

---

**Σ Χ Ο Λ Η**

**ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΑΝΤΙΚΟΛΟΓΙΟ  
Ι ΚΛΑΣΣΙΚΗ ΤΡΑΔΙΤΙΟ**

**Τομ 9**

**Βυπυσκ 2**

**2015**

**Σ ΑΝΑΛΙΤΙΚΗ ΤΟΧΚΗ ΤΡΕΝΙΑ:  
ΠΡΑΒΟ Ι ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ**

---

## ΣΧΟΛΗ (Schole)

### ФИЛОСОФСКОЕ АНТИКОВЕДЕНИЕ И КЛАССИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

*Главный редактор*

Е. В. Афонасин (Новосибирск)

*Ответственный секретарь*

А. С. Афонасина (Новосибирск)

*Редактор раздела рецензий и библиографии*

М. В. Егорочкин (Москва)

*Редакционная коллегия*

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

*Редакционный совет*

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

*Учредитель*

Новосибирский государственный университет

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

*Адрес для корреспонденции*

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

*Электронные адреса*

Статьи и переводы: [afonasin@gmail.com](mailto:afonasin@gmail.com)

Рецензии и библиографические обзоры: [egorochkin@torba.com](mailto:egorochkin@torba.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, 2007–2015

---

**Σ Χ Ο Λ Η**

**ANCIENT PHILOSOPHY AND  
THE CLASSICAL TRADITION**

**VOLUME 9**

**ISSUE 2**

**2015**

**FROM THE ANALYTICAL POINT OF VIEW:  
LAW AND PHILOSOPHY**

---

## ΣΧΟΛΗ (Schole)

### ANCIENT PHILOSOPHY AND THE CLASSICAL TRADITION

#### *Editor-in-Chief*

Eugene V. Afonasin (Novosibirsk)

#### *Executive Secretary*

Anna S. Afonasina (Novosibirsk)

#### *Reviews and Bibliography*

Michael V. Egorochkin (Moscow)

#### *Editorial Board*

Igor V. Berestov (Novosibirsk), Pavel A. Butakov (Novosibirsk),  
John Dillon (Dublin), Svetlana V. Mesyats (Moscow), Dominic O'Meara (Friburg),  
Eugene V. Orlov (Novosibirsk), Maya S. Petrova (Moscow), Andrei I. Schetnikov  
(Novosibirsk), Teun Tieleman (Utrecht), Marina N. Wolf (Novosibirsk)

#### *Advisory Committee*

Sergey S. Avanesov (Tomsk), Leonidas Bargeliotis (Athens–Ancient Olympia), Luc  
Brisson (Paris), Levan Gigineishvili (Tbilisi), Vasily P. Goran (Novosibirsk),  
Vladimir S. Diev (Novosibirsk), Vadim B. Prozorov (Moscow), Sergey P. Shevtsov  
(Odessa), Vitaly V. Tselitshev (Novosibirsk), Alexey V. Tzyb (St. Petersburg)

#### *Established at*

Novosibirsk State University (Russia)

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

#### *The address for correspondence*

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

#### *E-mail addresses:*

*Articles and translations:* **afonasin@gmail.com**

*Reviews and bibliography:* **egorochkin@torba.com**

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

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

© The Center for Ancient Philosophy and  
the Classical Tradition, 2007–2015

## СОДЕРЖАНИЕ / CONTENTS

### С АНАЛИТИЧЕСКОЙ ТОЧКИ ЗРЕНИЯ: ПРАВО И ФИЛОСОФИЯ FROM THE ANALYTICAL POINT OF VIEW: LAW AND PHILOSOPHY

Справедливость в современной социально-философской теории: как работает аристотелевская идея правосудности?	211
В. В. ПЕТРЕНКО, И. А. ЭННС	
«Гераклит» Хайдеггера, <i>aletheia</i> и парадокс лжеца	221
В. А. ЛАДОВ	
Определение <i>per genus proximum et differentiam specificam</i> и юридический язык	228
В. В. ОГЛЕЗНЕВ, В. А. СУРОВЦЕВ	
О соотношении категорий <i>to lekton</i> в философии стоиков и <i>Sinn</i> в семантической теории Г. Фреге	241
В. А. СУРОВЦЕВ	
Две интерпретации проблемы логического детерминизма у Аристотеля	253
Е. В. БОРИСОВ	
Истинностное значение высказываний о будущих единичных событиях у Аристотеля	260
Е. И. СПЕШИЛОВА	
Философия права Ганса Кельзена: релятивизм и переосмысление причинности	265
А. Б. ДИДИКИН	

### VARIA

#### СТАТЬИ / ARTICLES

Consciousness of Self, of Time and of Death in Greek Philosophy: Some Reflections	283
DOMINIC O'MEARA	
Визуально-антропологические коннотации в онтологии Парменида	292
С. С. АВАНЕСОВ	
Макробиев <i>Комментарий на «Сон Сципиона»</i> и релевантные контексты	306
М. С. ПЕТРОВА	
Макробий. <i>Комментарий на «Сон Сципиона»</i> I 8 (О добродетелях)	312
М. С. ПЕТРОВА, перевод, примечания	
Образ сотерологической фигуры «подобного сыну человеческому» в иудейской литературе эпохи эллинизма и его возможный прототип в псалме 110[109]	316
И. Р. ТАНТЛЕВСКИЙ	

Древнегреческая трагедия как источник спекулятивного мышления Е. А. НАЙМАН	331
Арианские споры второй половины IV в.: начало полемики об универсалиях в византийской богословско-философской мысли и его контекст (1) Д. С. БИРЮКОВ	339
Тетраграмматон и концепция божественной субстанции в «Исповеди», кн. VII Августина и в учении Спинозы И. Р. ТАНТЛЕВСКИЙ	350
Эмпедокл о дыхании А. С. АФОНАСИНА	353
Состояния и отношения у Григория Назианзина П. А. БУТАКОВ	363
<i>Hybris</i> как инверсия «объекта» и «метода» в «Пире» Платона И. А. ПРОТОПОПОВА	373
Эпистемология versus онтология в античной философии математики В. В. ЦЕЛИЩЕВ	380
Аристотель и Александр Афродисийский о росте и растущем В. В. ПЕТРОВ	394
РЕЦЕНЗИИ И БИБЛИОГРАФИЯ / REVIEWS AND BIBLIOGRAPHY	
«Философия Плотина» Эмиля Брейе в контексте дискуссий о мышлении Ума И. В. БЕРЕСТОВ	404
Достижима ли цель философского поиска? Обзор книги К. Альберта «О понятии философии у Платона» Н. П. ВОЛКОВА	425
Когда мораль в согласии с природой. Рецензия на книгу П. А. Гаджикурбановой «Этика Ранней Стои: учение о должном» А. А. САНЖЕНАКОВ	436
Origen in Russian Philosophy ALEXEY KAMENSKIKH	447
Хинтиikka о сократической эпистемологии В. В. ЦЕЛИЩЕВ	461
НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ / EVENTS AND ANNOUNCEMENTS	
Двойной юбилей / Double anniversary	465
АННОТАЦИИ / ABSTRACTS	468

С АНАЛИТИЧЕСКОЙ ТОЧКИ ЗРЕНИЯ: ПРАВО И ФИЛОСОФИЯ  
FROM THE ANALYTICAL POINT OF VIEW: LAW AND PHILOSOPHY

СПРАВЕДЛИВОСТЬ В СОВРЕМЕННОЙ СОЦИАЛЬНО-  
ФИЛОСОФСКОЙ ТЕОРИИ: КАК РАБОТАЕТ  
АРИСТОТЕЛЕВСКАЯ ИДЕЯ ПРАВОСУДНОСТИ?

В. В. ПЕТРЕНКО

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

И. А. ЭННС

[irnns609@yandex.ru](mailto:irnns609@yandex.ru)

Томский государственный университет

---

VALERIA PETRENKO & IRINA ENNS

Tomsk State University, Russia

JUSTICE IN MODERN SOCIAL AND PHILOSOPHICAL THEORY:

HOW ARISTOTLE'S IDEA OF JUSTICE WORKS?

ABSTRACT. The article presents the contemporary socio-philosophical edition of “justice” as the reception of Aristotelian ideas of the purposeful and equal distribution. Ways of a tematization of the “justice” in liberal-philosophical and hermeneutical tradition are analysed on the example of John Rawls and Riker’s positions. The methodological bases of the analysis and representation of this phenomenon are noted as continuations of logic of ancient topics of “justice”. The discourse of justice serves as an area of categorization of duties and obligations, and the sphere of social pragmatics. The authors believe that the specifics of the position proposed by J. Rawls is that his theory of justice is an attempt of transcendental foundation of sociality. The transcendental apriori in Paul Ricoeur’s hermeneutics works differently. He postulates the importance of a peaceful life measurement. In the transcendental dimension justice perceives the source of moral prescriptions in the idea of the Other and manifest itself as an intentional object. In the domain of law justice corresponds to legal prescriptions and application of the rights makes “justice” – in the spirit of Aristotle – the predicate of a specific legal decision.

KEYWORDS: The idea of justice, Aristotle, J. Rawls, P. Ricoeur, hermeneutics, philosophical liberalism, pragmatics.

---

В своей книге «Размышления о неравенстве» Норберт Болъц иронически отзывается о справедливости как о «самом себя оправдывающем идеале, который риторически отгородился от традиции и опыта» (Болъц 2014, 117) и ссылается

на К. Шмитта в том мнении, что «справедливое государство является врагом либерального правового государства» (Большц 2014, 118).

Между тем, вся история европейского либерализма держится на идее справедливости, усматривая в ней единственно достойный *telos* государственности и социальности вообще. Способы же тематизации этой идеи однозначно указывают на ее западное происхождение, отсылая к греческой редакции концепта «справедливого». Заданное Аристотелем в «Никомаховой этике» различие уравнивающей и распределяющей справедливости, фундированное идеей целевого и равного распределения, является определяющим для будущего ракурса концептуализации в области социального.

В этом отношении разумеется, интерес вызывает фигура Дж. Роулза, несомненной заслугой которого является возвращение в философско-правовой дискурс самого концепта справедливости. Опубликованная в 1971 году «Теория справедливости», работа, в которой были резюмированы его взгляды (Rawls 1971), и в настоящее время не утратила своей актуальности.

В своей работе Дж. Роулз ставит задачу разработать теорию, которая предлагает не только определение общих принципов справедливости, но и их обоснование. Позиция Дж. Роулза оформляется в горизонте критики утилитаризма, а созданная им теория «представляет альтернативу утилитаристской мысли вообще и, стало быть, ее различным версиям» (Роулз 1995, 34). В согласии с Кантом Дж. Роулз полагает, что должное содержит цель в себе самом, обладает самостоятельной ценностью и не предполагает никаких внешних по отношению к себе целей, будь то идея общественного блага или эмпирические представления конкретного индивида. Теория справедливости не может быть построена на гетерономных основаниях: принципы справедливости носят безусловный характер. Они не связаны никакими фактическими социальными или природными обстоятельствами.

Принимая во внимание многоаспектность феномена справедливости, Роулз четко тематизирует предмет своего исследования – *социальную справедливость*. Предметом анализа выступает «базисная структура общества», которую он определяет как «...способы, которыми основные социальные институты распределяют фундаментальные права и обязанности и определяют разделение преимуществ социальной кооперации» (Роулз 1995, 22). Под базисной структурой Дж. Роулз понимает целокупность основных политико-правовых, социальных, экономических институтов, таких как, конституция, свобода слова, частная собственность, семья. Они конституируют жизненные перспективы человека, его предпочтения, ожидания, способы реализации жизненных планов: «кем они надеются быть и как они надеются осуществить это» (Роулз 1995, 22). В основе теории Роулза отнюдь не классическая онтология субъекта, скорее – онтология интерессубъективности. Человек здесь не изолированный агент декартовского типа, он вовлечен в различные институциональные практики, он является субъектом коммуникации и социального взаимодействия.



Так представленная базовая общественная структура предполагает, что ее главной функцией, по мнению Дж. Роулза, будет приемлемое распределение общественных благ и социального бремени, проистекающих из социальной кооперации. Поэтому принципы справедливости должны определить «спецификацию основных прав и обязанностей». Способы «приемлемого распределения приоритетных благ» становятся необходимым условием для реализации любого жизненного плана. К ним Дж. Роулз относит основные права и свободы, возможности самореализации, власть, уважение, авторитет, достоинство, благосостояние и пр.

Итак, справедливость Дж. Роулз увязывает с идеей распределения. Он сводит ее к распределительной справедливости Аристотеля, которая сопряжена со сферой регулирования и распределения наличных благ как материального, так и символического порядка. Справедливость предстает как процедура, устанавливающая «надлежащий баланс между конкурирующими целями... и... конкурирующими притязаниями на преимущества общественной жизни» (Роулз 1995, 24–25). Американский философ солидарен с Аристотелем в том, что само понятие справедливости многозначно. Так, когда речь заходит о вознаграждении и наказании, значение понятия справедливости возникает из горизонта соотнесения с несправедливым. Оно увязывается с понятием «заслуженного», и тем самым мы имеем дело с так называемой компенсационной справедливостью. Правда, Дж. Роулз намеренно абстрагируется от подобных и связанных с ними проблем. Для него теория социальной справедливости – это «единственное основание для систематического осмысления этих более неотложных проблем» (Роулз 1995, 24).

Теоретико-методологическую базу Дж. Роулза – классическая либеральная теория рационального выбора и общественного договора. Именно ее он прилагает к проблеме справедливости и использует в качестве обоснования ее принципов. В духе Локка и Канта, он понимает общественный договор как чисто гипотетическую ситуацию консенсуса в рамках которого «свободные и рационально мыслящие субъекты, преследующие свои цели, выбирают принципы справедливого социального сообщества» (Роулз 1995, 26). Таким образом, проблема обоснования справедливости сводится к рациональному выбору принципов, регулирующих социальную кооперацию и распределение полученных на ее основе общественных благ. Рациональный выбор предполагает дискуссию, артикулированную в аргументативном дискурсе. В нем принципы оцениваются на предмет их рациональной приемлемости в ситуации договора. Целью является достижение согласия, а справедливость сведена к определению процедуры выбора. Последняя должна быть максимально «честной», что означает, что она не зависит от обстоятельств природной, экзистенциальной и социальной фактичности. В этом контексте справедливость как честность – это беспристрастность и бескорыстие. Субъектом выбора выступает субъект, необремененный страстями и предрассудками.

