских за эталон, рассмотрим их исторические контакты. Русские относятся к славянским народам. Они входят вместе с белорусами и украинцами в восточнославянскую подгруппу славянских народов. Русские (как белорусы и украинцы) произошли от древнерусской народности в IX–XIII веках, которая сложилась на основе восточнославянских племен и создания древнерусского государства вокруг Киева. Нужно помнить, что древнерусская народность являлась частью восточных славян, которые в VI–VIII веках заселили огромную территорию в Восточной Европе от озера Ильмень на севере до Причерноморских степей на юге. Их земли простирались на восток до Волги, а с запада ограничивались Карпатскими горами. Можно достаточно говорить о таких союзах племен как поляне, ильменские словене, древляне, дреговичи и полочане. Поляне были наиболее многочисленны. Они проживали по берегам Днепра, недалеко от устья Десны. Ильменские славяне обитали на озере Ильмень и реке Волхов, полочане обитали на реке Полота. Название «поляне» означает «живущие в полях», «древляне» – «живущие в лесах», «дреговичи» «живущие в болотах» («дрягва» – болото).

По мнению М. В. Панова в X–XI веках и позднее в Древней Руси был один древнерусский народ. До XIII века на всей территории Древней Руси существовал один восточнославянский (древнерусский) язык, хотя и расчлененный диалектно. В дальнейшем он распался на три отдельных народа: русских (великорусов), украинцев и белорусов. Формирование русской народности происходило во времена татаро-монгольского ига и в ходе создания Русского государства вокруг Москвы в XIV–XV вв. В это государство вошли северные и северо-восточные древнерусские земли. Наименование «русский» восходит к названию одного из славянских племён – родиев, россов или русов (БСЭ 1975, Т. 22, 404). На наш взгляд, пальцевые узоры, т. е. дактилоскопические характеристики, до сих пор характеризуют этнографические группы. Если этнические контакты были близкие и интенсивные, то дактилоскопические характеристики этих народов будут похожи. Можно говорить о том, что какой-либо народ

имеет субстрат в виде другого народа. Этническая близость прослеживается и в языках.

В процессе своего исторического развития многие народы были завоеваны другими народами. Завоеванные народы чаще всего переходили на язык завоевателей, хотя иногда происходил и обратный процесс, т. е. завоеватели теряли свой язык и переходили на язык завоеванных ими народов. В языкознании эти два процесса известны под названием «теория субстрата и суперстрата». При изучении разницы звуковых картин диалектов или языков важно понять, почему эти звуковые картины не похожи друг на друга. Это происходит вследствие того, что у этих этнических групп разные артикуляционные базы. Л. В. Щерба объяснял это тем, что люди начинают говорить на языке, которого они не знают. Их речевой аппарат не подготовлен к произнесению тех или иных звуков, поэтому они начинают искажать неродной язык. Это искажение происходит одинаковым образом, вследствие их артикуляционной базы (Щерба 1974, 80).

Исходя из этого, нам нужно показать, что эстонцы, манси и другие народы в своем составе имеют различные этнические группы или популяции, что выражается в наличие различных диалектов на этих языках. Изучение некоторых дактилоскопических характеристик помогает нам понять, насколько различаются этнические группы в составе некоторых народов или народностей. Следовательно, по антропологическим данным можно судить, насколько различаются этнические группы. Мы можем измерить эту разницу в виде этнографических расстояний. Нами были использованы данные по строению кожных узоров (fingerprints), которые получены В. П. Алексеевым, Т. Д. Гладковой, Г. Ф. Дебецом, Н. И. Клевцовой, Р. В. Микельсаар, Г. Л. Хить, А. В. Хорн и другими антропологами и этнографами (Ауль 1964, Гладкова 1961, Марк 1975, Хорн и др. 1972). Значительная часть этих данных в сопоставимом (соизмеримом) виде приведена в книге Г. Л. Хить (1983). Важно отметить, что наши фоно-типологические расстояния в отношении близости некоторых финно-угорских и самодийских языков подкрепляются данными по схожести их дактелоскопических характеристик. Наше фоно-типологическое расстояние между литературным эстонским языком и водским языком подтверждается и антропологическими данными, которые выражены через дактилоскопическое расстояние. Это подтверждает выводы предыдущих исследований. Так, Ю. Ауль на основании кранеологических характеристик делает вывод о том, что эстонцы по своему антропологическому типу ближе к воде, нежели к вепсам или карелам (Ауль 1964, 98).

Г. Л. Хить указывает на то, что дактилоскопические характеристики этносов являются достаточно стабильными (1983, 19–25). Внутригрупповой анализ различных этносов показывает их большую схожесть между собой, что доказывает Г. Л. Хить на своих и данных десятка других авторов (Хить 1983, 28–35). Из этого следует, что дактилоскопические характеристики внутри какого-либо

этноса более компактны, чем аналогичные характеристики между различными этносами.

Мы проанализировали дактилоскопические данные при помощи критерия «Хи-квадрат», который позволяет вычислять расстояния между двумя объектами и говорить об их схожести или несхожести (Тамбовцев 2003а; 2003б).

Тот факт, что греки по своим дактилоскопическим характеристикам близки ирани (ТМВ = 1.65, Таб. 3) т. е. иранцам, которые проживают в Прикаспии, может говорить об их кровном родстве, которое передается от поколения к поколению. Эту близость можно с одной стороны объяснить тем, что иранцы (персы) угоняли греков и поселяли на своих землях в качестве ремесленников, а с другой стороны, Александр Македонский по пути своего следования оставлял греческие военные гарнизоны.

Интересно проследить, насколько русские, манси, эстонцы и финны близки другим народам не только по языку, но и по их антропологическим характеристикам. Известно, что мансийский язык имеет множество диалектов. В основу литературного мансийского языка положен его северный диалект (Тамбовцев 1977). На этом диалекте говорят сосьвинские и ляпинские манси, которые проживают в территориальной близости друг от друга. Достаточно далеко на юго-запад от них проживают ивдельские и вагильские манси, которые говорят на других диалектах. Далее, мы проанализируем расстояния по их дактилоскопическим характеристикам и сравним эти расстояния между русскими и другими народами.

В качестве антропологического расстояния мы приводим величину ТМВ, которая получена в результате деления эмпирического значения статистического критерия «хи-квадрат» на его теоретическое значение в зависимости от уровня значимости и количества степеней свободы.

Как известно, все познается в сравнении. Для того чтобы понять, каково расстояние между греками и другими народами, необходимо в качестве эталона взять восточных славян и финно-угров. Дактилоскопические расстояния между русскими и другими этническими группами покажут, насколько велики или малы дактилоскопические расстояния между греками и другими этносами. Это послужит определенным эталоном. Для этого, например, можно взять не только русских, но и эстонцев-выру, финнов или манси. Наименьшее расстояние между эстонцами-выру и другими финно-угорскими народами составило 3.28. Наибольшую схожесть с эстонцами-выру показали финны кесялахти (3.28). На втором месте по схожести стоят финны аскола (3.89). В общем существует тенденция того, что эстонцы-выру довольно близки многим этническим группам финнов. Северные эстонцы (хаапсала) отстают от южных эстонцев (выру) на расстояние 44.01, что говорит о довольно слабой схожести этих двух этнических групп по антропологическим данным.

Таб.18 показывает, что сосьвинские манси по своему генотипу ближе всего к ляпинским манси (13,43). Достаточно неожиданно сосьвинские манси показывают свою близость к южноямальским ненцам (17,67) и к тымским сельку-

пам (49,47), но не к другим группам манси. Сосьвинские манси достаточно далеко отстоят от ивдельских манси (64,11) или вагильских манси (160,14). Разница по этническому происхождению может объяснить и разницу в мансийских диалектах. По генотипу сосьвинские манси также далеко отстоят и от венгров (278,25). Вероятно, на близость по генотипу сосьвинских манси к таким группам самодийцев как тымские селькупы и лесные (южноямальские) ненцы повлияло то, что они имели интенсивные контакты с этими этносами в процессе своего исторического развития.

Таб. 19–27 показывают, что сосьвинские манси по своему генотипу ближе всего к ляпинским манси (13,43) и к тымским селькупам (49,47), но не к другим группам манси. Сосьвинские манси достаточно далеко отстоят от ивдельских манси (64,11) или вагильских манси (160,14). Разница по этническому происхождению может объяснить и разницу в мансийских диалектах. По генотипу сосьвинские манси также находятся далеко и от венгров (278,25).

Южноямальские (лесные) ненцы (Таб. 17), которые проживают в устье Оби и южнее, ближе всего стоят к тымским селькупам (16,48) и сосьвинским манси (17,67).

По географическому положению ближе всех к эстонцам-выру стоят латыши. Проанализируем их сходство с эстонцами-выру. Кулдиги (западные латыши) – 78.55. Резекне (восточные латыши) – 182.19.

Литовцы-жемайты Тельшяя (западные литовцы) – 167.74. Русские Старой Руссы (Новгородская область) – 121.79. В то же время, русские архангельской области имеют большую близость по дактилоскопическим характеристикам (10.91) к эстонцам-выру, чем русские Старой Руссы, латыши или литовцы. Это может говорить о древних этнических контактах выру и русских Севера. Достаточно далеко от выру находятся самодийские народы (энцы – 961.16) и нганасаны (1025.17).

Ивдельские манси достаточно далеко отстоят от других этнических групп манси, но очень близки тымским селькупам и лесным (южноямальским) ненцам. Североямальские ненцы также показывают с ивдельскими манси близость по генотипу.

Генотип северных эстонцев (хаапсалу), который проявляется через их дактелоскопические характеристики, четко показывает, что южные эстонцы (Выру) – это другой антропологический тип. Это выражается в большом расстоянии между ними – 44,01. В то же время, северные эстонцы показывают сходные антропологические характеристики со многими группами финнов и прежде всего с финнами Юлиторнио – 4,90. В то время как южные эстонцы близки по своему антропологическому типу к финнам Кесялахти – 3,28. Как мы видели выше, это различие проявляется и в звуковой картине языков и диалектов. Интересно отметить, что по антропологическому типу мордва-мокша достаточно близка к северным эстонцам – 22,20. Далеки от эстонцев манси, ханты, энцы и нганасаны.

Южные эстонцы (выру) показывают достаточно большое сходство с шелто-



зерскими (прионежскими) вепсами и карелами-ливвиками (Таб. 5). Антропологически далеки от южных эстонцев (выру) энцы и нганасане.

### Выводы

1. Данные по антропологической близости народов показали, что греки наиболее близки ирани, т. е. прикаспийским иранцам – ТМВ = 1.65.

2. Эту близость можно с одной стороны объяснить тем, что иранцы (персы) угоняли греков и поселяли на своих землях в качестве ремесленников, а с другой стороны, Александр Македонский по пути своего следования оставлял греческие военные гарнизоны.

3. Из балтийских народов (латыши резекне) достаточно близки к грекам – 15.84.

4. Из восточнославянских народов ближе всего к грекам оказались белорусы Богушевска – 20.69.

5. Кавказские народы далеки от греков.

**Таб. 1.** Расстояния по некоторым дактилоскопическим характеристикам на основе коэффициента ТМВ. Мужские группы. Понтийские греки. Восточные славяне

	Различные этнические популяции (т. е. народы и народности)	Расстояние ТМВ
1.	Греки – белорусы Богушевска	20.89
2.	Греки – украинцы Сколе	40.42
3.	Греки – украинцы Глобина	47.68
4.	Греки – украинцы Иршавы	61.86
5.	Греки – русские Новгородская обл.	80.53
6.	Греки – украинцы Щорса	88.07
7.	Греки – украинцы Жидачева	90.84
8.	Греки – белорусы Червня	100.73
9.	Греки – украинцы Острога	159.60
10.	Греки – украинцы Сарны	178.64
11.	Греки – русские Архангельской обл.	247.39
12.	Греки – украинцы Белополя	113.67

362 Дактилоскопические характеристики греков

**Таб. 2.** Расстояния по некоторым дактилоскопическим характеристикам на основе коэффициента ТМВ. Мужские группы. Понтийские греки. Балтийские народы (латыши и литовцы)

	Различные этнические популяции (т. е. народы и народности)	Расстояние ТМВ
1.	Греки – латыши резекне	15.84
2.	Греки – литовцы Тельшая	25.16
3.	Греки – литовцы Аникшчяя	29.16
4.	Греки – латыши кулдиги	79.34

**Таб. 3.** Расстояния по некоторым дактилоскопическим характеристикам на основе коэффициента ТМВ. Мужские группы. Понтийские греки. Иранские народы

	Различные этнические популяции (т. е. народы и народности)	Расстояние ТМВ
1.	Греки – ирани (иранцы прикаспия)	1.65
2.	Греки – ассирийцы	2.06
3.	Греки – осетины (иронцы)	3.34
4.	Греки – осетины (дигорцы)	105.29

**Таб. 4.** Расстояния по некоторым дактилоскопическим характеристикам на основе коэффициента ТМВ. Мужские группы. Понтийские греки. Кавказские народы

	Различные этнические популяции (т. е. народы и народности)	Расстояние ТМВ
1.	Греки – гурийцы (грузины)	23.62
2.	Греки – кабардинцы	33.49
3.	Греки – адыгейцы	96.14

**Таб. 5.** Расстояния по некоторым дактилоскопическим характеристикам на основе коэффициента ТМВ. Мужские группы. Русские Старой Руссы. Новгородская область. Различные этнические группы украинцев

	Различные этнические популяции (т. е. народы и народности)	Расстояние ТМВ
1.	Русские – украинцы Иршавы (Закар.)	11.60
2.	Русские – украинцы Сколе (Львовск.)	13.57
3.	Русские – украинцы Глобина (Полт.)	13.63
	Среднее	12.93

**Таб. 6.** Расстояния по некоторым дактилоскопическим характеристикам на основе коэффициента ТМВ. Мужские группы. Русские Старой Руссы. Новгородская область. Различные этнические группы белорусов (восточные славяне)

	Различные этнические популяции (т. е. народы и народности)	Расстояние ТМВ
1.	Русские – белорусы Богушевска	22.05
2.	Русские – белорусы Червня	27.17
	Среднее	24.61

**Таб. 7.** Расстояния по некоторым дактилоскопическим характеристикам на основе коэффициента ТМВ. Мужские группы. Русские Старой Руссы. Новгородская область. Различные этнические группы латышей (балтийский народ)

	Различные этнические популяции (т. е. народы и народности)	Расстояние ТМВ
1.	Русские – латыши кулдиги (западн.)	18.34
2.	Русские – латыши резекне (восточн.)	29.12
	Среднее	23.73

**Таб. 8.** Расстояния по некоторым дактилоскопическим характеристикам на основе коэффициента ТМВ. Мужские группы. Русские Старой Руссы. Новгородская область. Различные этнические группы литовцев (балтийский народ)

	Различные этнические популяции (т. е. народы и народности)	Расстояние ТМВ
1.	Русские – литовцы Аникшчяя (восто)	15.74
2.	Русские – литовцы жемайты (западн.)	18.73
	Среднее	17.24

**Таб. 9.** Расстояния по некоторым дактилоскопическим характеристикам на основе коэффициента ТМВ. Мужские группы. Русские Старой Руссы. Новгородская область. Различные этнические группы индоевропейских народов. Германская группа. Шведы

	Различные этнические популяции (т. е. народы и народности)	Расстояние ТМВ
1.	Русские – шведы Аландских острово	91.67
2.	Русские – шведы Нярпес (Финлянди)	105.92
3.	Русские – шведы Уусимаа (Финлянд)	228.79
	Среднее	

**Таб. 10.** Расстояния по некоторым дактилоскопическим характеристикам на основе коэффициента ТМВ. Мужские группы. Русские Старой Руссы. Новгородская область. Различные этнические группы индоевропейских народов. Иранская группа

	Различные этнические популяции (т. е. народы и народности)	Расстояние ТМВ
1.	Русские – осетины (туальцы)	47.53
2.	Русские – осетины (иронцы)	68.87
3.	Русские – ирани (иранцы прикаспия)	89.29
4.	Русские – белуджи (прикаспийские)	95.78
5.	Русские – талыши (прикаспий)	98.49
6.	Русские – осетины (дигорцы)	122.91
7.	Русские – курды (иранские)	129.93
8.	Русские – таджики (муминабадские)	134.12

**Таб. 11.** Расстояния по некоторым дактилоскопическим характеристикам на основе коэффициента ТМВ. Мужские группы. Русские Старой Руссы. Новгородская область. Различные этнические группы финно-угорских народов. Прибалтийско-финская группа

	Различные этнические популяции (т. е. народы и народности)	Расстояние ТМВ
1.	Русские – хаапсалу (северные эстон.)	32.18
2.	Русские – финны (улиторнио)	39.46
3.	Русские – финны (хаухо)	39.66
4.	Русские – финны (кокемяки)	51.04
5.	Русские – финны (курикки)	52.33
6.	Русские – финны (салла)	56.25
7.	Русские – финны (кесялахти)	88.45
8.	Русские – финны (киурувеси)	91.76
9.	Русские – вепсы (прионежские)	95.36
10.	Русские – карелы (ливвики)	108.45
11.	Русские – финны (кеуруу)	120.66
12.	Русские – выру (южные эстонцы)	121.79
13.	Русские – финны (мюнямяки-варсикайс)	137.24
14.	Русские – финны (аскола)	138.14

**Таб. 12.** Расстояния по некоторым дактилоскопическим характеристикам на основе коэффициента ТМВ. Мужские группы. Русские Старой Руссы. Новгородская область. Различные этнические группы финно-угорских народов. Волжская группа

	Различные этнические популяции (т. е. народы и народности)	Расстояние ТМВ
1.	Русские – мари горные (космодем.)	32.04
2.	Русские – мордва-мокша	74.60
3.	Русские – мари луговые (звениговск.)	119.65
4.	Русские – мордва-эрзя	215.42

**Таб. 13.** Расстояния по некоторым дактилоскопическим (дактелоскопическим) характеристикам на основе коэффициента ТМВ. Мужские группы. Русские Старой Руссы. Новгородская область. Различные этнические группы финно-угорских народов. Пермская финская группа

	Различные этнические популяции (т. е. народы и народности)	Расстояние ТМВ
1.	Русские – коми-пермяки (чердынск.)	191.63
2.	Русские – коми-зыряне (ижемские)	192.84
3.	Русские – коми-пермяки (зюздинск.)	194.44
4.	Русские – коми-зыряне (удорские)	209.04
	Среднее	

**Таб. 14.** Расстояния по некоторым дактилоскопическим характеристикам на основе коэффициента ТМВ. Мужские группы. Русские Старой Руссы. Новгородская область. Различные тюркские народы

	Различные этнические популяции (т. е. народы и народности)	Расстояние ТМВ
1.	Русские – карачаевцы (Кавказ)	25.92
2.	Русские – кумыки	52.93
3.	Русские – ногайцы	67.89
4.	Русские – теленгеты (Алтай)	69.91
5.	Русские – татары казанские	83.66
6.	Русские – азеги (закаталы)	106.91
7.	Русские – чуваша	127.89
8.	Русские – туркмены (ашхабадские)	128.95
9.	Русские – киргизы (горные)	130.93
10.	Русские – балкарцы (Кавказ)	132.34

366 Дактилоскопические характеристики греков

11.	Русские – каракалпаки (чимбайские)	169.20
12.	Русские – казахи (Сарыагач)	175.01
13.	Русские – кумандинцы (север.Алтай)	176.36
14.	Русские – узбеки (саргы)	180.05

**Таб. 15.** Расстояния по некоторым дактилоскопическим характеристикам на основе коэффициента ТМВ. Мужские группы. Русские Старой Руссы. Новгородская область. Различные этнические группы монгольских народов

	Различные этнические популяции (т. е. народы и народности)	Расстояние ТМВ
1.	Русские – монголы (дарьганга)	76.166
2.	Русские – монголы (халха)	336.22
	Среднее	

**Таб. 16.** Расстояния по некоторым дактилоскопическим характеристикам на основе коэффициента ТМВ. Мужские группы. Выру (южные эстонцы) – (105 человек)

	Различные этнические популяции (т. е. народы и народности)	Расстояние ТМВ
1.	Выру – финны кесялахти	3.28
2.	Выру – финны асколи	3.89
3.	Выру – вепсы шелтозерские	7.67
4.	Выру – русские архангельской обл.	10.91
5.	Выру – карелы ливвики (олонецкие)	13.60
6.	Выру – финны кеуруу	14.17
7.	Выру – финны киурувеси	29.54
8.	Выру – финны мюнямяки	32.71
9.	Выру – финны улиторнио	33.47
10.	Выру – финны хаухо	38.81
11.	Выру – северные эстонцы (хаапсала)	44.01
12.	Выру – коми-зыряне мезенские	50.22
13.	Выру – финны курикки	55.09
14.	Выру – финны кокемяки	62.35
15.	Выру – мордва мокша	62.76
16.	Выру – коми-пермяки язвинские	80.69
17.	Выру – финны ристины	85.93
18.	Выру – мари горные	93.07

19.	Выру – мордва эрзя	96.18
20.	Выру – коми-зыряне ловозера	107.58
21.	Выру – венгры	116.36
22.	Выру – финны салла	173.83
23.	Выру – манси вагильские	176.67
24.	Выру – коми-пермяки зюздинские	187.19
25.	Выру – ненцы северямальские	204.56
26.	Выру – манси ивдельские	254.81
27.	Выру – селькупы тымские	294.00
28.	Выру – манси ляпинские	397.76
29.	Выру – саамы Финляндии	438.45
30.	Выру – манси сосьвинские	470.69
31.	Выру – ханты ваховские	648.35
32.	Выру – энцы	961.16
33.	Выру – нганасаны	1025.17