Ситуацию выбора Дж. Роулз описывает при помощи понятий «исходное положение» и «занавес неведения», которые выносят за скобки фактичность самих субъектов, обеспечивают отношения равенства и взаимности в правах и обязанностях. Эти принципы не ограничены жизненным миром, напротив, выступают в качестве его трансцендентального условия и источника нормативности. Принципы справедливости Дж. Роулза, подобно первичным правилам Г. Харта, являются основанием определения, т. е. регулятивом нормативного действия. Они делают возможным анализ эмпирических представлений о благе, дают критерий, позволяющий провести их теоретическую ревизию. Эти принципы формируют идеал совершенного справедливого сообщества. Они обеспечивают рациональную критику и даже требуют «реформации или ликвидации» (Роулз 1995, 19) любой социальной конфигурации.

В противоположность Аристотелю, теория справедливости Дж. Роулза является своеобразной попыткой трансцендентального обоснования социального. Источником социальной нормативности является справедливость, которая коррелирует с рефлексивностью, со способностью субъекта к рефлексии. У Роулза это способность формулировать, изменять и рационально следовать собственным представлениям о благе. В результате такого выбора субъекты приходят к согласию и принимают следующие постулаты. *Первый* он называет принципом свободы. Этот принцип предписывает, что «каждый индивид должен обладать равным правом в отношении наиболее общей системы равных основных свобод, совместимой с подобными системами свобод для всех остальных людей» (Роулз 1995, 267). *Второй* имеет двухуровневую структуру. Он состоит из следующих подпунктов: «социальные и экономические неравенства должны быть организованы таким образом, что они одновременно (а) ведут к наибольшей выгоде наименее преуспевших и (б) делают открытыми для всех должности и положения в условиях честного равенства возможностей» (Роулз 1995, 267). Подпункт (а) Роулз называет принципом различия, подпункт (б) – принципом равных возможностей. Сами принципы находятся в отношении жесткой координации, которую он рассматривает как отношение «лексикографической» зависимости. Она предполагает абсолютный приоритет принципа свободы. Это означает, что выполнение принципа свободы выступает неизменным условием выполнимости второго принципа. В рамках второго принципа перед нами приоритет равенства возможностей над принципом перераспределения социально-экономических благ. Поэтому, у Роулза неравенство допустимо и оправдано тогда и только тогда, когда неравное распределение улучшает положения тех, кто менее удачлив в «лотерее природы».

Действительно ли принципы справедливости, сформулированные Роулзом как принципы честности (fairness), носят безусловный характер и не связаны ни с какой конкретной идеей блага? Удастся ли самому Роулзу выдержать все условия, предъявляемые им к ситуации выбора, к процедуре принятия справедливого решения? Приходится признать, что американский философ не

остался полностью беспристрастным. Теория справедливости как честности эксплуатирует идею абсолютной ценности личности, ее свободы и ее прав, которая является краеугольным камнем либеральной идеологии. И хотя далее Дж. Роулз корректирует свою позицию, увязывая принципы справедливости с определенной конфигурацией социальности – демократическим сообществом – это не решает проблемы.

Теорию Дж. Роулза активно критиковали сами же либеральные мыслители. Так, М. Фридмен и Ф. Хайек считали ошибкой идею Дж. Роулза увязывать понятие «справедливого» только с принципом распределения. Д. Белл критически оценивал модель справедливого общества у Дж. Роулза, представляя ее попыткой легитимации социалистического идеала. Не остался в стороне и Ю. Хабермас. Он подозрительно отнёсся к справедливости Дж. Роулза как регулятору социальной коммуникации. Похожее подозрение разделяет Ф. Анкерсмит, когда на примере философии естественного права XVII – XVIII вв., исключивший историю из политической мысли, показывает, что любая попытка создать такую внеисторическую философию обречена на провал: «...как и современная политическая философия, – пишет он, – историческая реальность отказалась скрываться за “занавесом неведения” Роулза» (Анкерсмит 2012, 46).

В результате традиционные философско-либералистские схемы оказались дополнены феноменолого-экзистенциалистской и даже постструктуралистской мыслью. Так, к теме справедливости прямо обращается философская герменевтика в лице П. Рикера (Ricoeur 1995, 2001). Социальная справедливость оказывается тематизирована со стороны привычных для герменевтической аналитики установок на когнитивные, эпистемологические горизонты предпонимания и, собственно, понимания.

В работе, увидевшей свет во Франции в 1995 году, собраны тексты, демонстрирующие интерес автора к феномену «справедливого». Последнее не ограничивается формой прилагательного, и, следовательно, логического предиката, а оказывается, по словам П. Рикера, «возведенным на уровень существительного... и... в функции существительного позволяет осуществить гораздо больший охват исследуемого понятийного поля» (Рикер 2005, 185). Сама тематизация «юридического», располагающегося между «нравственным» и «политическим», видится Рикеру восстановлением и торжеством «мира» в противоположность «войне».

В тексте «Справедливого» обнаруживаются многочисленные пересечения с авторами, так или иначе проявившими интерес к этой сфере. П. Рикер не обходит вниманием Платона, Аристотеля, Т. Гоббса, И. Канта, Г. В. Ф. Гегеля. Авторы античных «Этик» интересуют его не меньше, чем поборники естественных человеческих прав. П. Рикер уделяет внимание судьбе «справедливого» и «правового» в политической философии новейшего времени: от Х. Арндт до М. Уолцера. Структурно-семиотический анализ идей справедливости и ответственности сопровождается ссылками на аналитических философов в лице

П. Стросона, Г. Харта, Д. Дэвидсона. Важной для П. Рикера оказывается позиция Э. Левинаса в вопросе о «заслуженном Другом». Но главным предметом обсуждения становится теория справедливости Дж. Роулза, к которой П. Рикер возвращается на протяжении всего исследования. Следует отдать должное той скрупулезности, с которой он это делает. Рикеровская критика носит характер уважительно-дискуссионного размежевания.

Главная претензия, обращенная к социально-философской схеме Дж. Роулза, состоит в том, что так называемая «базовая структура общества», оказывается импликацией некой исходной ситуации, посредством которой заключен первичный договор общественного согласия. Эта ситуация мыслится как изначально честная (*fair*). «Тем самым, – пишет П. Рикер, – фикция исходной ситуации принимает на себя все бремя окончательного доказательства» (Рикер 2005, 69). Эту черту Рикер находит общей для любой контракталистской логики. Он приписывает Роулзу антиутилитаризм и антителиологизм, а также ожидаемую дезонтологизацию в истолковании справедливого. Тезис о возникновении справедливого «благодаря размышлению при условии абсолютной честности», согласно Рикеру, создает новые проблемы. Среди них он выделяет следующие: «...[первая проблема:] что дает справедливость для ситуации размышления, благодаря которому может возникнуть соглашение о справедливом устройстве институтов? Вторая проблема: какие принципы можно выбрать в этой фиктивной ситуации размышления? Третья проблема: какой аргумент может убедить размышляющие стороны единодушно избрать роулианские принципы справедливости, а не, скажем, какой-либо вариант утилитаризма?» (Рикер 2005, 71). И хотя П. Рикер одобрительно отзывается о принципе самоограничения, которому теория справедливости подвергает себя, когда поступает в распоряжение либеральных демократий, это не решает проблему. Теория Роулза демонстрирует откровенно формальный характер. Она слабо поясняет, что обеспечивает равновесие между справедливым как формальным принципом структуры социальности и «свободным пространством для возможных выражений личной и коммунитарной жизни, не отмеченных в этом базовом институциональном отношении» (Рикер 2005, 83).

Не будучи философом политики и философом права, Рикер все же предлагает эвристичную схему для проблематизации и концептуализации «справедливого». Она продолжает те первичные интуиции, которые характеризуют герменевтику вообще, и, в конечном итоге продолжает логику исследования справедливости, заимствованную у аристотелевской трактовки правосудности как *практического* знания и умения, как риторики, ищущей «серединности» и «умеренности».

П. Рикер обращается к семантике понятия ответственности, понимая, что последняя тесным образом соотнесена со справедливостью. Он недоумевает по поводу разнобоя в терминологическом словоупотреблении «ответственности» в контекстах, выходящих за границы юридического. «В предельных случаях, – пишет он, – вы ответственны за все и вся» (Рикер 2005, 41), и увязывает эту тен-

денцию с полисемией глагола «отвечать». Это обстоятельство зачастую делает «ответственность» принципом моральной философии. Дальнейший анализ позволяет П. Рикеру отследить семантические сдвиги фундирующих «ответственность» понятий, с расширением близкого по смыслу референциального поля. П. Рикер исследует смысловые возможности понятий «вменения» и «воздаяния», делая их первичными в отношении идеи ответственности. Так в теологической перспективе, идея вменения действия кому-либо и, тем самым, полагание его ответственным, заставляет говорить о «высшей справедливости». Здесь Рикер подробно анализирует двойную – «космологическую и этическую» – артикуляцию идеи вменения у Канта. Пустое понятие трансцендентальной свободы, по мысли Рикера, ожидало своей аппликации на область практического. «Вторая Критика, – пишет он, – и вводит решающую связь между свободой и законом, связь, в силу которой свобода образует основание для бытия закона, а закон – основание для познания свободы. Только теперь свобода и вменяемость совпадают между собой» (Рикер 2005, 48). П. Рикер намеренно избегает деривации в отношении понятия «справедливого», однако, в данном пункте логично ассоциировать «справедливое» с вышеуказанным совпадением.

Опираясь на логику естественного права, П. Рикер обращается к проблематизации ответственности в аналитической и феноменолого-герменевтической традиции. В заслугу первой он ставит теорию аскрипции П. Стросона. Он оценивает ее как значительную попытку лишить этической нагруженности понятие вменения, а, следовательно, и ответственности, и справедливости: «...заслугой этой теории является то, что она открыта морально-нейтральному исследованию действия» (Рикер 2005, 51). В то же время П. Рикер недвусмыслен в обозначении слабости «чистого» логического и семантического анализа: «В переходе от высказывания к высказывающемуся и в переходе от действия к действителю фигурирует проблематика, с которой невозможно справиться ресурсами какой бы то ни было лингвистической философии. Речь идет о смысле, сопрягаемом с ответами на вопрос *кто?* (кто говорит? кто действует? Кто рассказывает о своей жизни? Кто обозначает себя в качестве виновника, морально ответственного за свои поступки?)» (Рикер 2005, 52–53).

В своем «археологическом» – герменевтическом и экзистенциально-онтологическом – углублении в субъекта речи и поступка П. Рикер постулирует важность жизненных горизонтов, образующих цепочки личностных, сингулярных темпоральностей. В герменевтике рикеровского образца они носят как ретроспективный, так и перспективный характер. Возможная ретроспекция задействует моральную интенцию негодования, которая, по мнению П. Рикера, возникает при столкновении с несправедливым. Так личностная онтология «справедливого» и «несправедливого» формирует герменевтику первичного влечения и семантику интенции справедливого.

Во-первых, эта семантика из области морального – как «желаемого» и институционально слабо оформленного – перемещается в область юридического. Моральная интенция негодования состоит «в смутном ожидании победы слова

над насилием» (Рикер 2005, 14). Где обнаруживается эта победа. Там, где, согласно П. Рикеру, «...конфликт возводится на уровень судебного процесса, при чем процесс этот, в свою очередь, центрирован вокруг словесных дебатов, начальная неопределенность которых обрывается речью, в которой высказывается право. Следовательно, в обществе – сколько бы насилия в нем ни оставалось и из-за происхождения этого общества и из-за его обычаев – существует место, где слово одерживает верх над насилием» (Рикер 2005, 12). То, что связано с институтом права, демонстрирует два важных принципа: во-первых, установление дистанции между преступлением и наказанием и, во-вторых, появление на сцене «некоего третьего» (в лице самой юридической институции). Только так, пишет Рикер, «справедливая дистанция, посредничество какого-то третьего, беспристрастность становятся великими синонимами чувства справедливого, путем которой с самого юного возраста заставляло нас следовать наше негодование» (Рикер 2005, 14). Иначе говоря, «справедливость» в горизонте юридического предстает как интенциональное образование и репрезентация особого положения дел, при котором будет произнесено слово, устанавливающее между конфликтующими сторонами справедливую дистанцию. Здесь «справедливое отождествляется с законным» (Рикер 2005, 29).

Второй тезис в рикеровской аналитике «справедливости», возвращает нас в область морали. Соотнесенность справедливого с благом обнаруживает себя на стадии семантического анализа смещений в использовании «ответственности» в отношении объекта и субъекта последней. Моральный план размышлений об «ответственном» и «справедливом» П. Рикер обосновывает ссылкой на Э. Левинаса «в связи с развертыванием интерсубъективности в качестве важнейшей философской темы» (Рикер 2005, 60). Вслед за Э. Левинасом, П. Рикер делает источником морального предписания идею Другого. Сдвиг семантики предиката ответственности становится переворачиванием: «...мы делаемся ответственными за ущерб, потому что вначале мы несем ответственность за другого» (Рикер 2005, 60). Но формализм юридического образца дает о себе знать (П. Рикер постоянно подчеркивает смешение горизонтов правового и нравственного в опыте интроспекции «ответственности» и «справедливости»). Указанный формализм заявляет о себе в интерпретации фигуры Другого как *каждого*. Межличностное отношение само предельным образом формализовано: «сколь бы чудесной ни была добродетель дружбы она не может ...выполнить задачу справедливости...Добродетель справедливости устанавливается на отношении дистанционности от другого...Другой сообразно дружбе есть *ты*; другой сообразно справедливости есть *каждый*...» (Рикер 2005, 16–17).

В моральной перспективе, которую сам Рикер обозначает как телеологию, человеческое существование описывается «в терминах желания и нехватки». «...Именно в терминах желания и нехватки можно говорить о стремлении к полной, осуществленной жизни. Эта связь между жизнью, желанием, нехваткой и осуществлением, – пишет П. Рикер, – образует уровень моральности» (Рикер

2005, 18). Справедливость в горизонте морального истолкования – очередной интенциональный объект, оправдательный в смысле удовлетворения базового желания совместной – благой – жизни с другими. В формулировке самого П. Рикера, «...в телеологическом плане стремления к благой жизни справедливое является аспектом благого, соотношенного с другим» (Рикер 2005, 29).