**Таб. 17.** Расстояния по некоторым дактилоскопическим характеристикам на основе коэффициента ТМВ. Мужские группы. Эстонцы хаапсалу (95 человек). Северо-запад Эстонии

	Различные этнические популяции (т. е. народы и народности)	Расстояние ТМВ
1.	Эстонцы хаапсалу – финны юлиторнио	4,90
2.	Эстонцы хаапсалу – финны Хаухо	5,53
3.	Эстонцы хаапсалу – финны Кокемяки	15,16
4.	Эстонцы хаапсалу – финны Курикки	16,16
5.	Эстонцы хаапсалу – мордва-мокша	22,20
6.	Эстонцы хаапсалу – финны Киурувеси	23,65
7.	Эстонцы хаапсалу – финны Кесялахти	23,69
8.	Эстонцы хаапсалу – мари космодемьянские	24,57
9.	Эстонцы хаапсалу – карелы ливвиковские (олонецкие)	26,18
10.	Эстонцы хаапсалу – вепсы шелтозерские	31,32
11.	Эстонцы хаапсалу – финны Кеуруу	36,70
12.	Эстонцы хаапсалу – эстонцы Выру	44,01
13.	Эстонцы хаапсалу – финны Мюнямяки	46,37

368 Дактилоскопические характеристики греков		
14.	Эстонцы хаапсалу – финны Асколы	49,90
15.	Эстонцы хаапсалу – финны Саллы	54,80
16.	Эстонцы хаапсалу – венгры мукачевские	60,15
17.	Эстонцы хаапсалу – манси вагильские (западные)	74,65
18.	Эстонцы хаапсалу – ненцы северомальские	84,85
19.	Эстонцы Хаапсалу – коми-пермяки язвинские	84,98
20.	Эстонцы хаапсалу – коми-зыряне мезенские (удорские)	91,10
21.	Эстонцы хаапсалу – коми-зыряне ижемские	92,13
22.	Эстонцы хаапсалу – манси ивдельские (западные)	100,79
23.	Эстонцы хаапсалу – мордва-эрзя	105,19
24.	Эстонцы хаапсалу – селькупы тымские	122,84
25.	Эстонцы хаапсалу – коми-пермяки зюздинские	123,85
26.	Эстонцы хаапсалу – финны Ристийны	183,82
27.	Эстонцы хаапсалу – манси ляпинские	217,70
28.	Эстонцы хаапсалу – саамы Финляндии	249,38
29.	Эстонцы хаапсалу – манси сосьвинские	265,47
30.	Эстонцы хаапсалу – ханты ваховские	414,16
31.	эстонцы хаапсалу – энцы	678,04
32.	Эстонцы хаапсалу – нганасаны	737,43

**Таб. 18.** Расстояния по некоторым дактилоскопическим (дактелоскопическим) характеристикам на основе коэффициента ТМВ. Мужские группы. Манси сосьвинские (северные) – (65 человек)

	Различные этнические популяции (т. е. народы и народности)	Расстояние ТМВ
1.	Манси сосьвинские – манси ляпинские	13,43
2.	Манси сосьвинские – ненцы южномальские (устье Оби)	17,67
3.	Манси сосьвинские – селькупы тымские	49,47
4.	Манси сосьвинские – ханты березовские	61,28
5.	Манси сосьвинские – манси ивдельские	64,11
6.	Манси сосьвинские – ханты ваховские	127,49
7.	Манси сосьвинские – манси вагильские	160,14
8.	Манси сосьвинские – нганасаны	171,38
9.	Манси сосьвинские – эстонцы хаапсалу	265,47



10.	Манси сосьвинские - венгры	278,25
11.	Манси сосьвинские – карелы ливвиковские (олонецкие)	409,34
12.	Манси сосьвинские – финны Мюнямяки	413,75
13.	Манси сосьвинские – вепсы шелтозерские	430,35
14.	Манси сосьвинские – коми-зыряне язьвинские (юго-зап.)	449,63
15.	Манси сосьвинские – эстонцы Выру (южные эстонцы)	470,69
16.	Манси сосьвинские – коми зыряне мезенские (удорские)	519,23

**Таб. 19.** Расстояния по некоторым дактилоскопическим характеристикам на основе коэффициента ТМВ. Мужские группы. Манси вагильские – (59 человек)

	Различные этнические популяции (т. е. народы и народности)	Расстояние ТМВ
1.	Манси вагильские – мари горные (космодемьянские)	21,05
2.	Манси вагильские – венгры (Мукачево)	22,49
3.	Манси вагильские – финны кокемяки	31,08
4.	Манси вагильские – мари луговые (звениговские)	33,40
5.	Манси вагильские – мордва мокша	34,35
6.	Манси вагильские – финны куриikki	36,94
7.	Манси вагильские – манси ивдельские	37,19
8.	Манси вагильские – коми-пермяки зюздинские (Пермск.)	40,65
9.	Манси вагильские – финны хаухо	58,42
10.	Манси вагильские – селькупы тымские	67,81
11.	Манси вагильские – финны улитории	68,57
12.	Манси вагильские – саамы (лопари)	68,65
13.	Манси вагильские – финны киурувеси	71,14
14.	Манси вагильские – финны салла (Похъяймаа. Юго-зап.)	73,10
15.	Манси вагильские – эстонцы хаапсалу (северные)	74,65
16.	Манси вагильские – ненцы южноямальские	92,07
17.	Манси вагильские – финны мюнямяки (варсинайс-суоми)	98,96
18.	Манси вагильские – коми-пермяки язвинские	103,28
19.	Манси вагильские – мордва эрзя	109,92
20.	Манси вагильские – финны кеуруу	114,13
21.	Манси вагильские – карелы ливвики (олонецкие)	117,80
22.	Манси вагильские – русские (Архангельская Обл.)	130,02

370 Дактилоскопические характеристики греков

23.	Манси вагильские – финны кесялахти	138,89
24.	Манси вагильские – коми-зыряне мезенские (удорские)	153,75
25.	Манси вагильские – ханты березовские (Полноват)	154,27
26.	Манси вагильские – финны аскола	160,00
27.	Манси вагильские – манси сосьвинские	160,14
28.	Манси вагильские – манси ляпинские	163,56
29.	Манси вагильские – Выру (южные эстонцы)	176,87
30.	Манси вагильские – ханты ваховские (сургутские)	177,47
31.	Манси вагильские – вепсы шелтозерские (прионежские)	182,96
32.	Манси вагильские – финны ристины	277,33
33.	Манси вагильские – энцы	437,28
34.	Манси вагильские – нганасаны	474,53

**Таб. 20.** Расстояния по некоторым дактилоскопическим характеристикам на основе коэффициента ТМВ. Мужские группы. Манси ивдельские (западные) – (59 человек)

	Различные народы и народности	ТМВ
1.	Манси ивдельские – селькупы тымские	5,20
2.	Манси ивдельские – ненцы южнаямальские	21,27
3.	Манси ивдельские – ненцы североямальские	25,72
4.	<b>Манси ивдельские – манси вагильские</b>	37,19
5.	Манси ивдельские – мари горные (космодемьянские)	46,37
6.	Манси ивдельские – саамы (лопары) финские	54,98
7.	Манси ивдельские – манси сосьвинские	64,11
8.	Манси ивдельские – финны кокемяки	81,18
9.	Манси ивдельские – ханты березовские	83,39
10.	Манси ивдельские – финны курички	90,57
11.	Манси ивдельские – финны салла (с.Похъяймаа. Юго-зап.)	90,62
12.	Манси ивдельские – мордва мокша	99,51
13.	Манси ивдельские – венгры мукачевские	101,50
14.	Манси ивдельские – финны хаухо	100,92
15.	Манси ивдельские – финны улиторы	109,97
16.	Манси ивдельские – ханты ваховские	128,12
17.	Манси ивдельские – коми-пермяки зюздинские	140,08
18.	Манси ивдельские – финны киуровеси	151,47

19.	Манси ивдельские – финны мюнямяки. Варсинайс-Суоми	200,68
20.	Манси ивдельские – финны кесялахти	204,03
21.	Манси ивдельские – финны кеуруу	207,47
22.	Манси ивдельские – коми-пермяки (язвинские)	222,76
23.	Манси ивдельские – мордва эрзя	239,75
24.	Манси ивдельские – финны аскола	254,81
25.	Манси ивдельские – коми-зыряне мезенские (удорские)	281,88
26.	Манси ивдельские – энцы	293,40
27.	Манси ивдельские – нганасаны	332,89
28.	Манси ивдельские – финны рститины	439,70

**Таб. 21.** Расстояния по некоторым дактилоскопическим характеристикам на основе коэффициента ТМВ. Мужские группы. Ненцы южноямальские. Устье Оби (100 человек).

	Различные народы и народности	ТМВ
1.	Ненцы южноямальские – селькупы тымские	16,48
2.	Ненцы южноямальские – манси сосьвинские	17,67
3.	Ненцы южноямальские – манси ивдельские	21,27
4.	Ненцы южноямальские – мари луговые	25,12
5.	Ненцы южноямальские – кумандинцы (Северный Алтай)	27,69
6.	Ненцы южноямальские – ханты березовские (Полноват)	34,16
7.	Ненцы южноямальские – ненцы североямальские	46,27
8.	Ненцы южноямальские – саамы (лопари) Финляндии	49,65
9.	Ненцы южноямальские – ханты ваховские (Сургут)	80,87
10.	Ненцы южноямальские – манси вагильские (западные)	92,07
11.	Ненцы южноямальские – мари горные	121,27
12.	Ненцы южноямальские – финны салла	170,20
13.	Ненцы южноямальские – финны кокемяки	171,17
14.	Ненцы южноямальские – энцы	171,88
15.	Ненцы южноямальские – мордва мокша	177,71
16.	Ненцы южноямальские – финны курикки	181,42
17.	Ненцы южноямальские – венгры (Мукачево)	192,62
18.	Ненцы южноямальские – эстонцы хаапсалу (северные)	201,59
19.	Ненцы южноямальские – нганасаны	202,13

372	Дактилоскопические характеристики греков	
20.	Ненцы южноямальские – финны улиторнио	209,19
21.	Ненцы южноямальские – финны хаухо	233,56
22.	Ненцы южноямальские – финны киурувеси	265,57
23.	Ненцы южноямальские – финны кеуруу	321,09
24.	Ненцы южноямальские – финны кесялахти	322,71
25.	Ненцы южноямальские – финны мюнямяки варсинайс	328,25
26.	Ненцы южноямальские – карелы ливвиковские	329,16
27.	Ненцы южноямальские – коми-пермяки язвинские (Пермская)	351,77
28.	Ненцы южноямальские – вепсы шелтозерские (Прионежские)	366,07
29.	Ненцы южноямальские – мордва эрзя	367,33
30.	Ненцы южноямальские – эстонцы выру (южные)	389,52
31.	Ненцы южноямальские – финны аскола	390,62
32.	Ненцы южноямальские – коми-зыряне мезенские (удорские)	424,86
33.	Ненцы южноямальские – финны ристины	601,48

**Таб. 22.** Упорядоченный ряд средних расстояний по 9 основным дактилоскопическим характеристикам на основе коэффициента ТМВ между русскими и некоторыми другими этническими группами. Мужские группы. Русские Старой Руссы. Новгородская область

	Различные этнические популяции (т. е. народы и народности)	Расстояние ТМВ
1.	Русские – украинцы	12.93
2.	Русские – литовцы	17.24
3.	Русские – латыши	23.73
4.	Русские – белорусы	24.61
5.	Русские – прибалтийско-финские	83.77
6.	Русские – иранские народы	98.37
7.	Русские – волжские народности	110.43
8.	Русские – тюркские народности	116.28
9.	Русские – шведы	142.13
10.	Русские – пермские народности	196.99
11.	Русские – монгольские народности	206.19

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Адлер, Э. (1966) «Водский язык», *Языки народов СССР*. Том 3. Финно-угорские и самодийские языки. Москва: 118–137.
- Ауль, Ю. (1964) *Антропология эстонцев*. Тарту.
- Гамкрелидзе, Т. В. (1986) «Языковое развитие и предпосылки сравнительно-генетического языкознания», *Литература, язык, культура*. Москва: 201–208.
- Гладкова, Т. Д. (1961) «Дерматоглифика некоторых северо-восточных народностей СССР. (Манси и коми.)», *Вопросы антропологии* 6, 100–112.
- Загоруйко, Н. Г. (1972) *Методы распознавания и их применение*. Москва.
- Загоруйко, Н. Г. (1999) *Прикладные методы анализа данных и знаний*. Новосибирск.
- Крамер, Г. (1975) *Математические методы статистики*. Москва.
- Марк, К. (1975) *Антропология прибалтийско-финских народов*. Таллин.
- Морев, Ю. А. (1973) *Звуковой строй средне-обского (ласкинского) говора селькупского языка*. Томск.
- Тамбовцев, Ю. А. (1976) «Распознавание фонем человеком. Эмпирическое предсказание и распознавание образов», *Вычислительные системы* 67, Новосибирск: 161–164.
- Тамбовцев, Ю. А. (1982) «Эмпирическое распределение частотности фонем в казымском диалекте хантыйского языка», *Лингвостатистика и вычислительная лингвистика. Труды по лингвостатистике*. Тарту: 121–135.
- Тамбовцев, Ю. А. (1985) «Надежность подсчета величины консонантного коэффициента в зависимости от величины объема выборки», *Фонетика сибирских языков*, Новосибирск: 94–100.
- Тамбовцев, Ю. А. (2001) *Функционирование согласных фонем в звуковой цепочке урало-алтайских языков*. Новосибирск.
- Тамбовцев, Ю. А. (2002) «Лингвистическая таксономия: компактность языковых подгрупп, групп и семей», *Baltistica* 37.1, 131–161.
- Тамбовцев, Ю. А. (2003а) «Измерение фоно-статистических расстояний между уральскими языками», *Fenn-Ugristica* 25, 120–168.
- Тамбовцев, Ю. А. (2003б) *Типология функционирования фонем в звуковой цепочке индоевропейских, палеоазиатских, урало-алтайских и других языков мира: компактность подгрупп, групп, семей и других языковых таксонов*. Новосибирск.
- Хить, Г. Л. (1983) *Дерматоглифика народов СССР*. Москва.
- Чистикина, Т. А., Зороастров, О. М., Коломыс, В. Е. (2009) «Особенности пальцевой дерматоглифики населения тюменской области», *Судебно-медицинская экспертиза* 5, 14–17.
- Щерба, Л. В. (1974) *Языковая система и речевая деятельность*. Ленинград.

## РЕЦЕНЗИИ / REVIEWS

### АНДРЭ ЛАКС: «ДОСОКРАТИКИ» КАК ТЕРМИН ИСТОРИОГРАФИИ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

К. В. РАЙХЕРТ

Одесский национальный университет, Украина

[virate@mail.ru](mailto:virate@mail.ru)

---

KONSTANTYN RAYHERT

Odessa National University, Ukraine

ANDRÉ LAKS: THE «PRESOCRATICS» AS THE TERM OF HISTORIOGRAPHY  
OF THE ANCIENT PHILOSOPHY

ABSTRACT: Building upon a previous contribution by the same author [ΣΧΟΛΗ 6.2 (2012) 434–449] the article deals with the scholarly discussions about the terms designed to embrace the early Greek philosophers. It concerns two recent publications by a French classicist André Laks. Remaining within the tradition of the use of the term «Presocratics» A. Laks limits its scope and recognizes as the ‘Presocratic’ only those ancient Greek philosophers of the 6th–5th centuries BC who studied Nature.

KEYWORDS: Presocratics, Preplatonian philosophy, Early Greek philosophy, criticism, analysis, apologia, historiography of the ancient philosophy.

---

В современной историологии философии наметились тенденции подвергать сомнению принятые в XX веке периодизации истории философии. Так, например, в истории современной философии возникает проблема разграничения немецкой классической и неклассической философий в хронологическом плане (Резвых 2009; Руткевич 2009). В частности, Артур Шопенгауэр, которого относят к неклассическим философам, написал свой главный труд «Мир как воля и представление» в 1818 году, хотя в это время Георг Вильгельм Фридрих Гегель, немецкий классический философ, работал над своей «Энциклопедией философских наук» (с 1816 года). Нечто подобное происходит в рамках историографии античной философии: ряд современных исследователей подвергают сомнению использование термина «досократики» для обозначения

ΣΧΟΛΗ Vol. 7. 2 (2013)

[www.nsu.ru/classics/scholar](http://www.nsu.ru/classics/scholar)

© К. В. Райхерт, 2013

древнегреческих философов VI–V веков до н. э. Тем самым подвергается сомнению выделение целого периода в истории античной философии, условно обозначаемого как «досократовская философия».

В статье «Анализ критики А. В. Лебедева термина “досократики” Дильса-Кранца» (Райхерт 2012) я рассматривал пример критического (обвинительного) отношения к употреблению термина «досократики». В данной работе будет справедливо рассмотреть, как современные антиковеды защищают употребление термина «досократики». В качестве такого апологетического (защитительного) взгляда на термин «досократики» я предлагаю рассмотреть статью «”Досократовские философы”: замечания по конструированию категории философской историографии» французского историка античной философии Андрэ Лакса.

### **Проблема употребления термина «досократики» в современном антиковедении и Андрэ Лакс**

«Досократики» – удивительное понятие современной историографии античной философии. Удивительность его заключается не только в том, что его популярность вышла за пределы антиковедческих исследований, но и в том, что конкуренты этого понятия – «доплатоновские философы» (Ф. Ницше), «ранние греческие философы» (Дж. Бёрнет) и тем более столь экзотические «досократические философы» (Ф. Юберверг) – в целом не получали столько критического (обвинительного) и апологетического (защитительного) внимания, сколько понятие «досократики».

Так, например, с критикой понятия «досократики» в главе «Рамки ранней греческой философии» в «Кембриджском путеводителе по ранней греческой философии» выступил американский историк античной философии Энтони Артур Лонг (род. 1937):

«До сих пор я воздерживался от названия ранних греческих философов знакомым термином “досократики”. Это слово стало широко употребляемым в английском языке после того как немецкий учёный Герман Дильс приблизительно сто лет назад использовал его в качестве названия для большой коллекции свидетельств о ранней греческой философии – *Die Fragmente der Vorsokratiker* (“Фрагменты досократиков”). С тех пор оно стало стандартной терминологией. Те, кто впервые сталкивается с этим словом, вероятно, предполагают, что оно относится просто к мыслителям, которые хронологически предшествовали Сократу, и это в целом верно для фигур в первом томе собрания Дильса, которые ранжируются от мифического Орфея до Пифагорейской школы. Однако в собственном употреблении Дильса “досократики” – это нечто большее, нежели хронологический маркер» (Long 1999, 5).

В качестве аргумента в пользу этого тезиса Э. А. Лонг приводит слова младшего сотрудника Дильса (1848–1922) Вальтера Кранца (1884–1960): «Многие современники Сократа появляются в этой работе, в том числе и те, кто пережил его. И всё же книга едина (*eine Einheit*)», так как «философия говорит и о тех, кто не прошёл через школы мысли Сократа (и Платона) – не только о

досократовской, но и о несократовской ранней философии» (*Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, viii). И продолжает:

«Представляя ранних греческих философов досократиками концептуально или методологически, мы можем упустить или маргинализировать их интерес к таким темам, как этика, психология, теология и эпистемология. Из-за того, что Платон никогда не упоминает Демокрита, легко забыть, что Демокрит был современником Сократа. Всё же, между моральной психологией Демокрита и идеями, высказанными Сократом Платона, существуют поразительное сходство. Писатели поздней античности, которые приписывают Сократу самостоятельное изобретение философской этики, были слишком увлечены определением “первооткрывателей”. Ни в коей мере не принижая значения Сократа, мы высвечиваем это, когда осознаём этические измерения Ксенофана или Гераклита, или показываем интересы софистов, которые Сократ разделял и с авторами которых дискутировал. Ярлык “досократики” также обманчив из-за своей общности. Оставаясь неопределённым, он предполагает, что все ранние греческие философы легко идентифицируются как группа, и не только по сократовским характеристикам. В таком случае этот термин маскирует текучесть и многообразие, на которое я уже указывал. “Досократики” также имеют тенденцию затенять диалектическое отношение Платона к его предшественникам, особенно пифагорейцам, элеатам и Гераклиту: отношение, которое имеет возрастающую важность в поздних диалогах Платона, где на место Сократа приходят элейские и афинские “незнакомцы” и Тимей» (Long 1999, 6–7).

Английский историк античной философии Кэтрин Дж. Осборн негативно оценивает позицию Э. А. Лонга за то, что тот в критике термина «досократики» акцентирует своё внимание на хронологическом аспекте этого термина, а не на «идеологическом, – говоря ее словами, – багаже, который он [=термин] может нести» (Osborne 2006, 221). Зато о критике «идеологического багажа» термина «досократики» не забывают советский историк философии Алексей Сергеевич Богомолов (1927–1983) и российский историк философии Андрей Валентинович Лебедев (род. 1951). Первый в своём учебнике «Античная философия» отказывается использовать принятый в современной историографии античной философии термин «досократики» по следующим причинам:

«Во-первых, нельзя считать Сократа тем рубежом, который отделяет становление философии в Древней Греции от периода её зрелости. Ведь сам Сократ не создал целостной системы философии, которая могла бы ознаменовать наступление нового этапа её поступательного развития. Во-вторых, Демокрит, которого вопреки хронологии, относят к “досократикам”, как раз и построил такую целостную систему – атомистический материализм. Наконец, этот принятый с конца XIX века термин побуждает рассматривать чрезвычайно важный в теоретическом и историческом отношениях период становления античной философии как нечто преходящее, побочное, второстепенное. Неудивительно, что так мало внимания уделяется этому периоду в учебных пособиях по истории античной философии» (Богомолов 2006, 23–24).