Наконец, последний тезис рецепции «справедливого» у П. Рикера обретает вид «практической мудрости» и демонстрирует подлинный «трагизм действия», который так часто торжествует над теорией, юридическим предписанием и даже моральным влечением. Этот тезис особенно важен. Здесь аристотелевская идея правосудности заявляет о себе прямо. По словам Н. Больца, юристы должны размышлять о справедливости в горизонте времени точно так же, как это делают философы, размышляющие о бытии (Больц 2014, 265). Самому тяжелому испытанию, согласно П. Рикеру, подвергается понятие справедливого когда оно артикулировано как «сингулярное решение, принятое в обстановке конфликта и неопределенности... на стадии применения нормы к ситуативной реализации суждения» (Рикер 2005, 29).

Изначальное влечение обнаруживает себя в качестве того, что Рикер назовет «глубокой убежденностью». Ею «заканчивается путь поиска справедливости, начатый стремлением жить при правосудных институтах и ратифицированный правилами правосудия, процедурному формализму которых удается гарантировать беспристрастность» (Рикер 2005, 26–27). Последняя являет еще одно интенциональное наполнение «справедливости». Оно обращено к структуре настоящего в темпоральной организации субъекта и работает в на поддержание той самой «глубокой убежденности». П. Рикер напишет: «Беспристрастное – это такая фигура, в которой воплощается идея справедливого в ситуациях неопределенности и конфликта или же – высказываясь до конца – в обычном или чрезвычайном режиме трагизма действия» (Рикер 2005, 29). «Беспристрастность» как интенция сознания у П. Рикера прекрасно корреспондирует с трактовкой «справедливого» Н. Больца. У последнего «справедливость» перестает быть ценностью, становясь оценкой оценки, чему способствует рефлексивный характер самой идеи справедливого. Этот рефлексивный горизонт поддержан уже знакомой нам идеей социальной организации и социального распределения. Н. Больц пишет: «Смелость гражданина выражается в том, что он ищет свою идентичность в ритуальном поддержании социальной ситуации, находит свое достоинство с помощью институций в потреблении и признает в функционирующей социальной системе современный эквивалент справедливости» (Больц 2014, 264). И далее: «...тем самым поддерживается античная идея справедливости, воплощенная в верности. Обращение к древним грекам избавляет от ценностных фантомов, которые мешают рассмотрению современного общества» (Больц 2014, 265). Так «прагматический поворот» в духе Л. Болтански и Л. Тевено (Болтански, Тевено 2013) в социально-философских исследованиях последнего времени возвращает нас к Аристотелю. К его идее справедливого целевого и равного распределения. Она позволяет увидеть и принять общественную

жизнь как благою само по себе. Задачей же становится анализ устройства, функционирования и технического совершенствования всей совокупности институтов и социальных агентов в направлении лучшего – справедливого – распределения общественных благ и свобод.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Анкерсмит, Ф. Р. (2012) *Политическая репрезентация*. Москва.
- Болтански, Л., Тевено, Л. (2013) *Критика и обоснование справедливости: Очерки социологии градов*. Москва.
- Большц, Н. (2014) *Размышление о неравенстве. Анти-Руссо*. Москва.
- Доватур, А. И., Кессиди, Ф. Х., ред. (1984) *Аристотель, Собрание сочинений в 4-х тт.* Москва. Т.4.
- Рикер, П. (2005) *Справедливое*. Москва.
- Роулз, Дж. (1995) *Теория справедливости*. Новосибирск.
- Rawls, J. (1971) *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.
- Ricoeur, P. (1995, 2001) *Le Juste I, II*. Paris.



# «ГЕРАКЛИТ» ХАЙДЕГГЕРА, *ALETHEIA* И ПАРАДОКС ЛЖЕЦА

В. А. ЛАДОВ

Томский государственный университет

Томский научный центр СО РАН

[ladov@yandex.ru](mailto:ladov@yandex.ru)

---

VSEVOLOD LADOV

Tomsk State University, Tomsk Scientific Center SB RAS, Russia

HEIDEGGER'S «HERAKLIT», *ALETHEIA*, AND THE LIAR PARADOX

ABSTRACT. In this article I analyze Heidegger's interpretation of the Greek word «*aletheia*» (truth) from a logical point of view. Heidegger asserts that Greek philosophers considered «*aletheia*» to be «*Die Unverborgenheit*» (un-concealed). How the Liar Paradox will look like if we use Heidegger's «*Die Unverborgenheit*» instead of «truth» in the logical reasoning? I assert that if Heidegger's concept of truth is utilized a clear logical formulation of the Liar Paradox will be impossible. This fact casts doubt on Heidegger's interpretation of the Greek idea of «*aletheia*», because the Liar Paradox is one of the oldest paradoxes formulated in Greek philosophy.

KEYWORDS: *aletheia*, truth, *Die Unverborgenheit*, un-concealed, the Liar Paradox, Heidegger, Heraclitus.

\* Работа выполнена в рамках Программы «Научный фонд им. Д. И. Менделеева Томского государственного университета» в 2015 г.

---

## *Die Unverborgenheit*

Известно, что в своих интерпретациях греческой философии М. Хайдеггер настаивает на том, что греки понимали истину (ἀλήθεια) как несокрытость (*Die Unverborgenheit*). Подтверждение этому можно найти, например, в недавно изданном переводе лекций Хайдеггера о Гераклите:

А теперь спросим себя: разве есть во всем мышлении, знании и опыте более важное слово, чем то, которым именуется «истина»? А ведь у греков в этом слове есть отрицание: а-легейя (греч.) – несокрытость (Хайдеггер, 2011, 130, пер. А.П. Шурбелева).

Несокрытость противопоставляется Хайдеггером соответствию, то есть классическому корреспондентному (в современной терминологии) пониманию истины как соответствия мышления (высказывания) и реальности. Речь об этом идет в известной статье «О сущности истины» (Хайдеггер 1991), которую некоторые интерпретаторы вообще называют ключевой работой в творчестве Хайдеггера (Койре 1999). Несокрытость образует более фундаментальный уровень познавательной деятельности, нежели соответствие. Хайдеггер демонстрирует это на примере описания познания монеты. Высказывание «Монета круглая», если оно истинно в классическом корреспондентном смысле, приходит в соответствие с самой вещью и ее свойствами. Адекватное, неискаженное отражение объективной реальности в языке и мышлении и есть факт истинного познания. Однако Хайдеггер предлагает задуматься о том, как возможно соответствие, как нечто совершенно не похожее на вещь, а именно высказывание «Монета круглая», вдруг оказывается приведенным в соответствие с круглой монетой? Немецкий философ заговаривает здесь о некоем пространстве изначальной открытости, которое оказывается необходимым условием приведения в соответствие мысли и реальности. Это пространство изначальной открытости и есть истина в более фундаментальном, онтологическом смысле. Истина как несокрытость, как принципиальная доступность сущего для взора познающего субъекта. По мысли Хайдеггера греки понимали истину именно так, онтологически, как условие возможности, как некое позволение субъекту быть отнесенным к сущему в целом.

#### *Особый статус высказываний с предикатом истины*

Высказывания с предикатом истины имеют весьма специфический характер. Как хорошо известно, некоторые из этих высказываний приводят к семантическим парадоксам. Самым известным парадоксом, который содержится в высказывании с предикатом истины, является парадокс Лжеца. Одна из наиболее распространенных формулировок данного парадокса в логике XX века принадлежит А. Тарскому, который сам ссылается на Я. Лукасевича:

Мы дадим очень простую формулировку этой антиномии благодаря Я. Лукасевичу. Для большей ясности мы будем использовать символ 'с' как печатную аббревиатуру выражения '*предложение, напечатанное на этой странице, в строке 5 сверху*'. Рассмотрим теперь следующее предложение:

*с не является истинным предложением* [данное предложение в исходном тексте напечатано на прочитываемой странице именно на 5 строке сверху – В. Л.].

Принимая во внимание значение символа 'с', мы можем эмпирически установить:

(α) '*с не является истинным предложением*' тождественно с.

Для взятого в кавычки имени предложения с мы вводим разъяснение типа 2) [речь идет о представленном выше в статье А. Тарского разъяснении употребления предиката истины посредством формулировки предложений эквивалентности – В. Л.]:

(β) 'с не является истинным предложением' является истинным предложением тогда и только тогда, когда с не является истинным предложением.

Посылки (α) и (β), взятые вместе, тут же дают противоречие:  
с является истинным предложением тогда и только тогда, когда с не является истинным предложением (Tarski, 1956, 157–158).

В более лаконичной формулировке «в стиле Тарского», которая часто используется в современных исследованиях по логике и семантике, парадокс Лжеца выглядит следующим образом:

«Это высказывание не является истинным».

В формальной записи:

$$(a) = \neg T(a)$$

Если мы исходим из того, что высказывание (a) истинно, то оно не является истинным; если мы исходим из того, что высказывание (a) не является истинным, то оно истинно. В этом состоит так называемый «строгий» парадокс Лжеца: с какой бы посылки мы ни начинали, мы приходим к противоречию.

В логике XX века были представлены различные версии причин возникновения семантических парадоксов, подобных парадоксу Лжеца. Кратко рассмотрим основные идеи.

1) Самореферентность. Этот взгляд характерен для исследований Б. Рассела и А. Тарского (Рассел 2006; Тарский 1998). Здесь утверждается, что парадокс возникает только на основании того, что высказывание «замыкается на самое себя», становится своим собственным логическим субъектом в виде (S есть P) есть P. Соответственно, решение парадоксов виделось в полном запрете на явление самореферентности как своего рода питательной среды для их возникновения. Именно данный запрет и предполагал иерархический подход в разработанной Б. Расселом теории типов, с одной стороны, и в семантической концепции А. Тарского, с другой. С точки зрения иерархического подхода, все высказывания следует делить на различные логические типы, которые не должны смешиваться между собой. В частности, в рамках иерархического подхода невозможна ситуация подстановки высказывания на место собственного логического субъекта, ибо о данном конкретном высказывании может быть построено высказывание только уже более высокого логического типа, отличного от предыдущего.

2) Существенная отрицательность. В рамках данной позиции имеется указание на тот факт, что не всякая самореферентность приводит к парадоксам. Так, например, Т. Боландер вводит понятия «порочной самореферентности» и «невинной самореферентности»:

Самореферентность, которая ведет к парадоксам, мы называем *порочной самореферентностью*, а самореферентность, которая этого не делает, мы называем *невинной самореферентностью*.

И далее замечает:

Можно показать, что самореферентность может быть порочной только тогда, когда она включает отрицание или что-то эквивалентное ему (такое, как «нет») (Bolander 2002, 24).

Таким образом, здесь утверждается, что парадоксы возникают только в случае негативной самореферентности (Ладов 2010). В самом деле, возьмем высказывание так называемого «правдолюбца» (английский эквивалент «truth-teller») (Beall 2001, 126):

«Это высказывание истинно».

В формальной записи:

$$(a) = T(a)$$

Мы видим, что при предположении, что данное высказывание истинно, мы не оказываемся перед необходимостью сделать вывод, что оно ложно. И наоборот, при предположении, что данное высказывание ложно, мы не должны заключить, что оно истинно. Данное высказывание находится в согласии с самим собой и к парадоксу не приводит.

Важнейшим основанием образования парадоксов оказывается именно отрицание, вводимое в самореферентной среде. Неслучайно, Г. фон Вригт даже вводит специальный термин «существенное отрицание» для характеристики тех форм рассуждений, включающих отрицание, которые приводят к образованию парадоксов. По этому признаку фон Вригт объединяет известные парадоксы, основанные на явлении самореферентности:

Можно сказать, что антиномии Греллинга, Рассела и Лжеца устанавливают или демонстрируют 'существенную отрицательность' некоторых понятий (Вригт 1986, 447).

3) Циклы двойной референции.

Однако в 1993 г. американский логик С. Ябло сформулировал так называемый «лжеподобный» парадокс, который вообще не был основан на явлении самореферентности, что позволило Ябло заявить:

Я заключаю, что самореферентность не является ни необходимым, ни достаточным условием парадокса Лжеца и подобных ему парадоксов (Yablo, 1993, 252).

Парадокс Ябло возникает на основании циклов двойной референции, которые содержатся в его формулировке:

Вообразим бесконечную последовательность предложений  $S_1, S_2, S_3, \dots$ , каждое из которых утверждает, что любое последующее предложение не является истинным:

(S1) для всех  $k > 1$ ,  $S_k$  не является истинным.

(S2) для всех  $k > 2$ ,  $S_k$  не является истинным.

(S3) для всех  $k > 3$ ,  $S_k$  не является истинным.

Предположим, для образования противоречия, что некоторое  $S_n$  истинно. Допустим,  $S_n$  говорит, что для всех  $k > n$   $S_k$  не является истинным. Следовательно (а)  $S_{n+1}$  не является истинным, и (б) для всех  $k > n+1$ ,  $S_k$  не является истинным. Но (б) есть то, что фактически говорит  $S_{n+1}$ , и это противоречит (а), а именно  $S_{n+1}$  является истинным! Пусть каждое предложение  $S_n$  в данной последовательности не является истинным. Но тогда предложения, следующие за любым данным  $S_n$ , не являются истинными, и отсюда  $S_n$  истинно! (Yablo 1993, 251–252).

Поскольку о предложении  $S_{n+2}$  говорят сразу два предложения, а именно,  $S_n$  и  $S_{n+1}$ , постольку предложение  $S_{n+1}$  оказывается и истинным (т. е. говорит, что  $S_{n+2}$  не является истинным), и ложным (на основании изначального допущения, что  $S_n$  говорит о ложности всех  $S_k$ , таких, что  $k > n$ ). Данные циклы двойной референции повторяются далее на каждом шаге бесконечной последовательности предложений Ябло.

#### *Закон двойного отрицания как основание парадокса Лжеца*

Каждый из указанных выше подходов к фиксации оснований парадоксов является дискуссионным, имеет как своих сторонников, так и противников. Однако, как кажется, можно указать еще на одно более фундаментальное основание парадокса Лжеца, которое вообще не встречается в дискуссиях в виду его непосредственной очевидности – это закон двойного отрицания: если не является истинным, что  $P$  не является истинным, то  $P$  истинно. В системе С. Клини так формулируется восьмой постулат исчисления высказываний (Клини, 1957, 77). В формальной записи:

$$\neg\neg\text{Tr}(p) \supset \text{Tr}(p)$$

Парадокс Лжеца возможен на основании того, что двойное отрицание истинности приводит к утверждению истинности: если не является истинным, что «Это высказывание не является истинным», то оно является истинным. Данное противоречие зиждется на принципе двойного отрицания.

#### *ἀλήθεια, Die Unverborgenheit u парадокс Лжеца*

В последнее время в отечественной литературе осуществляются попытки рассмотрения важнейших понятий философии Хайдеггера с логической точки зрения. В пример можно привести работу В. О. Лобовикова, в которой представлен логический анализ хайдеггеровского понятия «Бытие-в-мире» (Лобовиков 2013). Приветствуя этот новый исследовательский подход, в котором осуществляются попытки совместить темы и методы различных традиций и стилей философствования, в частности, феноменологии и аналитической философии, мы, со своей стороны, хотели бы предложить подобного рода анализ хайдеггеровской интерпретации важнейшего логического понятия истины и посмотреть, как понятие истины в хайдеггеровском смысле могло бы функционировать в приложении к парадоксу Лжеца.

Положительный предикат истины в хайдеггеровском смысле можно представить так:

а) быть истинным = быть несокрытым

Соответственно, отрицательный предикат истины в хайдеггеровском смысле можно представить следующим образом:

б) быть неистинным = быть сокрытым

Сформулируем предложение Лжеца, используя в нем отрицательный предикат истины в хайдеггеровском смысле:

«Это высказывание является сокрытым».

Теперь попробуем провести рассуждение по типу парадокса Лжеца. Предположим, что данное высказывание является сокрытым. В соответствии с классическим Лжецом, по закону двойного отрицания, отсюда следовал бы вывод, противоречащий первоначальной посылке, поскольку неистинность неистинности  $P$ , дает нам истинность  $P$ . Но в случае с «хайдеггеровским» Лжецом, как мы можем увидеть, такой вывод не следует. Если сокрыто нечто сокрытое, то отсюда не следует его открытости. В хайдеггеровской интерпретации истины перестает действовать закон двойного отрицания. Пусть  $C$  – сокрытое, тогда:

$$\neg\neg C \neq C$$

Из того факта, что сокрыта некоторая сокрытость, эта сокрытость не становится открытой. Отрицание отрицания порождает утверждение, но сокрытие сокрытого не порождает открытости. Если преступник сокрыл украденный кошелек, а свидетель сокрыл факт сокрытия, то кошелек посредством этого не обнаруживается.

#### Выводы

Если понятие истины трактовать через понятие несокрытости, как делает Хайдеггер, настаивая на том, что это и есть аутентичное греческое понимание истины, то в аутентичном греческом философском языке сформулировать парадокс Лжеца не представляется возможным. Такой вывод кажется неправдоподобным и несоответствующим историческим фактам, ибо, как мы знаем, парадокс Лжеца является одним из древнейших парадоксов и сформулирован он был как раз греками (Anderson 1970, 2). Поэтому вывод напрашивается, скорее, обратный, а именно, что хайдеггеровская интерпретация греческого термина ἀλήθεια является сомнительной как с логической, так и с историко-философской точек зрения.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

Вригт, Г. Х. фон (1986) «Гетерологический парадокс», *Логико-философские исследования: Избранные труды*. Москва: 449–482.

- Клини, С. (1957) *Введение в метаматематику*, пер. с англ. А. С. Есенина-Вольпина под ред. В. А. Успенского. Москва.
- Койре, А. (1999) «Философская эволюция Мартина Хайдеггера. Пер. с фр. О. Назаровой и А. Козырева», *Логос* 10, 113–136.
- Ладов, В. А. (2010) «Логические основания формального реализма», *Вестник Томского государственного университета* 341, 48–55.
- Лобовиков, В. О. (2013) «“Бытие вещей в себе” И. Канта и обобщающее его “Бытие-в” М. Хайдеггера с точки зрения двужначной алгебры метафизики», *Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология* 4, 151–156.
- Рассел, Б. (2006) «Математическая логика, основанная на теории типов», В. А. Суровцев, ред., *Логика, онтология, язык*, пер. с англ. В. А. Суровцева. Томск: 16–62.
- Тарский, А. (1998) «Семантическая концепция истины и основания семантики», А. Ф. Грязнов, ред., *Аналитическая философия: становление и развитие*, пер. с англ. А. Л. Никифорова. Москва: 90–129.
- Хайдеггер, М. (1991) «О сущности истины», А. Л. Доброхотов, ред., *Разговор на проселочной дороге*. Пер. с нем. З. Н. Зайцевой. Москва: 8–27.
- Хайдеггер, М. (2011) *Гераклит*. Пер. с нем. А. П. Шурбелева. Санкт-Петербург.
- Anderson, A. P. (1970) «St. Paul's Epistle to Titus», R. L. Martin, ed. *The Paradox of the Liar*. New Haven and London: 1–11.
- Beall, Jc. (2001) «A Neglected Deflationist Approach to the Liar», *Analysis* 61.2, 126–129.
- Bolander, T. (2002) «Self-Reference and Logic», *PhiNews* 1, 9–43.
- Tarski, A. (1956) «The Concept of Truth in Formalized Languages», A. Tarski, ed. *Logic, Semantics, Metamathematics*. Oxford: 152–278.
- Yablo, S. (1993) «Paradox without Self-reference», *Analysis* 53, 251–252.

# ОПРЕДЕЛЕНИЕ *PER GENUS PROXIMUM ET DIFFERENTIAM SPECIFICAM* И ЮРИДИЧЕСКИЙ ЯЗЫК

В. В. ОГЛЕЗНЕВ

Томский политехнический университет

Томский государственный университет

[ogleznev82@mail.ru](mailto:ogleznev82@mail.ru)

В. А. СУРОВЦЕВ

Томский государственный университет

[surovtsev1964@mail.ru](mailto:surovtsev1964@mail.ru)

---

VITALY OGLEZNEV (Tomsk Polytechnic University, Tomsk State University, Russia)

VALERY SUROVTSEV (Tomsk State University, Russia)

DEFINITION *PER GENUS PROXIMUM ET DIFFERENTIAM SPECIFICAM* AND LEGAL LANGUAGE

ABSTRACT. This essay is concerned with the applicability in modern conceptual jurisprudence of a particular methodology for defining concepts, namely, *per genus proximum et differentiam specificam*. We explicate the origin of this method and how it was applied by Aristotle, Porphyry, and Boethius, arguing that H. L. A. Hart's views about the "open texture" of language, which is context-sensitive, call into question the applicability of this methodology in modern conceptual jurisprudence.

KEYWORDS: Aristotle, Porphyry, Boethius, *definitio per genus proximum et differentiam specificam*, legal language, H. L. A. Hart, J. Bentham.

\* Работа выполнена при финансовой поддержке Совета по грантам Президента РФ (проект № МК-2149.2014.6) и в рамках Программы «Научный фонд им. Д. И. Менделеева Томского государственного университета» в 2015 г.

---

В современной юриспруденции определение понятий через род и видовое отличие является не просто основным, но и само собой разумеющимся. Ставить под сомнение подобный вид определения – значит в соответствующей степени переписать практику правотворческой деятельности. Нормы, возникающие в процессе правотворчества, формулируются в терминах, выражающих понятия, которые, с точки зрения юристов, отражают общие представления о должном. В свою очередь, этим нормам, опять же, как считают юристы, необходимо следовать в социальной практике. Тем не менее, вопрос о содержании понятий, посредством которых формулируются нормы, не так прост. И уж совсем не прост вопрос о том, почему родо-видовые определения в юриспруденции



имеют главное значение, поскольку если переместить этот вопрос в область философии права, то возникают серьезные сомнения в его эффективности.

Рассмотрим теперь, что понималось под родо-видовым определением понятий в истории философии и как это используется и может быть использовано в юридическом языке. *Definitio per genus proximum et differentiam specificam* – это классический способ определения понятий, через (ближайший) род и видовое отличие, восходящее, по крайней мере, к Аристотелю. В античной философии дефиницией подобного типа называлось определение на основании разделения рода на виды. Например, в «Учебнике платоновской философии» Алкиноя определение на основании разделения рода на виды понимается так: «нужно взять род определяемой вещи (например, для человека – животное), затем нужно рассекать его, доходя по смежным различиям вплоть до видов (например, разумное – неразумное, смертное – бессмертное), чтобы при составлении смежных различий с тем родом, которому они принадлежат, получилось определение человека» (Алкиной V.3; пер. Ю. А. Шичалина). Из чего получается, что «человек – существо без перьев, двуногое, с плоскими ногтями; единственное из существ, восприимчивое к знанию, основанному на рассуждениях» (Определения. Сочинения платоновской школы 415b; пер. С. Я. Шейнман-Топштейн).

Хотя приведенные выше цитаты, касающиеся характера родо-видового определения, взяты не из текстов самого Аристотеля, но такое понимание сути определения не только можно, но и нужно возводить к Аристотелю, пусть даже и условно. Условность здесь связана только с тем, что в текстах Аристотеля нельзя найти четкое указание на такой способ экспликации содержания понятий. Однако в его работах, влияние которых находит отражение в цитатах из Алкиноя и в сочинениях, относимых к, так называемой, платоновской школе (т.е. уже не к Платону, а в значительной степени к авторам, испытавшим влияние Аристотеля), уже есть все те моменты, которые существенны для *definitio per genus proximum et differentiam specificam*.

К примеру, рассматривая «те определения, которые опираются на деление», Аристотель отмечает, что в них «не входит ничего другого, кроме рода, обозначаемого как первый, и видовых отличий. А остальные роды – это первый и вместе с ним охватываемые им видовые отличия, например: первый род – “живое существо”, ближайший к нему – “живое существо двуногое” и затем опять “живое существо двуногое, беспёрое”; подобным же образом и тогда, когда определение обозначается через большое число [видовых отличий]. Но вообще нет никакой разницы, обозначается ли определение через большое или малое число [видовых отличий], и, следовательно, также – через малое число [членов] или через два; а если оно состоит из двух [членов], то одно – видовое отличие, другое – род; например, если [определяющее] – «живое существо двуногое», то “живое существо” – род, а другое – видовое отличие» (Метафизика 1038a; пер. А. В. Кубицкого). И далее: «Определение есть обозначение, образуемое из видовых отличий, и притом – если деление правильное – из последне-

го из них» (*Метафизика* 1038a25; пер. А. В. Кубицкого). В качестве иллюстрации можно привести известное определение человека: «Человек есть разумное». В традиционной системе деления понятий, – по словам Аристотеля, – «каждое видовое отличие влечет за собой свой род, как, например, “живущее на земле” и “двуногое” влекут за собой “живое существо” и каждый из родов относится к тому, к чему относится видовое отличие» (*Топика* 144b15; пер. М. И. Иткина). По словам Аристотеля «из видового отличия и рода состоит определение вида», ибо «всякое видообразующее отличие вместе с родом образует вид» (*Топика* 143b5; пер. М. И. Иткина), при этом, чтобы ничего не упустить, «определяемое следует отнести к ближайшему роду или присоединить к вышестоящему роду все видовые отличия, через которые определяется ближайший род» (*Топика* 143a20; пер. М. И. Иткина).

В *Аналитиках* Аристотель еще более акцентирует внимание на значении выделения ближайшего рода и видового отличия. Здесь особый интерес представляют его рассуждения во *Второй Аналитике* в определенном смысле дополняющие приведенные выше цитаты из его же *Метафизики*: «...если любое [определяемое] состоит из двух [частей], ... то необходимо найти [эти части] при помощи деления ... и ничего не пропустить из относящегося к сути [вещи] ... [имея в виду] или род, или видовое отличие. В самом деле, род есть первое, и он берется вместе с видовыми отличиями; видовые же отличия имеются все налицо, ибо больше никаких других отличий, кроме них, нет, иначе последнее [целое] отличалось бы по виду, а между тем было сказано, что оно не отличается [по виду]» (*Вторая аналитика* 97b5; пер. Б. А. Фохта).

Важный момент заключается так же в том, что для Аристотеля определение *per genus proximum et differentiam specificam* является реальным определением. Реальным в том смысле, в котором реальное определение противопоставляется номинальному. Это различие, введенное в *логике Пор-Рояля*, у Аристотеля вряд ли можно найти в отчетливой форме. Для Аристотеля определение есть выяснение сущности вещи, а не содержания понятия или смысла термина. Здесь вполне можно согласиться с мнением компетентных исследователей в области истории логики Уильяма и Марты Нил, которые пишут о трактовке определения Аристотеля следующее: «Его теория определения не вполне ясна, но очевидно то, что, подобно Платону, он предполагает, что определение является чем-то объективным, и что для него любое предложенное определение является правильным или неправильным. Правильное определение является истинным суждением и может быть использовано в качестве посылки в доказательстве. Доказательство не обращается к формам Платона, но оно обращается к универсалиям, общей природе» (Kneal & Kneal 1978). С этим вполне можно согласиться, особенно учитывая их ссылку на Аристотеля, которая, как считают они, наиболее полно отражает взгляды Аристотеля на определение: «Таким образом, не необходимо, чтобы существовали идеи или что-нибудь единое помимо множества. Но необходимо признать истинным, что есть единое в отношении многого, ибо если бы этого не было, то не было бы и общего,

а если бы общего не было, то не было бы и среднего <термина>, а следовательно, и никакого доказательства. Должно поэтому быть нечто единое и тождественное во многом не как омонимы» (*Вторая аналитика* 77a5; пер. Б. А. Фохта). Здесь речь, очевидно, идет о том, что общее, хотя и не является идеей в платоновском смысле, тем не менее, не является лишь фигурой речи. Общее, не существуя отдельно, находится в вещах как форма, определяя род. Именно этот род является средним термином в силлогизме, связывая единичное и еще более общее. Выражение, определяющее род, таким образом, не является для Аристотеля просто терминологической конвенцией, но есть истинное или ложное суждение.