Вместо термина «досократики» А. С. Богомолов предлагает использовать более широкий по объёму термин «философы ранней классики», который можно считать скорее культурологическим термином, чем философским (Рай-



херт 2012, 446–447). Второй предлагает отказаться от использования принятого в современном антиковедении понятия «досократики» и аргументирует данный отказ следующим образом:

«1. Состав авторов, включённых во “Фрагменты досократиков” Германа Дильса, вызывает недоумение. Почему люди, писавшие на темы религиозные, мифологические, научные, философские, технологические (например, гастрономические), а также люди, никогда не существовавшие, должны быть объединены в единую категорию “досократиков”, и в каком смысле они “предшествовали” Сократу, не совсем понятно. Почему мифические певцы Орфей и Лин были “досократиками”? В собрание Дильса включены и софисты, которых не принято называть “досократиками”. 2. Хронологические несуразности. Некоторые “досократики”, как, например, Демокрит, жили ещё десятилетия спустя смерти Сократа, а некоторые, как Анаксарх, были современниками Александра Македонского» (Лебедев 2011).

Вместо термина «досократики» Лебедев предлагает использовать различные термины – «доплатоновские философы», «философы греческой архаики (ранней классики)», «ранние греческие философы».<sup>1</sup>

Примечательно, что употребление каждого из вышеназванных терминов представляет собой отдельную традицию в современном антиковедении. Так, термин «доплатоновские философы» возводят к курсу лекций по древнегреческим философам Фридриха Ницше (1844–1900), а термин «ранние греческие философы» – к шотландскому антиковеду Джону Бёрнету (1863–1928). Трудно сказать, когда начали употреблять термин «философы греческой архаики (ранней классики)», однако об отдельной традиции такого словоупотребления говорит хотя бы то, что он активно используется в учебниках по античной философии.<sup>2</sup>

Здесь необходимо учитывать, что обращение к различным традициям обозначения древнегреческих философов VII–V века до н. э. ведёт к различному концептуальному пониманию этих философов. Так, то, что А. В. Лебедев считает негативным аспектом понимания термина «досократики» (по Г. Дильсу, досократиками являются чуть ли не все древнегреческие интеллектуалы VII–V века до н. э.), сторонникам этого термина кажется вполне позитивным:

«Если термин “досократовский философ” является общепринятым обозначением, установленным антиковедами, то он выделяет ряд фигур, которые могут заслуживать специального внимания. Ведь пока на Западе будет существовать племя философов, они будут выискивать предшественников своей профессии. И досократики

---

<sup>1</sup> Складывается такое впечатление, что А. В. Лебедеву всё равно, какой использовать термин для обозначения древнегреческих философов VII–V вв. до н. э. Главное, чтобы это не был термин «досократики». По всей видимости, здесь проявляется давняя нелюбовь Лебедева к автору термина «досократики» Герману Дильсу, чей метод он когда-то подверг жёсткой критике. Однако чем вызвана эта нелюбовь Лебедева к Дильсу непонятно; в своих текстах Лебедев не даёт ответа на этот вопрос.

<sup>2</sup> См., например: Пролеев 2001.

выглядят очевидными кандидатами на роль основателей этого движения. Риторы всегда рассматривали подкласс софистов в качестве основателей своего движения; но в свете общих интересов, которые софисты разделяли с натурфилософами, они вполне заслуживают включения и в большую группу досократовских философов. В этот же период жили и другие одарённые интеллектуалы, разделявшие общие интересы с досократиками, – историки, такие как Геродот, драматурги, такие как Еврипид, политики, такие как Перикл. Врачи, особенно гиппократовские писатели, также находились под явным влиянием теорий досократиков. Однако они не были такими же теоретиками природы, или бытия, или человеческого общества. В досократиках мы находим интеллектуальное движение с чётко очерченными целями и методами, которое обладало продолжительным влиянием на философские и научные дискуссии в античности и обладает им даже в современном мире. Их успех всегда вызывал благоговение среди их учеников, и нам ещё есть чему у них поучиться» (*The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, ed. P. Curd. Oxford, 2008: 4).

Хотя, конечно, не все сторонники термина «досократики» придерживаются такого рода позиции:

«Называние этой группы [= древнегреческих мыслителей VII–V веков до н. э.] “досократовскими философами” вызывает определённые трудности. Этот термин был придуман Германом Дильсом в XIX веке, чтобы обозначить контраст между Сократом, который интересовался моральными проблемами, и его предшественниками, которые в основном занимались космологическими и физическими исследованиями. “Досократики”, если брать его именно как хронологический термин, не совсем точный, некоторые из них были современниками Сократа, и даже Платона. Более того, некоторые из ранних греческих мыслителей исследовали вопросы этики и рассуждали о том, как лучше прожить человеческую жизнь. Данный термин включает в себя неявное предположение, будто эти мыслители в своём роде второстепенны по отношению к Сократу и Платону, поэтому интересны только как их предшественники, и это предположение об архаизме в свою очередь намекает на то, что философия становится интересной только тогда, когда мы переходим к классическому периоду Платона и Аристотеля. По этим причинам некоторые исследователи преднамеренно уклоняются от использования этого термина; однако если мы ссылаемся на ранних греческих философов, не оказавших влияния на взгляды Сократа, будь то его предшественники или современники, то в его употреблении не будет никакого вреда» (Curd 2007).<sup>3</sup>

Данное мнение разделяют также авторы сборника «Что такое досократовская философия?» (*Qu'est-ce que la philosophie présocratique?*) (Джефффри Ллойд, Мария Микела Сасси, Карл Хаффман, Александр Мурелатос и другие): термин «досократики», как они считают, можно использовать в антиковедческих исследованиях, однако с некоторыми оговорками, например, как дань традиции.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Curd, P. «Presocratic Philosophy»: <http://plato.stanford.edu/entries/presocratics/>.

<sup>4</sup> Кроме того, в контексте традиции при передаче знаний от учителя к ученику использование того или иного термина может не подвергаться рефлексии, а просто использоваться в силу привычки.

Однако две вышеозначенные позиции в отношении термина «досократики» не устраивают французского историка античной философии Андрэ Лакса. В статье «"Досократовские философы": Замечания по конструированию категории философской историографии», а затем – более развёрнуто – в монографии «Введение в "досократовскую философию"» (Laks 2006) Лакс предлагает своего рода апологию термина «досократики».<sup>5</sup> В названных работах Лакс предлагает определённую «деконструкцию»<sup>6</sup> термина «досократики»: он сначала «разбирает» принятый в современном антиковедении термин, а потом – заново «собирает», уже в модифицированном виде.<sup>7</sup>

В своей статье Лакс ставит вопрос о том, насколько легитимным является употребление термина «досократовская философия». Чтобы ответить на этот вопрос, по Лаксу, необходимо решить две проблемы: 1) легитимно ли группировать древнегреческих философов VI–V веков до н. э. как «досократовских философов»; 2) легитимно ли говорить о досократиках как о тех, кто был вовлечён в единую область деятельности / исследования.

Для того чтобы решить первую проблему, Лакс рассматривает три фактора, которые способствовали тому, чтобы термин «досократики» возобладал в современном антиковедении. Для того чтобы решить вторую проблему, Лакс рассматривает, условно говоря, «идеологический багаж», который несёт современное понятие «досократики».

#### **«Досократики»: три фактора становления категории историографии античной философии**

Андрэ Лакс полагает, что «три фактора, гетерогенные по своей природе, объясняют, почему термин "досократики", несмотря на свои недостатки, возобладал». А именно, во-первых, о его основе лежит «идея, которой трудно противостоять, – его мысль о том, что Сократ в истории человеческого духа (*l'histoire de l'esprit humain*) представляет собой важное событие (*un événement majeur*)», – событие, которое придаёт интеллектуальную однородность всему, что ему предшествует; Во-вторых, перед нами однородный материал, собрание сочинений досократиков, недоступных в их целостности – тех самых фрагментов и разнообразных сообщений, которые мы читаем в *Die Fragmente der Vor-*

---

<sup>5</sup> На апологию термина «досократики» Андрэ Лакса спровоцировал Э. А. Лонг своей работой «Рамки ранней греческой философии».

<sup>6</sup> В данном случае я исхожу из самого слова «деконструкция», которое образовано из двух латинских слов *de* 'обратно' и *constructio* 'строю' и может быть передано посредством русских слов «перестраивание» и «переосмысление».

<sup>7</sup> В настоящей работе я проанализирую, как Андрэ Лакс переосмысливает («деконструирует») понятие «досократики» в своей статье «"Досократовские философы": Замечания по конструированию категории философской историографии». Монографию «Введение в "досократовскую философию"» я не буду брать в расчёт, так как в ней Андрэ Лакс ничего принципиально нового в сравнении со своей статьёй не предлагает.

*sokratiker* (1903) Германа Дильса; наконец, в-третьих, не стоит забывать о влиянии Ницше, «который обеспечил беспрецедентное продвижение досократовских философов, связав их с критикой современности (модерна) (*une critique de la modernité*)» (Laks 2001, 23). Остановимся на этих трёх факторах подробнее.

**Первый фактор** – идея «о том, что Сократ в истории человеческого духа представляет собой важное событие», – вызывает вопросы: «В чём заключается это важное событие?», «Что такого важного совершил Сократ, чтобы его философия стала событием в античной философии?» Для Лакса всё просто: Ксенофонт, Платон, Цицерон и Диоген Лаэртий сообщают, что «Сократ спустил философию с неба на землю». Тем не менее, может ли быть достаточным такое объяснение? Ведь если взять хотя бы первого философа Фалеса Милетского, то обнаружится, что он был не только «философом» – его считали одним из семи мудрецов, которые имели дело в основном с вопросами политики и этики. Если же мы возразим на это, заметив, что Сократ, хотя и не был первым, кто стал заниматься вопросами этики, все же *впервые* создал этику как определённую философскую систему, то и этого не будет достаточно в свете обилия противоречивых данных о Сократе и его философии. Можно принимать или отклонять это возражение, однако его следовало бы чем-то подкрепить. Лакс же никак не обосновывает первый фактор: ему, похоже, достаточно ссылок на авторитет Ксенофонта, Платона, Цицерона и Диогена Лаэртия.