О взглядах Аристотеля на определение через род и видовое отличие можно было бы уже не говорить, если бы оно не получило дальнейшего развития. В классическом труде Порфирия, имеется в виду его *Введение к Категориям* Аристотеля, определение *per genus proximum et differentiam specificam* становится основным способом познания определяемой вещи. Через Боэция, который перевел эту работу Порфирия на общепринятую латынь и, как минимум, дважды откомментировал (см. *Комментарии к Порфирию и самим переведенному*), определение *per genus proximum et differentiam specificam* становится основным способом познания вещи. Сам труд Порфирия и комментарии к нему Боэция превратились в основной учебник по логике для средневековой схоластики. Определение *per genus proximum et differentiam specificam*, таким образом, начинает рассматриваться как истинное или ложное суждение о сути вещи, которое можно использовать в качестве посылки в умозаключении, например, в силлогизме.

В действительности определений подобного типа вопросы не возникали вплоть до знаменитой работы, так называемой, *Логики Пор-Рояля*. Авторы этой книжки (А. Арно и П. Николь) проводят различие между определениями, считающимися реальными, т. е. определениями вещи, и определениями номинальными, т. е. определением термина. Однако, ситуация не изменилась, поскольку различие все равно проводилось через род и видовое отличие. Определение термина, в данном случае, становится определением через признаки, которые уже содержатся в понятии о предмете. Суть определения *per genus proximum et differentiam specificam* не меняется. Меняется только то, что, в отличие от Аристотеля, речь идет не о вещах, а об обозначающих эти вещи терминах. В определении терминов, однако, *genus* и *differentia* играют главное значение. Определить термин – это совсем другая процедура, нежели установление сущности вещи. То, что у Аристотеля и следующих ему, считается выяснением основных признаков предмета, дифференцируется. Одно дело выявить в реальном определении сущность предмета, и совсем другое дело выявить содержание термина, которые, быть может, предполагаются наличествующими в определяемой сущности. Установить признаки, мыслимые в понятии о предмете, и установить признаки предмета – это разные предприятия. Тем не менее, идет ли речь о сущности вещи или о терминах ее обозначающих, различие в определении *genus* и *differentia*

сохраняются. Определение, в своей сущности, мало здесь чем отличается от того, что было у Аристотеля, а именно: или ищем общий род со специфическим различием, или выясняем общий и специфический признак в содержании понятия, результатом все равно является определение *per genus proximum et differentiam specificam*. В этом отношении определения *per res* и определения *per terminus* практически не отличаются, сохраняя формальную структуру родо-видового определения. Реальные и номинальные определения, таким образом, по структуре практически не различаются. Да и вопрос стоит не о реальности и номинальности определений. Проблему составляет сама структура определения. Насколько выделение *genus* и *differentia* являются существенной чертой определений вообще, и определений в области права, о которой здесь по преимуществу пойдет речь, в частности.

И. Бентам был, по-видимому, первым, кто в наиболее отчетливой форме подверг сомнению эффективность применения традиционного метода *per genus proximum et differentiam specificam* в определении таких юридических понятий, как «субъективное право», «ответственность», «государство» и др., по причине их крайней абстрактности. Техника определения *через род и видовое отличие* не может использоваться для прояснения правовых понятий, поскольку она не учитывает их своеобразие (Bayles 1992, 6). Однако она успешно применяется при анализе множества обычных слов, например, таких как «собака» или «стул». Подобные понятия не являются *sui generis*, они вполне определены через род и видовое отличие. Так, понятие «животное» является родом для первого, а «мебель» – для второго понятия, и каждый род известен и понятен. В определенных контекстах понятия «собака» или «стул» могут употребляться отдельно от целостных предложений, более или менее соотноситься с аналогами в мире фактов и могут быть отделены от других видов того же самого рода. По отношению ко многим понятиям быденного языка такое определение безвредно. «Вполне можно сказать, – пишет Г. Харт, один из главных сторонников и защитников И. Бентама, – что слово “стул” непосредственно прикреплено к определенному рода вещи (а также “подразумевает” или “обозначает” ее), в данном случае – к некоему предмету мебели. Сходным образом о слове “красный” можно сказать, что оно непосредственно прикреплено к определенному различимому типу цвета» (Hart 1957, 960). Но если попытаться применить эту технику к определению правовых понятий, то необходимо принять утверждение, что правовые понятия можно обоснованно изолировать, ориентируясь на их языковое выражение, в качестве отдельных слов, которые могут быть более или менее точным образом соотношены с их аналогами в мире фактов, а затем отделены от других видов того же самого рода. Но получится ли это сделать? Несмотря на общеупотребительность юридических выражений, присутствующих в вопросах типа «Что такое субъективное право?», «Что такое государство?», «Что такое юридическое лицо?», их значение не всегда понятно, так как по сравнению с большинством обычных слов эти юридические выражения в различных отношениях аномальны (Hart 1954, 38). Это

связано с тем, что юридические выражения не имеют непосредственной связи с аналогами в мире фактов, которая есть у большинства обычных слов, а обычные слова не эквивалентны выражениям, употребляемым в юриспруденции. Из чего Харт заключает, что «наша неспособность определить ключевые термины с точки зрения обычных аналогов в мире фактов есть величайшая аномалия юридического языка» (Hart 1954, 41).

Вот здесь и возникают вопросы об универсальности определения *per genus proximum et differentiam specificam*, т. е. вопросы функционирования юридического языка, и само право прямо-таки указывают на то, что родо-видовые определения не являются универсальными ни в смысле *de res*, ни в смысле *de terminus*.

Харт, развивая подход Бентама к определению, актуализирует эти вопросы в своей иннаугурационной речи по случаю его избрания профессором юриспруденции Оксфордского университета под названием *Определение и теория в юриспруденции* (Hart 1954, 37–60; Харт 2008, 6–32). Для их исследования он предлагает определенную методологию, благодаря развитию аналитической философии ставшую применимой в сфере права (Дидикин, Оглезнев 2012, 39–75). Эти вопросы, по его мнению, являются надлежащим предметом аналитической юриспруденции и требуют особого исследования. Рассмотрим в чем их суть?

Занимаясь исследованием каких-либо научных явлений, мы неизбежно сталкиваемся с проблемами, для устранения которых не можем подобрать необходимые инструменты или средства, пока не определим характер этих проблем. Подобные трудности обнаруживаются и в сфере права и выражаются в «таких вопросах аналитической юриспруденции, которые обычно характеризуются как требования определений: Что такое право? Что такое государство? Что такое субъективное право? Что такое владение?» (Hart 1954, 37). Поэтому в качестве своей основной задачи Харт видит «устранение в аналитической юриспруденции векового источника неприятностей, который заставлял многих теоретиков выбирать ложный путь» (Hart 1957, 960). Причина этих неприятностей заключается в том, что задаются неправильного рода вопросы. Часто аналитические исследования природы юридических понятий принимали форму поиска определения, предполагаемого стандартным вопросом вроде: «Что есть X?». Форма вопроса «Что есть X?» относится к одному выражению и спрашивает, что же оно подразумевает (или обозначает), а это приводит к недоразумениям, ибо данная форма скрытно предполагает, что-то, что будет представлено в качестве ответа, должно заключаться в определении некоторой вещи или качества, к которому непосредственно прикреплено данное выражение. «Но юридические понятия, – утверждает Харт, – совершенно иные; их отношение к фактам намного более сложно, опосредованно и нуждается в прояснении. Обычные методы определения приводят к тому, что в результате они искажаются и мистифицируются» (Hart 1957, 960).

Традиционный способ определения плохо приспособлен к праву (Касаткин 2013, 29); его использование способствует впечатлению, что существуют опре-

деленные основополагающие понятия, которые юрист может прояснить, только вступив в «зловещие джунгли философского обсуждения». Но Харт уверен, что это не так. Напротив, «правовые понятия, какими бы фундаментальными они ни были, могут быть прояснены с помощью методов, должным образом приспособленных к их особой природе» (Hart 1954, 37). Поэтому он предлагает «технику, которая должна предшествовать бесперспективному проекту выяснения того, что означают или подразумевают слова, взятые изолированно, и должна заменить его характеристикой функции, которую осуществляют эти слова, когда они используются в работе правовой системы» (Hart 1957, 961).

Заимствование основной идеи Бентама, что мы никогда не должны рассматривать слова, взятые изолированно, но должны рассматривать все предложение целиком, где они играют характерную для себя роль, позволяет Харту сформулировать следующий метод прояснения правовых понятий: вместо определения единичного термина необходимо рассмотреть предложение, где единичное слово играет характерную для себя роль и объясняется, во-первых, посредством спецификации условий, при которых все высказывание истинно, и, во-вторых, посредством того, как данное слово употребляется для того, чтобы получить заключение на основании правил в конкретном случае (Hart 1954, 47). В качестве примера применения данного метода он приводит прояснение понятия «субъективное право»: «(1) Высказывание формы “X имеет субъективное право” истинно, если выполняются следующие условия: (а) в наличии имеется правовая система; (b) в соответствии с нормой или нормами этой системы некое иное лицо Y в случившихся обстоятельствах обязано совершить некоторое действие или воздержаться от него; (с) эта обязанность находится в правовой зависимости от выбора X или какого-то иного лица, уполномоченного действовать от его имени, и при этом Y обязан совершить некоторое действие или воздержаться от него, только если в этом состоит выбор X (или какого-то указанного лица) или, наоборот, пока X (или указанное лицо) не выберет обратное; (2) высказывание формы “X имеет субъективное право” употребляется для того чтобы получить юридическое заключение в конкретном случае, который подпадает под такие нормы» (Hart 1954, 49).

Что позволяет сделать вывод, что важнейшим принципом *нового метода определения* является утверждение, что юридические термины могут быть прояснены только рассмотрением условий, при которых высказывания, где они используются характерным для них образом, являются истинными. А это стало возможно только после благотворного поворота философии к языку. Харт выделяет четыре отличительных свойства предлагаемого им метода прояснения понятий (и юридического языка в целом), который следует применять к праву, и показывает, как они ставят под сомнение полезность *традиционного способа определения*: «Эти четыре свойства юридического языка объясняют то, почему определение таких терминов, как “субъективное право”, “обязанность” и “юридическое лицо”, расстраивается отсутствием каких-либо аналогов, ко-

торые “соответствовали” бы этим терминам» (Hart 1954, 42). Они обнаруживаются в следующих утверждениях:

1) рассматривать такие слова как «субъективное право» или «обязанность» следует в типичных контекстах, где эти слова задействованы, а не брать их изолировано; например, высказывание «А имеет право на то, чтобы В заплатил ему 10 фунтов»;

2) высказывание «А имеет право на то, чтобы В заплатил ему 10 фунтов» предполагает существование правовой системы, а именно наличие в этой системе конкретной нормы права, которая является не просто условием истинности этого высказывания, но и основанием для получения заключения;

3) высказывание «А имеет право на то, чтобы В заплатил ему 10 фунтов», сделанное судьей в конкретном случае, имеет официальный, властный и окончательный характер; иными словами, это – суть юридического заключения или юридической квалификации;

4) правовые нормы могут связывать тождественные последствия с любым набором самых разных обстоятельств; более сложное правило может предписывать, что-то, что должно быть сделано в одной точке последовательности, будет зависеть от того, что было сделано или случилось ранее.

Особый интерес для анализа подхода Харта к определению правовых понятий представляют первые два утверждения, причем первое из них является основой его методологической стратегии, из которой логически выводятся следующие. Это утверждение Харта имеет весьма близкое сходство с методом, распространенным среди философов-аналитиков, а именно с методом контекстуального перевода (Суровцев 2012, 78). Данный метод заключается в том, что выражение должно анализироваться только в рамках контекста его употребления. В этом случае контекст демонстрирует, что обособленное от него выражение само по себе не выполняет денотативную функцию. Типичным примером подобного анализа является теория определенных дескрипций Б. Рассела. Выражения вида «тот, который» должны трактоваться не как собственные имена, а как описательные выражения, имплицитно указывающие на существование и единственность предмета, которому данная фраза приписывает определенные свойства (Рассел 2007, 191–201). Кроме того, схожие мысли можно обнаружить у Г. Фреге и Л. Витгенштейна, позиции которых Харт разделяет. Так Фреге в *Основаниях арифметики* предлагает среди прочих придерживаться правила, что «о значении слова нужно спрашивать не в его обособленности, а в контексте предложения» (Фреге 2008, 139); «всегда необходимо учитывать полное предложение; только в нем слова обладают подлинным значением» (Фреге 2008, 196). Витгенштейн в *Логико-философском трактате* также отмечает, что «только предложение имеет смысл; имя обретает значение лишь в контексте предложения» (Витгенштейн 1994, 13). Обнаруженное сходство отдельных методологических положений подхода Харта и постулатов аналитической философии служит достаточным подтверждением его приверженности данной философской традиции.

Теперь вернемся к тезису, что аналитические вопросы суть «требования определений», и рассмотрим некоторые проблемы, связанные с этим утверждением, в частности разберем критическую позицию Эдгара Боденхаймера.

Во-первых, согласно Харту, (аналитический) вопрос «Что есть X?» предполагает ответ формы «X – это...» и означает не просто выявление и перечисление необходимых и достаточных существенных признаков понятия, но и описание той роли, которую играет данное понятие в определенном контексте. Иными словами, он предлагает заменить стандартную форму определения «объясняющим прояснением» (*explanatory elucidation*). Казалось бы, очевидность подобной замены не вызывает сомнений: абстрактный характер правовых понятий не позволяет применить к ним традиционную технику определения и вынуждает рассматривать их в более широком контексте, а не в рамках конкретной речевой ситуации. Следует согласиться, что правовые термины следует описывать не одной короткой фразой, включающей слова-синонимы (вроде словарных определений), но тремя или четырьмя предложениями, ибо «юриспруденция должна обеспечить именно более ясный обзор или свод тех особенностей юридических понятий, которые отличают их от обычных, относительно хорошо понятых типов понятий, и четко показать их отличительный способ функционирования» (Hart 1957, 972). Чтобы прояснить, например, понятие «норма права», нужно ответить не на стандартный вопрос «Что такое норма права?», но на вопрос «При каких условиях норма права является надлежащим средством правового регулирования?». Однако Харт не различает или считает ненужным различать то, что вопросы, касающиеся определений правовых понятий, могут иметь разные содержания, но одну форму. Для него такие аналитические вопросы, как «Что такое норма права?» и «Что такое юридическое лицо?», оба суть «требования определений». Хотя эти вопросы и имеют внешнее лингвистическое сходство (по форме), но содержание у них совершенно разное. Так, чтобы ответить на второй вопрос, необходимо уже иметь ответ на первый, т. е. невозможно прояснить понятие «юридическое лицо», не зная при этом правил употребления (или значения, в духе Витгенштейна) понятия «нормы права» и что такое «норма права». Юридическое лицо – это субъект права (и неважно, о какой правовой системе идет речь – английской или российской), т. е. потенциальная сторона правоотношения, имеющая определенное субъективное право и корреспондирующую праву юридическую обязанность. В этом смысле первый вопрос – это онтологический вопрос, а второй – эпистемологический; или первый вопрос – это предварительный вопрос, а второй – последующий. Но если нельзя ответить на второй вопрос, не зная ответа на первый, то простая замена X определенным понятием не способствует прояснению анализируемого понятия. Вывод: предлагаемая Хартом техника применима лишь при строгом соблюдении последовательности (очередности) в постановке вопросов и ответов на них.