Между тем ясно, что для понимания истории понятия «досократики» не достаточно только объяснения через модель «преемств» Диогена Лаэртия и формулы «Сократ спустил философию с неба на землю». Здесь оказывается очень важным понять, как тот или иной исследователь, принимающий понятие «досократики», относился к Сократу, как он понимал вклад Сократа в философию. И тогда выясняются любопытные вещи. Так, создатель термина «досократовские философы» Иоганн Август Эберхард считал, что Сократ первым стал учить о Благе; до этого этическая мысль сводилась только к исследованию отдельных добродетелей (мужества, справедливости и т. д. и т. п.). Ученик Эберхарда Ф.-Э.-Д. Шлейермахер, пытаясь найти «золотую середину» между изложениями философской системы Сократа Ксенофонтом и Платоном, приходит к заключению, что Сократ пытался решать этические вопросы с помощью диалектики (логических определений понятий). Это мнение поддерживают ученики Шлейермахера: Христиан Август Брандис и Хайнрих Риттер. Последний популяризировал это мнение. В своё время к нему присоединились Джордж Грот, Эдуард Целлер и Джон Бёрнет.

Это мнение поддерживал и Герман Дильс. Однако он пошёл ещё дальше. Дильс исходил из представления, что во времена Сократа понятие «философия» понималось очень широко, что позволило ему включить в список «досократиков» не только философов в узком смысле, но и учёных, врачей и даже кулинарув. Так возник сборник «Фрагменты досократиков», то есть то, что

Лакс называет **вторым фактором**, который способствовал становлению категории «досократики».

**Третий фактор** Лакс связывает с именем Фридриха Ницше и его книгой 1872 года «Рождение трагедии из духа музыки». В этой работе Ницше показывает, что в древнегреческом искусстве велась постоянная борьба между двумя началами (типами эстетического переживания), которые он называет «аполлоническим» и «дионисийским». Аполлоническое начало – это порядок, гармония, спокойный артистизм, который порождает пластические искусства (архитектуру, скульптуру, танец, поэзию). Дионисийское начало – это хаос, забвение, экстатическое растворение индивидуальности в массе, которое порождает непластическое искусство (музыку). Аполлоническое начало противостоит дионисийскому, как искусственное противостоит естественному. Однако, по мысли Ницше, эти два начала неотделимы друг от друга, они всегда действуют вместе. Они ведут борьбу в художнике и всегда присутствуют в любом художественном творении.

Противопоставление Ницше «дионисийского» и «аполлонического» начал позволяет, по мысли Лакса, чётко противопоставить в истории античной философии «архаику» и «классику» и тем самым отграничить «досократиков» от «классических» философов Сократа, Платона и Аристотеля. В этом есть определённый смысл: акцент на дионисийском начале позволяет по-новому взглянуть на «досократиков», показав, как из хаотичного, чувственного возникает нечто упорядоченное, разумное, называемое «философией», по аналогии с тем, как Ницше показывает рождение трагедии (чего-то упорядоченного) из музыки (чего-то изначально хаотического). В таком случае исследование философии досократиков становится действительно значимым для истории античной философии как науки и позволяет выделить её в отдельную область.

Указанные выше три фактора позволяют, по Лаксу, сделать легитимным группирование древнегреческих философов VI–V веков до н. э. под общим именем «досократовские философы».

#### **«Досократики»: идеологический багаж**

Андрэ Лакс начинает свою статью с сообщения о том, что термин «досократики» восходит к термину «досократовская философия». Словосочетание «досократовская философия» было введено в философский лексикон немецким философом, филологом и теологом Иоганном Августом Эберхардом (1739–1809), учителем Ф. Д. Э. Шлейермахера, в его книге 1788 года «Всеобщая история философии для использования в академических лекциях» (Eberhard 1788). В данной книге Эберхард разделил историю античной философии на два основных периода – «досократовскую философию» (*die vorsokratische Philosophie*) и «сократовскую философию» (*die Sokratische Philosophie*). То есть для Эберхарда фигура Сократа стала точкой деления истории древнегреческой философии на

два периода – досократовского и сократовского. Данную ситуацию Лакс объясняет так:

«Не случайно термин “досократики” (*présocratique*) возникает в XVIII столетии – в век перестройки (*restructuration*) исторического сознания в плане новой периодизации. Установление понятия (*entité*), обозначенного как “досократовская философия” (*philosophie présocratique*), строится на делении, восходящем к древней модели, унаследованной из книги “О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов” Диогена Лаэртия. Согласно последнему, вся история греческой философии, начиная с её возникновения, основана на модели преемства мнений (*διάδοχος*) как логически непрерывной последовательности школ. Само это деление пространственное [=географическое], а не временное [=историческое]. Диоген различает преемство “ионийское”, которое начинается с Анаксимандра (или Фалеса) из города Милета, востока греческого мира, расположенного в Малой Азии (древняя Иония), и преемство “италийское”, которое начинается с Пифагора (или Ферекида), запада греческого мира (Великая Греция, Сицилия)» (Laks 2001, 17).

Здесь Лакс не совсем точен: модель преемств мнений Диогена Лаэртия не основывается только на пространственном (географическом) делении древнегреческой философии на ионическую и италийскую. Она носит и временной характер, ведь Диоген рассматривает именно преемства мнений, что подразумевает хронологический момент, пусть даже в виде простой последовательности, расположенной во времени. Более того, предложенную им схему вполне можно рассматривать в качестве модели истории древнегреческой философии, так как в ней присутствуют три основных измерения историографии:<sup>8</sup> географическое (привязка к Ионии и Италии), хронологическое (временная последовательность философов и школ), тематическое (жизнеописание философов).

Ссылки на модель Диогена Лаксу явно недостаточно: «Однако представление (*représentation*), которое соответствует неологизму “досократовская философия”, получает своё подтверждение у его древних предшественников. Начиная с *Воспоминаний* Ксенофонта и *Апологии* Платона, Сократа представляют как того, кто порвал с философией природы (*une philosophie de la nature*) в пользу философии человека (*une philosophie de l'homme*)» (Laks 2001, 18). Речь идет о целой античной традиции, согласно которой Сократ рассматривался как создатель этики. Так, Ксенофонт (не позже 444 и ранее 356 гг. до н. э.) в своих *Воспоминаниях о Сократе* (I.1.11) говорит: «Да он [=Сократ] и не рассуждал на темы о природе всего, как рассуждают по большей части другие; не касался вопроса о том, как устроен так называемый философами “космос” и по каким непреложным законам происходит каждое небесное явление. Напротив, он даже указывал на глупость тех, кто занимается подобными проблемами» (пер. С. И. Соболевского).

---

<sup>8</sup> Auroux 1994, 21.

Платон (428 / 427 – 348 / 347 гг. до н. э.) как минимум в двух диалогах говорит о чём-то подобном. Выведенный им в *Апологии* (19с) персонаж Сократ заявляет: «Следует привести их показания, как показание настоящих обвинителей: Сократ преступает закон, тщетно испытывая то, что под землёю, и то, что в небесах, выдавая ложь за правду и других научая тому же. Вот в каком роде это обвинение. Вы и сами видели в комедии Аристофана, как какой-то Сократ болтается там, в корзинке, говоря, что он гуляет по воздуху, и несёт ещё много разного вздора, в котором я ничего не смыслю. Говорю я это не в укор подобной науке и тому, кто достиг мудрости в подобных вещах (недоставало, чтобы Мелет обвинил меня ещё и в этом!), а только ведь это, о мужи афиняне, насколько меня не касается» (пер. М. С. Соловьёва). Более подробно о том, что Сократа больше интересует этика, а не физика, Платон говорит в диалоге *Федон* (96а6–100а7).<sup>9</sup>

Возможно, под влиянием *Федона* Цицерон (106–43 гг. до н. э.) в своих *Тускуланских беседах* (V.7.11) произносит своё знаменитое высказывание: «Сократ первый свёл философию с неба, поселил в городах, ввёл в дома и заставил рассуждать о жизни и нравах, о добре и зле» (пер. М. Л. Гаспарова). Это уже позволило Диогену Лаэртию (I, 14) ок. 200 г. н. э. изречь: «Сократ, который ввёл этику» (пер. М. Л. Гаспарова).

Итак, по мнению Лакса, противопоставление «досократовская философия / сократовская философия» основывается на противопоставлении «физика / этика»: досократовские философы занимались исследованиями «природы», Сократ и сократовские философы – исследованиями в области нравственности.

В сумме модель преемств мнений Диогена Лаэртия и противопоставление «физика / этика» и представляют тот идеологический багаж, который несёт понятие «досократики». Он и есть тот необходимый концептуальный фон, на котором это понятие возникает.

По этой причине Лакс полагает, что досократиками можно считать только «физиков», таких как Фалес, Анаксимандр, Анаксимен, Гераклит, Парменид, Эмпедокл, Анаксагор или Диоген из Аполлонии. Это позволяет ему выделить для досократиков единую область исследования – природу.

Так идеологический багаж позволяет Андрэ Лаксу с одной стороны оставаться в рамках традиции употребления термина «досократовские философы», с другой – ограничить его по объёму, признавая в качестве таковых только тех философов VI–V веков до н. э., которые занимались исследованием природы.

---

<sup>9</sup> Нечто подобное упоминает и Аристотель в первой книге *Метафизики* (А, 6, 987а): «Сократ занимался вопросами нравственности, природу же в целом не исследовал» (пер. А. В. Кубицкого).

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Асмус, В. Ф., Доватур, А. И., Микеладзе, З. Н., Рожанский И. Д., сост. (1976–1983) Аристотель. *Сочинения*. Москва.
- Богомолов, А. С. (2006) *Античная философия*. Москва.
- Гаспаров, М. Л., сост. (1986) Диоген Лаэртский. *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. Москва.
- Гаспаров, М., Ошеров, С., Смирин, В., сост. (1975) Цицерон. *Избранные сочинения*. Москва.
- Лебедев, А. В. (2011) *Миф о досократиках*: <http://litpsy.ru/filosofiya/mif-o-dosokratikah>.
- Витковская, В. Е., сост. (2002) Платон. *Избранные диалоги*. Москва.
- Пролеев, С. В. (2001) *История античной философии*. Киев.
- Райхерт, К. В. (2012) «Анализ критики А. В. Лебедева термина “досократики” Дильса-Кранца», *СХОЛН* 6.2, 434–449: <http://www.nsu.ru/classics/schole/6/6-2-raich.pdf>.
- Резвых, П. (2009) «Фантом “немецкой классики”», *Классика и классики в социальном и гуманитарном знании*. Москва: 419–436.
- Руткевич, А. (2009) «К вопросу о классике в философии», *Классика и классики в социальном и гуманитарном знании*. Москва: 402–418.
- Соболевский С. И., пер. (1993) *Ксенофонт. Сократические сочинения*. Москва.
- Aurox, S. (1994) *La révolution technologique de la grammatisation. Introduction a l'histoire des sciences du langage*. Liège.
- Curd, P. (2007) *Presocratic Philosophy*: <http://plato.stanford.edu/entries/presocratics/>.
- Curd, P., ed. (2008) *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*. Oxford.
- Diels, H., Kranz, W., hrsg. (1952–1956) *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Band 1–3. Berlin.
- Eberhard, J. A., (1788) *Allgemeine Geschichte der Philosophie zum Gebrauch Akademischer Vorlesungen*. Halle.
- Laks, A. (2006) *Introduction à la "philosophie présocratique"*. Paris.
- Laks, A. (2001) «“Philosophes Présocratiques”: Remarques sur la construction d’une catégorie de l’historiographie philosophique», *Aporemata*. Band 5: Historicization – Historisierung. Göttingen: 293–311.
- Laks, A. éd. (2000) *Qu'est-ce que la philosophie présocratique?* Lille.
- Long, A. A. (1999) «The Scope of Early Greek Philosophy», Long, A. A., ed., *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Cambridge: 1–21.
- Osborne, C. J. (2006) «Was there an Eleatic Revolution in Philosophy?», Goldhill, S., ed., *Rethinking Revolutions through Ancient Greece*. Cambridge: 218–245.



## АННОТАЦИИ

ИЕРОМОНАХ КИРИЛЛ ЗИНКОВСКИЙ

Обще-церковная аспирантура и докторантура

им. свв. Кирилла и Мефодия, Москва – Санкт-Петербург, [ierej.cyril@mail.ru](mailto:ierej.cyril@mail.ru)

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О МАТЕРИИ И ТЕЛЕ ЧЕЛОВЕКА В СОЧИНЕНИЯХ АФИНАГОРА

Язык: русский

Выпуск: СХОЛН 7.2 (2013) 272–289

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: тело человека, нетление, воскресение, александрийская богословская традиция.

АННОТАЦИЯ: В статье подробно исследовано учение о материи апологета Афинагора. Подчеркивается богословское новаторство Афинагора, выраженное в мыслях о распространении свойства тленности на все части космоса и, в то же время, о восстановлении в нетление разложившихся человеческих тел. Апологетом заложены основы христианского учения об иерархическом положении и богословском значении материи в мироздании. Анализ текстов *Прошения* и *О воскресении* с акцентом на учение о материи дал дополнительные свидетельства в пользу единства обоих трактатов, как в плане их богословского содержания, так и принадлежности к александрийской богословской традиции.

ИЕРОМОНАХ МЕФОДИЙ ЗИНКОВСКИЙ

Обще-церковная аспирантура и докторантура

им. свв. Кирилла и Мефодия, Москва – Санкт-Петербург, [m.zink@yandex.ru](mailto:m.zink@yandex.ru)

ОБ ИСТОКАХ И СОВРЕМЕННОСТИ БОГОСЛОВСКОГО УПОТРЕБЛЕНИЯ ТЕРМИНА «ПЕРСОНА»

Язык: русский

Выпуск: СХОЛН 7.2 (2013) 290–311

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: персона, сущность, Троица, Христос, латинское богословие.

АННОТАЦИЯ: В статье рассматривается история богословского употребления термина «персона». У Тертуллиана термин упреждает каппадокийское тринитарное понятие «ипостаси». Блаж. Августин указал на такие элементы человеческой персоны как самосознание и свободную волю. Несмотря на многозначность термина «персона», современных западных богословов наряду с проблемой Божественной персональности интересует развитие концепции человеческой персоны, как «образа Троицы» и «образа Христа».

СЕРГЕЙ СЕРГЕЕВИЧ АВАНЕСОВ

Томский государственный педагогический университет, [iskiteam@yandex.ru](mailto:iskiteam@yandex.ru)

ТЕРМИН ἀξία в ГИППАРХЕ

Язык: русский

Выпуск: СХОЛН 7.2 (2013) 312–317

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: античная аксиология, ценность, ранняя терминология, сократические диалоги.

Аннотация: Один из ранних текстов, в котором философское понятие ценности отделяется от экономического понятия стоимости, – это сократический диалог *Гиппарх*. Этот диалог посвящён теме прибыли, однако исходно экономический вопрос исследуется в этическом контексте. Греческое слово *axia* употребляется здесь для обозначения экономической стоимости и функциональной пригодности вещей. Аксиологическое значение этого термина в диалоге возникает при обсуждении относительной цены золота и серебра. Сократ и Друг последовательно определяют ценность посредством понятий прибыли, выгоды, пользы и блага. При этом в диалоге не обозначается, но по контексту предполагается наличие «безразличного сущего» (*adiaphoron*), о котором будет идти речь в диалогах Платона *Лисид*, *Горгий*, *Евтидем* и других.

ТОМАС М. РОБИНЗОН

Университет Торонто, Канада, [tmrobins@chass.utoronto.ca](mailto:tmrobins@chass.utoronto.ca)

ЕЩЕ РАЗ О ЛОГОСЕ У ГЕРАКЛИТА

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 7.2 (2013) 318–326

Ключевые слова: Эйнштейн, Галилей, Гераклит, Ипполит, логос, Платон, радиоволны, *Тимей*, космос.

Аннотация: В статье исследуется значение слова «логос» в фр. 1, 2, 31b, 39, 45, 50, 87, 108, 115 и, прежде всего, фр. 1, 2 и 50 ДК Гераклита. Показано, что основное значение термина, – это ‘account’ (речь) и ‘statement’ (утверждение) и что данное «утверждение», в особенности в фр. 1, 2 и 50, – это утверждение, вечно изрекаемое «мудрым» (*to sophon*), божественным началом Гераклита. Платон приспособливает эту идею к Мировой душе, которая также вечно находится в состоянии «изречения» (*‘legei’, Tim. 37ab*), то есть само-описания. И мне представляется, что современная версия идеи о том, что космос вечно пребывает в состоянии само-описания, связана с нашим убеждением в том, что мы способны понять его «речь», изучая «язык» радиоволн и подобных им сигналов, вечно излучаемых всеми движущимися системами, образующими реальность, и, следовательно, постоянно доставляющих нам частицы само-описания бытия.

ДЭВИД КОНСТАН

Университет Брауна, Провиденс, США, [David\\_Konstan@brown.edu](mailto:David_Konstan@brown.edu)

КРАСОТА, ЛЮБОВЬ И ИСКУССТВО: НАСЛЕДИЕ ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 7.2 (2013) 327–339

Ключевые слова: красота, искусство, *mimesis*, *erôs*, эстетика, созерцание.

Аннотация: Идея красоты проблематична. Красота обычно приравнивается к сексуальной притягательности. Однако красота присуща и искусству, которое способно вызвать эстетическую реакцию в ответ на отвлеченное созерцание. Роджер Скратон в своей недавней книге, *Красота* (2009) говорит об этом так: «В области искусства красота – это объект созерцания, а не желания». Не означает ли это, что красота двояка? Обратившись теперь к классической античной идее красоты, мы видим, как возникла современная дилемма и каковы пути ее разрешения.

СЕРГЕЙ ПАВЛОВИЧ ШЕВЦОВ

Одесский национальный университет, Украина, [sergiishevtsov@gmail.com](mailto:sergiishevtsov@gmail.com)

АРХАИЧНОЕ ПОНИМАНИЕ ПРАВА: ЭТИМОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 7.2 (2013) 340–355

Ключевые слова: *themis*, *nomos*, *ius*, *lex*, право, закон, архаичное общество, правый, левый, этимология.

Аннотация: Статья предлагает сравнительный анализ существующих этимологий терминов относящихся к области права – греческих *thémis*, *dike*, *nómos*, латинских *lex*, *ius*. На основании соотнесения их с этимологиями терминов в других европейских языках – романских, германских и славянских, а также связывая их с терминами пространственной ориентации (правый / левый), автор выдвигает гипотезу о понимании права в архаичном обществе как мировом порядке, провозглашаемом в рамках земного социума тем, кто прочерчивает прямой путь и ведет по нему (вождем).

ЮРИЙ АЛЕКСЕЕВИЧ ТАМБОВЦЕВ, ЛЮДМИЛА АЛЕКСЕЕВА ТАМБОВЦЕВА,

АЛИНА ЮРЬЕВНА ТАМБОВЦЕВА

Новосибирский государственный педагогический университет, [yutamb@mail.ru](mailto:yutamb@mail.ru)

НАСКОЛЬКО ГРЕКИ БЛИЗКИ ДРУГИМ НАРОДАМ ПО ИХ ДАКТИЛОСКОПИЧЕСКИМ ХАРАКТЕРИСТИКАМ?

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 7.2 (2013) 356–373

Ключевые слова: этно-типологические расстояния, дактилоскопические характеристики, диалекты, сосвинские, вагильские и ивдельские манси, эстонцы, выро, южно-ямальские (лесные) ненцы.

Аннотация: Статья исследует типологические расстояния между русскими и другими этническими группами, например, русскими и украинцами, русскими и белорусами, русскими и литовцами и т. д. Кроме того, в качестве эталона близости были взяты некоторые финно-угорские народы. Расстояния между этническими группами эстонцев (выру и хаапсалу), манси и некоторыми другими этносами сравнивались с расстояниями между русскими некоторыми другими народностями. Расстояния основаны на дактилоскопических характеристиках. Эти антропологические характеристики обычно достаточно хорошо отражают геном человека. Предполагается, что в зависимости от величины этих типологических расстояний можно говорить о большей или меньшей типологической схожести этнических популяций. Так, например, маленькое дактилоскопическое расстояние между русскими Старой Руссы (Новгородская область) и украинцами Иршавы (Закарпатская область Украины)  $TMB = 11.60$  может говорить об их антропологической близости. В то же время, большое типологическое расстояние между выру (южными эстонцами) и русскими Старой Руссы ( $TMB = 121.79$ ) говорит об их разном генотипе. Большие этно-типологические расстояния между сосвинскими, вагильскими и ивдельскими манси тоже показывают их различное этническое происхождение, хотя манси и считаются одним народом. Этно-типологическое различие вызвало наличие различных диалектов. Та же тенденция прослеживается и для двух этнических групп эстонцев: выро (южные) и хаапсала (северные). Две разные этнические группы ненцев вызывают два различных диалекта. Следовательно, этнический субстрат вызывает диалектные различия.

К. В. РАЙХЕРТ

Одесский национальный университет, Украина, [virate@mail.ru](mailto:virate@mail.ru)

АНДРЭ ЛАКС: «ДОСОКРАТИКИ» КАК ТЕРМИН ИСТОРИОГРАФИИ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 7.2 (2013) 374–384

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: досократики, доплатоновская философия, ранняя греческая философия, критика, анализ, апология, историография античной философии.

АННОТАЦИЯ: Базируясь на предыдущей публикации [ΣΧΟΛΗ 6.2 (2012) 434–449] в этой статье я продолжаю обсуждение дискуссии современных антиковедов по поводу терминов, обозначающих раннюю греческую философию. Речь идет о двух недавних публикациях французского историка философии Андре Лакса. Оставаясь в рамках традиции употребления термина «досократовские философы», А. Лакс ограничивает термин по объёму, признавая в качестве таковых только тех философов VI–V веков до н. э., которые занимались исследованием природы.