Во-вторых, в юридическом языке можно выделить особую группу терминов, которые имеют фундирующее значение для правовой системы (это связа-



но с предыдущим тезисом). Речь идет о таких основополагающих правовых понятиях, как «норма права», «субъективное право», «государство», «ответственность», «правонарушение» и др. Когда мы пытаемся применить *технику прояснения* Харта, то сталкиваемся с тем, от чего предостерегал Дж. Остин (и вместе с ним Боденхаймер): если мы рассматриваем «аналитическую юриспруденцию как науку, преследующую цель описания и анализа общих понятий, принципов и классификаций, совокупных для развитых правовых систем» (Austin 2002, 1072–1073), то «подобное описание было бы невозможно, если бы четко не были определены значения таких основных понятий, как субъективное право, обязательство, вред, санкция, лицо, вещь, действие, воздержание от действия» (Austin 2002, 1075). И если мы согласимся с Хартом, как отмечает Боденхаймер, «что в нашей правовой системе термин “субъективное право” используется самыми разнообразными способами, то в таком случае возникает вопрос об иной практической пользе от его [Харта] описания этого термина, кроме как для терминологического реформирования» (Bodenheimer 1956, 1083). Действительно, если мы допускаем, что эти понятия имеют фундаментальное значение для юридического языка и нам без «четкого их определения» не продвинуться далеко вперед, то мы попадаем в неловкую ситуацию, связанную с выбором релевантной техники определения *самих этих* основных понятий. Харт согласился бы с этим предположением, поскольку сам отмечает, что если обыденное употребление этих терминов не вызывает затруднений, то в юридическом языке все сложнее. Иными словами, если для определения «юридического лица» нам требуются знания об уже определенном понятии «нормы права», то как нам тогда, оставаясь в рамках юридического языка, определить эту «норму права» или другие основные правовые понятия? Более того, Харт не учитывает того, к кому обращен вопрос «Что такое норма права?». Представим, что этот вопрос мы задаем теоретику или философу права, достаточно осведомленному в характере и содержании дискуссий вокруг основных правовых проблем. Для него не составит труда определить понятие «норма права» без помощи юридического словаря (подбора синонимов), но, скажем, в терминах социальной регуляции. Он мог бы привлечь необходимую аргументацию, заимствованную из других социальных дисциплин, и показать некоторое сходство норм права с другими социальными нормами, имеющими схожие характеристики, например, с этическими или религиозными нормами. Напротив, для студента юридического факультета, только начинающего изучать теорию права, этот вопрос выглядит метафизически неопределенным. Он сможет на него ответить лишь тогда, когда ознакомится с определением понятия «норма права» из учебника или словаря. Но, даже усвоив это определение, он не сможет им воспользоваться до тех пор, пока не изучит различные формы и контексты употребления данного понятия. Вывод: предлагаемая Хартом техника прояснения юридических понятий предполагает весьма ограниченное количество субъектов, способных ею воспользоваться, и поэтому не является универсальной, как он считал.

И в-третьих, отмеченная стратегия Харта не позволяет в полной мере объяснить проблему семантической двусмысленности правовых понятий. Рассмотрим это утверждение более подробно, поскольку на устранение именно этой лингвистической ситуации ориентирована аналитическая юриспруденция в изложении Харта. Боденхаймер обвиняет Харта в том, что его критике юриспруденции, основанной на определениях, внутренне присуще допущение, что она породила абстракции, не способные встретить проблему семантической двусмысленности. Боденхаймер пишет: «Мы должны принять следствие, что эта позиция серьезно уменьшает полезность аналитической юриспруденции в качестве особой правовой дисциплины» (Bodenheimer 1956, 1084–1085). На что Харт отвечает: «Суть разногласий заключается собственно в том, что поскольку большинство юридических выражений наряду с некоторым устойчивым ядром значения характеризуются смутными полутенями и поскольку многие понятия вроде понятия *субъективное право* являются двусмысленными, то отсюда следует, что начинать анализ с данного аспекта этих понятий значит браться за сизифов труд, затрагивающий описание несметного количества расходящихся в употреблении форм... Несомненно, ситуации, на которую здесь ссылаются критики, нужно явно противостоять, но с этим осознанием должно также прийти понимание того факта, что расхождения в полутенях юридических понятий и двусмысленность имеют определенные причины и что многим явно разноречивым употреблениям одного и того же термина можно найти (несомненно, не без труда) разумное объяснение» (Hart 1957, 968). Эти два пассажа нуждаются в прояснении.

Боденхаймер отмечает, что именно в этой внешней области полутеней право неизбежно пересекается с этикой, экономикой, социальной политикой и другими факторами. По этой причине чисто правовое «прояснение» (или «объяснение») понятий, не сопровождающееся исчерпывающим рассмотрением социальных факторов, которые могут оправдать расширение, сужение или преобразование понятий, не может рассматриваться как значительный шаг вперед по сравнению с простым определением (Bodenheimer 1956, 1083). Харт для оспаривания этого достаточно сильного аргумента прилагает серьезные усилия, которые затем лягут в основание его философско-правового подхода и воплотятся в идее об «открытой текстуре» (*open texture*) юридического языка (Харт 2007, 127–138). Из приведенной цитаты следует, что правовые понятия характеризуются такими свойствами, как смутность (*vagueness*) и двусмысленность (*ambiguity*), т. е. иногда случается так, что понятие отклоняется от нормального или обычного употребления и порождает проблему смутности полутеней и двусмысленность значения. По мнению Харта, основная причина этого скрывается в нашей неуверенности относительно стабильности значения понятия. Если в своем ядре понятие четко определено, то когда мы движемся от центра к периферии, границы понятия как бы размываются и становятся смутными, нечеткими. У нас уже нет той уверенности в стабильности значения понятия, когда мы рассматривали стандартный случай его употребления. Харт

иллюстрирует эти свойства на примере понятия «транспортное средство». Употребление этого понятия в обычном контексте не вызывает затруднений, но стоит нам поместить его в выражение «Движение транспортных средств в парке запрещено», то понятие становится смутным и двусмысленным: мы не знаем, подпадают ли под это понятие роликовые коньки, детская коляска, самокат и др. наряду со стандартным случаем автомобиля. Чтобы противостоять этим свойствам, Харт предлагает два аналитических принципа. Во-первых, при анализе понятия необходимо, прежде всего, установить стандартный случай его употребления, а во-вторых, четко различать определение общего термина и задание критериев его применения в различных диапазонных случаях (Hart 1957, 968–969). И вот здесь возникает сложность, на которую указывает Боденхаймер: невозможно определить все нормативные ситуации, включающие использование понятия, чтобы выяснить условия, при которых правовое понятие становится значимым (Bodenheimer 1956, 1084). Пример с транспортным средством – убедительное тому подтверждение. Знание его обыденного употребления, которое, казалось бы, не вызывает сомнений, не позволяет перечислить все предметы, включенные в объем этого понятия, и задать необходимые «критерии применения понятия в различных диапазонных случаях».

Тем не менее, с Хартом следует согласиться в том, что правовые понятия сами по себе ничего не означают и ничего не описывают, подобно словам обыденного языка, т. е. не имеют референтов, или *аналогов в мире фактов*, способных раскрыть их содержание. У метода прояснения, который можно применить к праву, есть некоторые особенности (Оглезнев, Суровцев 2014, 293–294). Правовые понятия необходимо и должно рассматривать в соответствующих контекстах, как часть суждений судьи или обычного юриста по конкретному случаю на основании соответствующих правовых норм. Когда кто-то говорит «А имеет право», он не *утверждает* соответствующую норму, не утверждает и не описывает обстоятельства, связанные с этим высказыванием. Он совершает нечто отличное, а именно: *приходит к заключению* на основании соответствующей нормы. Выражение «А имеет право на то, чтобы В совершил в отношении А определенные действия», произнесенное судьей в зале заседания, имеет, несомненно, отличительный статус от его произнесения обычным юристом вне суда. Несмотря на кажущееся сходство произнесения этих двух выражений, принципиальное различие заключается в порождаемых их речевыми актами юридических последствиях. Если эти высказывания делаются не судьей или обычным юристом, т. е. вне юридического контекста, то их значение в некотором отношении будет бессмысленным.

Таким образом, определения *per genus proximum et differentiam specificam*, во всяком случае, в юридическом языке вызывают серьезные сомнения. Более того, подобного рода определения отклоняются от практики употребления выражений в естественном языке, что приводит к превратному пониманию юридической практики. В идеале, конечно, определения *per genus proximum et differentiam specificam* должны соответствовать обычным лингвистическим

нормам. Как и наоборот, обычные лингвистические нормы должны приближаться к такому употреблению юридических терминов, которое более-менее соответствует их родо-видовым определениям. Но в данный момент этот идеал пока не достигнут.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Александров, Г. Ф., ред. (1939) *Аристотель. Категории. С приложением «Введения» Порфирия к «Категориям» Аристотеля.* Москва.
- Арно, А., Николь, П. (2009) *Логика, или Искусство мыслить*, пер. с франц. В. П. Гайдамака. Москва.
- Асмус, В. Ф., ред. (1976) *Аристотель. Сочинения в четырех томах.* Москва. Т. 1.
- Витгенштейн, Л. (1994) *Философские работы.* Ч. 1, пер. с нем. М. С. Козловой. Москва.
- Дидикин, А. Б., Оглезнев, В. В. (2012) *Онтология и эпистемология права: аналитическая традиция.* Новосибирск.
- Касаткин, С. Н. (2013) «Проект определения правовых понятий и концептуальный статус международного права: доктрина Герберта Харта», *Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Право»* 2, 27–35.
- Микеладзе, З. Н., ред. (1978) *Аристотель. Сочинения в четырех томах.* Москва. Т. 2.
- Лосев, А. Ф., Асмус, В. Ф., Тахо-Годи, А. А., ред. (1994) *Платон. Собрание сочинений в четырех томах.* Москва. Т. 4.
- Майоров, Г. Г., ред. (1990) *Бозций. «Утешение Философией» и другие трактаты.* Москва.
- Оглезнев, В. В., Суровцев, В. А. (2014) «Правила, юридический язык и речевые акты», *СХОЛН (Scholē)* 8, 293–302.
- Рассел, Б. (2007) *Введение в математическую философию*, пер. с англ. В. А. Суровцева и В. В. Целищева. Новосибирск.
- Суровцев, В. А. (2012) «О методах аналитической философии», *Аналитическая философия: проблемы и перспективы развития в России.* Санкт-Петербург: 74–80.
- Фреге, Г. (2008) *Логико-философские труды*, пер. с англ., нем., франц. В. А. Суровцева. Новосибирск.
- Харт, Г. Л. А. (2008) «Определение и теория в юриспруденции», пер. с англ. С. Н. Касаткина, *Правоведение* 5, 6–32.
- Харт, Г. Л. А. (2007) *Понятие права*, пер. с англ. под ред. Е. В. Афонасина и С. В. Моисеева. Санкт-Петербург.
- Austin, J. (2002) *Lectures on Jurisprudence or The Philosophy of Positive Law.* 2 vols. 4<sup>th</sup> ed., rev. and ed. R. Campbell., 1879; Reprint: Bristol, UK.
- Bayles, M. D. (1992) *Hart's Legal Philosophy: An Examination.* Dordrecht.
- Bodenheimer, E. (1956) "Modern Analytical Jurisprudence and the Limits of Its Usefulness," *University of Pennsylvania Law Review* 104, 1080–1086.
- Hart, H. L. A. (1957) "Analytical Jurisprudence in Mid-Twentieth Century: A Reply to Professor Bodenheimer," *University of Pennsylvania Law Review* 105, 953–975.
- Hart, H. L. A. (1954) "Definition and Theory in Jurisprudence," *Law Quarterly Review* 70, 37–60.
- Kneale, W., Kneale, M. (1978) *The Development of Logic.* Oxford.

# О СООТНОШЕНИИ КАТЕГОРИЙ *TO LECTON* В ФИЛОСОФИИ СТОИКОВ И *SINN* В СЕМАНТИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ Г. ФРЕГЕ

В. А. СУРОВЦЕВ

Томский государственный университет

[surovtsev1964@mail.ru](mailto:surovtsev1964@mail.ru)

---

VALERY SUROVTSEV

Tomsk State University, Russia

*TO LECTON* IN STOIC PHILOSOPHY AND *SINN* IN G. FREGE'S SEMANTIC THEORY:  
THE QUESTION OF THEIR RELATIONSHIP

ABSTRACT. The article deals with the Stoic category *to lekton* and G. Frege's category of *Sinn*. I explicate some formal features of these categories, which demonstrate the similarity of the Stoic and the Fregean logical theories, and develop some ideas related to this matter, previously expressed by B. Mates (1961). In particular, I demonstrate that the concept of "complete *lekton*" (*axiōma*) in the Stoic doctrine has the same structure as the concept of thought (*Gedanke*) in Frege's semantic theory. However, the formal structural similarity between *to lekton* and *Sinn* does not presupposes the ontological, epistemological and logical doctrinal similarities in these theories.

KEYWORDS: Stoic logic, *to lekton*, G. Frege, *Sinn*, semantic theory, *axiōma*, *Gedanke*, comparative studies, ancient and contemporary logic, B. Mates.

\* Работа выполнена при поддержке Программы «Научный фонд им. Д. И. Менделеева Томского государственного университета» в 2015 г.