## ABSTRACTS

CYRIL ZINKOVSKI

The St. Cyril and Methodius' Post-Graduate and Doctoral programme

Moscow – Saint-Petersburg, [ierej.cyril@mail.ru](mailto:ierej.cyril@mail.ru)

ATHENAGORAS ON MATTER AND HUMAN BODY

LANGUAGE: Russian

ISSUE: ΣΧΟΛΗ 7.2 (2013) 272–289

KEYWORDS: human body, incorruption, resurrection, Alexandrian theological tradition.

ABSTRACT: In the article the teaching of apologist Athenagoras on the concept of matter is investigated in some detail. Created matter is contrasted with the imperishable nature of God. I highlight the theological and philosophical innovation of Athenagoras, namely his extending of the perishability to every part of the cosmos, while accepting the idea of resurrection of human bodies to the state of immortality. It is shown how Athenagoras laid down the foundation for the Christian doctrine of hierarchical position and the theological significance of matter in the universe. Thorough analysis of the *Legatio* and *De resurrectione* with respect to the doctrine of matter provides new evidence in favor of unity of the two tractates in their theological content and glossary.

METHODIUS ZINKOVSKI

The St. Cyril and Methodius' Post-Graduate and Doctoral programme

Moscow – Saint-Petersburg, [m.zink@yandex.ru](mailto:m.zink@yandex.ru)

THE TERM “PERSONA”: ITS HISTORICAL ROOTS AND CONTEMPORARY THEOLOGICAL USAGE

LANGUAGE: Russian

ISSUE: ΣΧΟΛΗ 7.2 (2013) 290–311

KEYWORDS: personality, essence, Trinity, Christ, Latin theology, terminology.

ABSTRACT. The article deals with the history of the term *persona*. Employed by Tertullian the term anticipates Cappadocian trinitarian concept of «hypostasis». Augustine points to such aspects of human person as consciousness and free will. Despite the polysemy of the term *persona*, modern Western scholars along with the problem of Divine personality are interested in development of the concept of human person as the image of the Trinity and of Christ.

SERGEY AVANESOV

Tomsk State Pedagogical University, Russia, [iskiteam@yandex.ru](mailto:iskiteam@yandex.ru)

THE TERM ἀξία IN THE *HIPPARCHUS*

LANGUAGE: Russian

ISSUE: ΣΧΟΛΗ 7.2 (2013) 312–317

KEYWORDS: Antique axiology, value, early terminology of values, Socratic dialogues.

ABSTRACT: The Socratic dialogue *Hipparchus* is the one of the earliest texts in which the philosophical concept of value is separated from the economic concept of price. This dialogue is devoted to the theme of the profit, but actually this economic issue is discussed in the context of ethics. The Greek word *axia* is used here to denote the economic value and functional applicability of things. Axiological meaning of this term in the dialogue arises in the process of talking about relative price of gold and silver. Socrates and his friend sequentially determine the value through the concepts of profit, benefit, utility and good. The presence of *indifferent*

*things (adiaphoron)*, which are discussed by Plato in the *Lysis*, *Gorgias*, *Euthydemus* and other dialogues, is not designated in this dialogue, but it is assumed in the context.

THOMAS M. ROBINSON

University of Toronto, Canada, [tmrobins@chass.utoronto.ca](mailto:tmrobins@chass.utoronto.ca)

HERACLITUS AND *LOGOS* – AGAIN

LANGUAGE: English

ISSUE: ΣΧΟΛΗ 7.2 (2013) 318–326

KEYWORDS: Einstein, Galileo, Heraclitus, Hippolytus, Logos, Plato, Radio waves, *Timaeus*, Universe.

ABSTRACT: The paper has as its goal the investigation of the meaning of *logos* in DK frs. 1, 2, 31b, 39, 45, 50, 87, 108, and 115, with particular emphasis on frs. 1, 2 and 50. It is argued that the focal meaning of the term is ‘account’ or ‘statement’, and that the statement in question, of particular importance in frs 1, 2 and 50, is the account/statement forever being uttered by ‘that which is wise’, (*to sophon*), Heraclitus’ divine principle. Plato picks up the idea, with his notion of a World Soul which is similarly forever in a state of utterance (*‘legei’*, *Tim.* 37ab) which is a piece of self-description, and it is suggested that a modern version of the notion of the universe being in an everlasting state of such self-description is our ability to learn what it has to say by investigating the ‘language’ of radio waves and the like, which are forever being emitted by all moving systems composing the real, and thereby forever offering us a piece of the real’s self-description of itself.

DAVID KONSTAN

Brown University, Providence, USA, [David\\_Konstan@brown.edu](mailto:David_Konstan@brown.edu)

BEAUTY, LOVE AND ART: THE LEGACY OF ANCIENT GREECE

LANGUAGE: English

ISSUE: ΣΧΟΛΗ 7.2 (2013) 327–339

KEYWORDS: beauty, art, mimesis, *erôs*, aesthetics, contemplation.

ABSTRACT: There is a deep problem with beauty. Beauty is commonly equated with sexual attractiveness. Yet there is also the beauty of art, which arouses an aesthetic response of disinterested contemplation. As Roger Scruton writes in his recent book, *Beauty* (2009): “In the realm of art beauty is an object of contemplation, not desire.” Are there, then, two kinds of beauty? By looking back at the classical Greek conception of beauty, we may see how it gave rise to the modern dilemma, and some possible ways of resolving it.

SERGEY SHEVTSOV

Odessa National University, Ukraine, [sergiishevtsov@gmail.com](mailto:sergiishevtsov@gmail.com)

THE ARCHAIC UNDERSTANDING OF LAW: AN ETYMOLOGICAL APPROACH

LANGUAGE: Russian

ISSUE: ΣΧΟΛΗ 7.2 (2013) 340–355

KEYWORDS: *themis*, *nomos*, *ius*, *lex*, law, primitive society, right, left, etymology.

ABSTRACT: The article suggests a comparative analysis of the existing etymologies of legal terms: the Greek *thémis*, *dike*, *nómos*, and the Latin *lex* and *ius*. Based on their correlations with the equivalent etymologies in other European languages, namely Romance, Germanic, and Slavic, as well as their connection to terms of spatial orientation (right / left), the author proposes a hypothesis that in archaic community the law was understood as the world order proclaimed within the human society by the one who draws a straight way and leads along it (the chief / leader).

YU. TAMBOVTSEV, L. TAMBOVTSEVA, A. TAMBOVTSEVA

Novosibirsk State Paedagogical University, Russia, [yutamb@mail.ru](mailto:yutamb@mail.ru)

HOW MUCH ARE THE GREEKS CLOSE TO THE OTHER PEOPLES BY THEIR ANTHROPOLOGICAL CHARACTERISTICS?

LANGUAGE: Russian

ISSUE: ΣΧΟΛΗ 7.2 (2013) 356–373

KEYWORDS: Ethnic groups, Greeks, Russians, Finno-Ugric peoples, dactyloscopic characteristics, fingerprints, «chi-square» criterion.

ABSTRACT: The article deals with the typological distances between different ethnic groups of the Greeks in comparison to Russians and other people. For comparison we also measured the ethno-typological distances between some peoples of Finno-Ugric origin: Vyr (South Estonian), North Estonian (Haapsalu), Mansi and some other ethnic groups. The distances are based on the fingerprints, that is, dactyloscopic characteristics which usually reflect the human genome well enough. The smaller the distances, the more similar are the groups. The great values of ethno-typological distances between Greeks and Russians, or Greeks and Swedes or Greeks and Mansi Sosva, Mansi Vagil and Ivdel Mansi may speak for their different origin. On the contrary, small values of the dactyloscopic distances may speak for their close ethnic contacts. So, the Greek anthropological characteristics indicate that Greeks are very close to the Irani, namely an Iranian ethnic group which lives near the Caspian Sea –  $TMB = 1.65$ . It may be because of the fact that the Persians drove some Greek group to Iran in the old times. The Greeks began speaking the Iranian language but their dactyloscopic distances remained the same. The ethno-typological differences caused the dialect differences. The tendency was discovered for the two ethnic groups of Estonians: Vyro (Southern) and Haapsala (Northern). Two ethnic groups of Nenets: Northern and Southern also have different dialects. Therefore, ethnic substratum causes the dialect differences.

KONSTANTYN RAYHERT

Odessa National University, Ukraine, [virate@mail.ru](mailto:virate@mail.ru)

ANDRÉ LAKS: THE *PRESOCRATIC* AS THE TERM OF HISTORIOGRAPHY OF THE ANCIENT PHILOSOPHY

LANGUAGE: Russian

ISSUE: ΣΧΟΛΗ 7.2 (2013) 374–384

KEYWORDS: Presocratics, Preplatonic philosophy, Early Greek philosophy, criticism, analysis, apologia, historiography of the ancient philosophy.

ABSTRACT: Building upon a previous contribution by the same author [ΣΧΟΛΗ 6.2 (2012) 434–449] the article deals with the scholarly discussions about the terms designed to embrace the early Greek philosophers. It concerns two recent publications by a French classicist André Laks. Remaining within the tradition of the use of the term «Presocratics» A. Laks limits its scope and recognizes as the ‘Presocratic’ only those ancient Greek philosophers of the 6th–5th centuries BC who studied Nature.





## ΣΧΟΛΗ

ANCIENT PHILOSOPHY AND THE CLASSICAL TRADITION

2013. Volume 7. Issue 2

Edited by Eugene V. Afonasin

Novosibirsk: State University Press, 2013. 129 p., with illustrations

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

The second issue of the seventh volume (June 2013) contains a series of articles, translations and reviews, dedicated to various aspects of Ancient philosophy and culture, including the articles on Heraclitus, Plato, the concepts of beauty and justice in Antiquity, the archaic concept of law, etc. Our next thematic issue (January 2014) will be dedicated to the Athenian school of Neoplatonism. Studies and translations are due by November 2013. Interested persons are welcome to contribute.

These texts are prepared for the participants of the international school “TEXNH. Theoretical Foundations of Arts, Sciences and Technology in the Greco-Roman World” (May and August 2012, Siberian Scientific Centre) organized by the “Centre for Ancient philosophy and the classical tradition” and sponsored by the “Open Society” Institute (Budapest).

The journal is abstracted / indexed in The *Philosopher's Index* and SCOPUS and available on-line at the following addresses: [www.nsu.ru/classics/schole/](http://www.nsu.ru/classics/schole/) (home page); [www.elibrary.ru](http://www.elibrary.ru) (Russian Index of Scientific Quotations); and [www.cceol.com](http://www.cceol.com) (Central and Eastern European Online Library).

Журнал зарегистрирован в *Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций* (свидетельство Эл № ФС77-38314 от 11.12.2009)

*Компьютерная верстка и корректура* Е. В. Афонасина  
Подписано в печать 10.05.2013. Заказ №  
Формат 70 x 108 1/16. Офсетная печать. Уч.-изд. л. 8,5  
Редакционно-издательский центр НГУ,  
630090, Новосибирск-90, ул. Пирогова, 2