---

С точки зрения современных подходов к логическим системам в их историческом развитии суть часто определяется не содержательным разнообразием, а сходством в понимании формальных структур логического вывода. Такой подход, например, демонстрирует Я. Лукасевич, рассматривая различие логики Аристотеля и логики стоиков, когда говорит о том, что в отличие от Аристотеля, логическая теория стоиков является не системой утверждений, а системой правил вывода (Лукасевич 2000, 92). В этом есть определённый смысл, поскольку у стоиков мы находим иной способ формализации рассуждений. В отличие от силлогизма, логика стоиков – это не логика терминов и способов их связи в целостные суждения, являющиеся истинными или ложными, и затем –

связь последних в умозаключения. Логика стоиков – это логика связи самих суждений, которые, будучи истинными или ложными, порождают новые истинные или ложные суждения. В этом отношении Я. Лукасевич вполне успешно проводит аналогию между логикой стоиков и современной пропозициональной логикой, родоначальником которой был Г. Фреге. Созданная Г. Фреге функциональная логика, частью которой является пропозициональная логика, с точки зрения Я. Лукасевича как раз и есть то, что было предвосхищено стоиками в логике вывода одних истин из других. Аналогичной точки зрения придерживаются и известные историки логики Уильям и Марта Нил, ссылаясь на стоиков, как на предшественников Г. Фреге в создании современной функциональной логики (Kneale & Kneale 1978, 516). Различия, между прочим, учитываются, но эти различия, поскольку рассматриваются с точки зрения сугубо формального подхода, относятся скорее к избранным способам формализации, нежели к существу дела. Так, например, У. Нил и М. Нил сосредоточены на различиях, касающихся обозначения терминов в простом атрибутивном суждении у Аристотеля, и функции и аргумента у Г. Фреге (Kneale & Kneale 1978, 517).

Однако структурный подход в компаративных исследованиях не всегда можно считать адекватным, хотя бы уже потому, что сходство структур, а структуры всегда формальны, зачастую не учитывают содержательного своеобразия. Речь в данном случае идёт о том, что связь терминов в аристотелевских суждениях и силлогизмах действительно весьма отличается от того, что Г. Фреге предлагает в своей функциональной логике, поскольку совершенно иначе понимается связь субъекта и предиката. В традиционной логике субъект и предикат суть понятия, т. е. общие термины, имеющие объем (класс подпадающих под понятие предметов) и содержание (совокупность определяющих этот класс признаков). Здесь субсумция предметов в субъекте определяется субординацией относительно предиката. В функциональной логике Г. Фреге мы находим совершенно иное. Здесь понятия субсумции и субординации не играют роли. Все зависит от истинностной оценки утверждения, которое состоит из единичного субъекта и общего предиката, который данный субъект может выполнить.

Тем не менее, формальное сходство между логикой стоиков и логикой, предложенной Г. Фреге, очевидно, есть. Логика стоиков может быть формализована и представлена в виде аксиоматической системы, аналогичной пропозициональной логике Г. Фреге. Более того, с точки зрения экспликации сугубо формальной стороны этой системы возразить нечего. Современная пропозициональная логика, развитая Г. Фреге, вполне соответствует формальной структуре логической системы стоиков (Котарбинский 2000, 45–48). Вопросы, однако, остаются. И самый главный из них заключается в следующем: Насколько структурное сходство связано с доктринальным сходством? Насколько формальные структуры, полученные посредством метода формализации, т. е. отвлечением от содержания, подкреплены, содержанием самой тео-

рии? Этот вопрос немаловажен. Действительно, структура такой дисциплины, как логика, – сугубо формальна. Здесь нечего возразить, если в различных философских теориях мы находим одни и те же, или очень сходные структуры, призванные представить формы рассуждений. Но в какой степени эти структуры мотивированы содержательно? Действительно, структуры – формальны, но формальное сходство не всегда может свидетельствовать о сходстве содержательных взглядов. К примеру, все при вычислениях используют арифметику, к тому же, её основное понятие, – понятие целого положительного числа, – формально достаточно сходно эксплицируется в рамках различных теорий множеств, но содержательная мотивировка, как понятия числа, так и понятия множества может сильно при этом различаться. Но различие подобных взглядов как раз и характеризуют философскую позицию.

Нельзя не согласиться в отношении стоиков со следующим замечанием: «Следует заметить, что существует опасность того, что историки логики, предлагая мастерский аппарат современной логики, могут, основываясь на его сходстве с рассматриваемой дисциплиной, затемнить, или даже исказить, историческое предприятие. Когда на взгляды прошлого смотрят с точки зрения современных доктрин, иногда слишком легко поддаться представлению о ‘сходстве’ теории в её истории и представить кого-то предшественниками, если только они в чем-то правы относительно того, что мы считаем правильным сейчас. Во всяком случае, такая тенденция есть среди взглядов современных комментаторов. Эти авторы, по-видимому, предполагают, что стоики подразумевали развитие формальной логики в направлении современных пропозициональных исчислений, и их соответствующее оценивание логики стоиков можно рассматривать как зависящее от оценки того, в какой степени они приблизились к этой цели» (O’Toole, Jennings 2004, 398). Речь здесь идёт о характере формальных исчислений, которые вполне можно уподобить аксиоматическим подходам в современной логике, берущим начало от Г. Фреге. Построения стоиков с их фиксацией первоначальных правил вывода с последующим выведением из них других правил вполне аналогичны современным подходам. Но в какой степени аналогии подобного рода совместимы с другими взглядами стоиков и Г. Фреге?

Следствием структурных аналогий между взглядами стоиков и Г. Фреге на пропозициональную логику и природу логического вывода с точки зрения формальных исчислений явилось то, что и другие их теории, в частности, в сфере логической семантики, стали рассматриваться с точки зрения структурного сходства. Подобного рода аналогии распространились с легкой руки Б. Мейтса, который в своей, ставшей классической по истории логики стоиков книге, писал: «Есть интересные сходства между семантикой стоиков и некоторыми современными теориями, в частности, теориями Фреге и Карнапа. Цель здесь, как и везде в этом исследовании, дать подлинную картину вклада стоиков, а не попытаться показать, что нет ничего нового под Солнцем. Относительно теории Фреге мы будем ссылаться на его статью, которая долго игнори-

ровалась, но которая явилась источником многих примеров и существенных аргументов в современной дискуссии между Карнапом, Куайном, Чёрчем и другими» (Mates 1961, 19). Здесь мы не будем рассматривать все идеи Мейтса, особенно те, которые не относятся к Г. Фреге, но характеризуют в значительной степени проппонентов и оппонетов последнего. Структурная аналогия Мейтса касается, прежде всего, Г. Фреге, на ней и остановимся.

Основная идея Мейтса заключается как раз в том, что между взглядами стоиков и теорией Г. Фреге о структуре значения в рамках логических исчислений есть структурное сходство. Как пишет Мейтс: «Фундаментальное различие у стоиков есть между *to sêmeion*, *to lekton* и *to tynkhanon*. Это, во многих отношениях соответствует различию, которое проводил Г. Фреге между *Zeichen – Sinn – Bedeutung*... То, что понятия *to sêmeion* и *Zeichen*... совпадают – нет сомнения. В отношении к *to lekton* и *Sinn*, однако, нет полного согласия» (Mates 1961, 22). Но отсутствие полного согласия, как раз и порождает вопрос о том, в каком отношении *Sinn* у Фреге находится к *to lekton* у стоиков.

Аналогия, проводимая Мейтсом, основывается на том, что *to lekton* у стоиков и *Sinn* у Фреге есть нечто такое, что опосредует отношение знака к обозначаемому им предмету. И в том, и в другом случае это отношение соответствует отношению наименования, которое ныне описывается в рамках так называемого семантического треугольника: Знак – Смысл – Предметное значение. В современной формальной логике это отношение имеет чисто структурный характер и принимается практически всеми исследователями в области логической семантики. Однако есть и особенности. Эти особенности касаются, прежде всего, природы смысла, его логического, эпистемологического и онтологического статусов. Эти статусы определяют позицию в философии логики и математики, поскольку, во-первых, необходимо определить ту роль, которую может играть категория смысла в логической, т. е. сугубо формальной, структуре знания. Во-вторых, с точки зрения эпистемологической необходимо выяснить, как категория смысла влияет на понимание соотношения знака со своим значением. И, в-третьих, возникает онтологический вопрос о том, что же представляют собой сами смыслы. Ответы на эти вопросы, очевидно, зависят друг от друга. Однако, пока речь идёт только о структурной аналогии и формальных соответствиях, остановимся на том понимании категории смысла, которое непосредственно связано со взглядами Фреге. Например, А. Чёрч, на которого ссылается Мейтс в вопросе об отношении наименования и который был приверженцем Фреге, определяет смысл как то, что бывает понято, когда усвоено языковое выражение (Чёрч 1960, 31). В отношении наименования знак выражает свой смысл и обозначает своё предметное значение. В этом определении ещё нет решения поставленных вопросов, поэтому на нём и будем основываться.

Для того, чтобы прояснить характер аналогии, предложенной Мейтсом, рассмотрим, некоторые аспекты семантической теории Фреге, которые позволили эту аналогию провести. Понятие *Sinn* у Фреге связано с отношением



наименования тех категорий знаков, которые он называет собственными именами и под которыми понимает любое выражение, имеющее предметное значение в виде реальной вещи, т.е. не только имена в собственно лингвистическом смысле, но и описательные выражения, однозначно указывающие на свой предмет. В качестве отправной точки он избирает проблему, касающуюся отношения тождества, когда используются два различных имени, имеющих одинаковое предметное значение. На первый взгляд отношение тождества можно связать либо с отношением знаков, либо с отношением вещей, но Фреге отвергает и то, и другое. Действительно, если предположить, что отношение тождества – это отношение между различными обозначениями одного и того же, то тогда всё сводилось бы к различию между самими знаками, что не имело бы никакой эвристической ценности, поскольку система знаков произвольна. Однако, если бы тождество сводилось к совпадению предмета с самим собой, т. е. утверждало бы нечто подобное “ $a = a$ ”, то установление подобного отношения также не имело бы познавательного значения, так как соответствующее суждение было бы аналитическим, в смысле Канта, и не содержало бы никакого приращения знания. Тождественность предмета самому себе есть отправной пункт всякого познания, а не его результат. Когда же мы говорим, что “ $a = b$ ”, мы утверждаем нечто явно отличное от “ $a = a$ ” в виду различной эвристической ценности этих выражений. Как, считает Фреге, «различие может иметь место лишь тогда, когда различие знаков соответствует различию в том, каким способом задано обозначаемое» (Фреге 2000b, 230).

К примеру, возьмём два выражения ‘Утренняя звезда’ и ‘Вечерняя звезда’, которые очевидно имеют одинаковое предметное значение, которым выступает планета Венера. Утверждение о том, что Утренняя звезда есть Вечерняя звезда, свидетельствует не о равенстве двух способов обозначения одного предметного значения, и не о тождественности планеты Венера самой себе. Наоборот, «напрашивается мысль связать с каждым знаком (именем, словесным оборотом, письменным знаком), помимо обозначаемого – его мы будем называть значением знака, – также и то, что я назвал бы смыслом знака и в чём выражается конкретный способ задания обозначаемого» (Фреге 2000b, 231). Таким образом, если мы намереваемся правильно решить проблему тождества, необходимо допустить ещё один компонент, характеризующий отношение наименования, то есть отношение между знаком и его предметным значением. Таким компонентом является выраженный в языке способ указания на предметное значение, который не есть собственно языковая оболочка и не есть предмет объективной реальности, а отличается и от того, и от другого. Этому третьему элементу отношения наименования, смыслу, Фреге отводит эвристическую функцию приращения знания.

Особенностью концепции *Sinn* у Фреге является то, что он приписывает смысл не только тем знакам, которые он считает именами собственными, но и другим категориям знаков. Важнейшим принципом различения категорий знаков для Фреге был принцип их законченности или полноты, в том смысле, в

котором мы можем указать на их самостоятельное предметное значение. В этом отношении Фреге различает имена собственные, т. е. знаки, обозначающие конкретные предметы реального мира, и функциональные выражения, которые получают своё значение в контексте предложения. Например, имя 'Венера' имеет самостоятельное предметное значение, обозначая конкретный объект реального мира. Но вот с языковым выражением 'быть телом, освещаемым Солнцем' дела обстоят сложнее, поскольку определить непосредственно предметное значение такого выражения затруднительно. Это выражение, с точки зрения Фреге, должно трактоваться как такой знак, который может получить предметное значение только в контексте предложения "Венера есть тело, освещаемое Солнцем". И только в рамках этого последнего нужно различать категории выражений. Имя 'Венера' обозначает конкретный объект материального мира, но выражение 'быть телом, освещаемым Солнцем' должно трактоваться иначе. Это выражение, как говорит Фреге, является ненасыщенным (*ungesättigt*), и его должно отличать от полного выражения, т. е. собственного имени, поскольку в нём наличествует некоторая неполнота, пробел, на который при надлежащей записи должна указывать переменная. Надлежащая запись этого знака, если использовать  $x$  в качестве переменной, должна выглядеть следующим образом: ' $x$  – тело, освещаемое Солнцем' (Фреге 2000а).

Ненасыщенность в области знаков относится не к знакам самим по себе. Здесь также необходимо различать знак и обозначаемый им внеязыковой объект. Предметным значением выражений подобного рода, которые Фреге называет функциональными, и которые ныне называют предикатами, Фреге считает функции, которые имеют объективную природу и должны включаться в онтологию объектов наряду с предметным значением собственных имён. Особенностью функций также является их ненасыщенность, неполнота, которая, для их полного понимания, требует дополнения некоторым предметным значением, обозначаемым собственным именем. Таким образом, имена собственные, поскольку они лишь дополняют ненасыщенные знаки функций, – это не единственная категория полных знаков. Ещё одной такой категорией выражений являются предложения, которые образуются тогда, когда на место переменной в функциональном выражении подставляется собственное имя. Например, если на место переменной  $x$  в ' $x$  – тело, освещаемое Солнцем' подставить имя 'Венера', то получится полное выражение "Венера – это тело, освещаемое Солнцем". На место переменных могут подставляться разные имена, что может приводить к варьированию истинностного значения предложений. В отличие от предыдущего предложения, которое истинно, предложение, в котором на место переменной  $x$  подставлено имя 'Сириус', предложение "Сириус – это тело, освещаемое Солнцем" будет ложным.

Если *Sinn* – категория универсальная, то необходимо установить, что является предметным значением и смыслом той категории полных знаков, которые называются предложениями. Всякое повествовательное предложение, считает Фреге, содержит мысль (*Gedanke*), которая понимается как то, что может быть

достоянием тех, кто понимает предложение. Является ли эта мысль предметным значением, о котором говорит предложение? Если бы это было так, тогда замена одного из компонентов предложения на другое с тем же самым предметным значением, но другим смыслом не оказывала бы влияние на предметное значение всего предложения. Однако, например, если в предложении “Утренняя звезда – это тело, освещаемое Солнцем” заменить имя ‘Утренняя звезда’ на имя ‘Вечерняя звезда’, мысль, выраженная в предложении, очевидно, изменится. Предметное значение же должно оставаться инвариантным. Поэтому, выраженную предложением мысль следует считать его смыслом. Но что же остаётся инвариантным? В предложениях “Утренняя звезда – это тело, освещаемое Солнцем” и “Вечерняя звезда – это тело, освещаемое Солнцем” инвариантным остаётся то, что оба этих предложения являются истинными, поэтому следует признать, что значением предложения является его истинностное значение. Фреге говорит: «Под истинностным значением – значением истинности предложения я понимаю то, что оно истинно, либо ложно. Других значений истинности не бывает. Для краткости я называю одно из этих значений – истинной, истинностью, другое – ложью, ложностью. На каждое утвердительно-повествовательное предложение, относительно которого ставится вопрос о значении его слов, надо смотреть таким образом как на собственное имя, причем на такое, значение которого, если таковое существует, есть либо истина, либо ложь» (Фреге 2000b, 235). Фреге предлагает номинативную теорию предложений, где истина и ложь рассматриваются как особые предметы, именами которых являются предложения. В этом смысле класс имён расширяется. Именами такого, пусть и абстрактного, предмета, как истина, являются все истинные предложения, а именами такого предмета, как ложь, – все ложные предложения. Различаются же предложения выраженной в них мыслью (*Gedanke*), которая по-разному указывает на значение, выполняя функцию смысла, как определено выше. В этом отношении, *Gedanke* является частным случаем более общей категории *Sinn*.

Категория *Sinn* соответствует и ненасыщенным, функциональным знакам. Это является следствием исповедуемых Фреге принципов композициональности и контекстности языкового значения, как предметного, так и смыслового. Принцип композициональности говорит, что предметное значение и смысл целостного выражения есть функция предметного значения и смысла составляющих его частей, принцип контекстности – что смысл и значение компонентных выражений может быть усвоен только в контексте всего выражения. Согласно Фреге: «О значении слова нужно спрашивать не в его обособленности, а в контексте предложения» (Фреге 2008a, 139). Таким образом, ненасыщенные знаки посредством собственного предметного значения и смысла участвуют в формировании предметного значения и смысла полных знаков.

В целом, теория *Sinn* Фреге, хотя и лежит в основании современной логической семантики, конечно, вызывала и вызывает споры относительно трактовки различных категорий выражений. В частности, интерпретация предложе-

ний как имен истинностных значений оспаривается уже хотя бы потому, что Фреге рассматривает *Истину* и *Ложь*, как своеобразные абстрактные объекты, а вопрос о существовании абстрактных объектов является одной из главных проблем, относительно которой расходятся семантические теории. И это касается не только принятия особых абстрактных объектов. Сущность современных логико-семантических теорий, прежде всего, затрагивает характер элементов в структуре отношения наименования и многие из этих теорий по-иному смотрят на отношение наименования, когда рассматривают структуру обозначения внеязыкового объекта. С точки зрения этих теорий, не всякий знак, который, как представляется, указывает на объект, представляя предметное значение, обладает смыслом. Здесь можно указать уже на теорию определённых дескрипций Б. Рассела, который считает, что никаких опосредующих элементов в отношении наименования между знаком и предметным значением нет, а есть только неверно истолкованная грамматическая структура (Рассел 2007). Концепция жестких десигнаторов С. Крипке, к примеру, также имеет отношение к данному случаю, поскольку прямое именование предметного значения в разных контекстах не предполагает наличие смысла у выражения; знак, в данном случае, просто фиксирует объект (Крипке 1982).

Универсальность категории смысла, связывающего любой знак с обозначаемым, в концепции Фреге отличает его позицию от большинства современных логико-семантических теорий, но она же, с точки зрения Мейтса, сближает его со стоиками. Действительно, *Sinn* и *to lekton* занимают в структуре отношения наименования одну и ту же позицию, поскольку и то, и другое всегда опосредует отношение знака к предметному значению. В сохранившихся свидетельствах (Секст Эмпирик) о доктрине стоиков относительно *to lekton*, последний характеризуется следующим образом: «Неразрывно связаны три вещи: обозначаемое, обозначающее и реальный предмет. Обозначающим, как правило, бывает слово, например 'Дион'. Обозначаемое – та смысловая предметность, выявляемая в слове, которую мы воспринимаем как установившуюся в нашем сознании и которую не воспринимают варвары, хотя они и слышат слово. Наконец, реальный предмет – это внешний объект, например, сам Дион» (ФРС 1999, фр.166). Здесь вполне можно согласиться с утверждением, что: «Фундаментом стоической диалектики является связь между знаком, обозначаемым смыслом и реальным объектом» (Столяров 1995, 69). По сути дела, здесь мы имеем такое же семантическое отношение, как и у Фреге, которое устанавливается между знаком, его предметным значением и тем, что подразумевается, когда этот знак усвоен, т. е. «отношение между лингвистическим знаком и его смыслом» (Graeser 1978, 81), поскольку «то, что подразумевается», вероятно, и есть наиболее буквальный перевод *to lekton*» (Kneale & Kneale 1978, 140). К этому фрагменту из Секста Эмпирика интерпретируемому, с точки зрения Фреге, аналогичным образом, относятся и те, кто, даже будучи несогласен с подобным подходом, всё-таки его допускают: «Секст Эмпирик сообщает нам в этом пассаже, что стоики различали три вещи: то, что обозначает (*to*

tynkhanon), т. е. языковое выражение (phōnē); то, что обозначается (to sēmainomenon), т. е. to lekton; и субъект предикации (to tynkhanon), т. е. внешне существующее (to ektos hupokeimenon). К примеру, то, что обозначает, он записывает выражением 'Дион'. Приняв этот пример, кажется естественным предположить, что существует to lekton, связанный с этим выражением и что можно взять этот to lekton, как нечто подобное его смыслу или значению; кроме того, можно предположить, что референт этого значения есть объект, на который указывают, т. е. сам Дион. Всё это, по-видимому, предполагает семантический анализ to lekton, аналогичный Фреге» (O'Toole, Jennings 2004, 450–451). Так же и Мейтс утверждает, что «to lekton есть то, что подразумевает или обозначает знак, и который мы схватываем (anti.....) в близкой связи с нашим интеллектом; опять-таки, это есть то, что варвары не понимают, когда они слышат высказанные греками слова» (Mates 1961, 22). То есть смысл есть то, что сохраняется в различных способах лингвистического выражения. Это вполне аналогично тому, что языковое выражение типа 'Утренняя звезда', хотя в лингвистическом выражении и не соответствует знаку 'Вечерняя звезда', а эти выражения, к тому же, могут быть произнесены на разных языках, указывают на одно и то же предметное значение – планету Венеру.

Таким образом, to lekton в структурной аналогии, предложенной Мейтсом, вполне соответствует *Sinn* у Фреге. Они выполняют одинаковую функцию, опосредуя отношения знака к обозначаемому объекту. Точно так же, как смысл у Фреге задает способ репрезентации обозначаемого знаком объекта, так и to lekton у стоиков есть то, что при возможном различии знаков, представляет один и тот же физический объект.

Структурную аналогию Мейтса можно усилить, если учитывать приписывание смысла различным категориям языковых выражений, в частности, в применении к различию, проводимому Фреге между полными и ненасыщенными выражениями и, соответственно, их полным и ненасыщенным *Sinn*. Аналогично и стоики проводят различие между законченным и незаконченным to lekton. Например, Диоген Лаэртий пишет по этому поводу: «'Лектон' бывают законченные и незаконченные. Незаконченные те, которые имеют неопределённую форму выражения, например: "пишет" (неясно, кто пишет). Законченные – те, которые имеют определённую форму выражения, например: "Сократ пишет"» (ФРС 1999, фр. 181). Он же продолжает: «К незаконченным 'лектон' относятся предикаты, к достаточным – высказывания, умозаключения, общие и специальные вопросы. Предикат – то, что высказывается о чем-то, или то, что синтаксически связывается с одной или многими вещами, или неполный 'лектон', в синтаксическом соединении с субъектом образующий высказывание (аχίβτα)» (ФРС 1999, фр. 183).

Здесь есть несколько спорных моментов. Например, по сохранившимся свидетельствам трудно судить, считали ли стоики полным смысл имен собственных (возможна и та (Mates 1961, 19), и другая (Столяров 1995, 73) интерпретации), однако трактовка неполного to lekton как предиката, в совокупно-

сти с субъектом образующим полный *to lekton*, вполне соответствуют духу проводимого Фреге различия между смыслом, соответствующим ненасыщенным выражениям, и мыслью, которая выражена в полном предложении. Некоторые проблемы вызывает и приписывание стоиками законченного *to lekton* к умозаклучениям и вопросам. С умозаклучениями, в целом, всё понятно, поскольку стоики рассматривали тот тип умозаклучений, который связан с преобразованием сложных высказываний, основанных на свойствах логически союзов. То же самое мы, в том числе, находим и у Фреге, который, бесспорно считал, что сложные предложения выражают сложную мысль (*Gedankengefüge*), которая образуется различными способами логической связи простых мыслей (Фреге 2008b). Что касается общих и частных вопросов, а также других видов предложений, выражающих приказ, просьбу или желание, Фреге также не отказывал им в наличие *Sinn*, рассматривая его как соответствующее содержание, выраженное в определённом грамматическом наклонении (Фреге 2008с, 32), но отличал от мысли, выраженной в повествовательном предложении, с которой связана истинность и ложность.

Особый интерес как раз вызывает тот законченный *to lekton*, который стоики называют *axiōma* (высказывание), и который, согласно Сексту Эмпирику, является носителем истинного и ложного: «Для того, чтобы могло существовать нечто истинное или ложное, прежде всего должен существовать сам 'лектон', затем он должен быть законченным и не каким попало, но высказыванием (*axiōma*), – потому что, только произнося высказывание, мы высказываем нечто истинное или ложное» (ФРС 1999, фр.187). В этом отношении, высказывание соответствует тому, как Фреге определял смысл повествовательного предложения, связывая его с мыслью, имеющей отношение к истине и лжи. На особую важность высказывания указывает и Диоген Лаэртий, специально отличая его как носителя истины от других законченных *ta lekta*: «И общие и специальные вопросы, и все прочее в этом роде не бывает ни истинным, ни ложным, в то время как высказывания бывают или истинными или ложными» (ФРС 1999, фр.186). По сути дела, приведённые характеристики *axiōma*, как того, что связано с истиной, в логической структуре в определённой степени соответствуют тому, что Фреге понимал под *Gedanke*, если пока не затрагивать специфическую номинативную трактовку у Фреге повествовательных предложений.

Кроме того, незавершённый *to lekton*, или предикат, выражается в рамках завершённого, как сообщает Диоген Лаэртий в цитированных выше фр. 181 и 183, и как незавершённый определяется в рамках того, что является истинным или ложным, т.е. *axiōma*. Можно сказать, что здесь работает нечто аналогичное отмеченным выше принципам контекстности и композициональности у Фреге, согласно которым смысл составных частей может быть усвоен только с точки зрения целого, а в этом отношении и собственным именам, типа “Дион” в “Дион гуляет”, трудно отказать в наличие определённого *to lekton*, независимо от того, будет ли он завершённым, или же нет (Could 1970, 70).

Структурную аналогию Мейтса можно развивать и далее, указывая на дополнительные соответствия. Есть, однако, один момент, который не позволяет достичь полного сходства. Введение *Sinn* было мотивировано у Фреге необходимостью решения совершенно конкретных логико-семантических вопросов, среди которых, помимо указанной выше проблемы тождества, были также проблемы, связанные с функционированием пустых имён и спецификой косвенных или непрозрачных контекстов (Фреге 2000b). У стоиков мы такой мотивации не найдём, что, вполне возможно связано со скудостью сохранившихся свидетельств. Тем не менее, аналогия всё равно впечатляет.

И всё-таки остаётся вопрос о том, насколько структурная аналогия может свидетельствовать о доктринальном сходстве? Под доктринальным сходством здесь понимается не просто структурное соответствие системы терминов, которое есть лишь гомоморфное отображение одной системы терминов в другую, но, как указывалось выше, соответствие онтологических, эпистемологических и логических статусов тех сущностей, о которых идёт речь. И этот вопрос играет немаловажную, если не определяющую роль, поскольку структурная аналогия ничего не значит для характеристики философского содержания систем, касающихся природы сущностей, пусть и занимающих сходное место в структуре. Наоборот, с помощью сходства подобного рода иногда гораздо лучше иллюстрировать доктринальные различия. Как у Фреге, так и у стоиков отношение между знаком, смыслом и предметным значением не ограничивается сугубо лингвистической и логической структурой, но играет важные онтологические и эпистемические роли. Сошлёмся здесь, к примеру, на следующее мнение, с которым трудно не согласиться: «Разум и язык связаны неразрывно. Наша способность говорить о мире есть внутренняя часть и проводник нашей рациональности, а не просто случайный придаток. Именно выражение внутреннего структурирования посредством *ta lekta* объясняет то, как выражения могут быть объектами рационального оценивания или суждения и как они могут быть сообщены или объяснены другим» (Atherton 2008, 92). Присоединяясь к этой точке зрения, отметим, что онтологический, эпистемологический и логический статус *Sinn* в семантической теории Фреге и *to lekton* в философии стоиков настолько различны, что ни о каком доктринальном сходстве речи идти не может. Анализ этих различий является предметом следующей статьи.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Котарбинский, Т. (2000) *Лекции по истории логики*. Пер. с польского М. М. Гуренко, К.Н. Киселёвой и др., общая редакция И. С. Нарского. Биробиджан.
- Крипке, С. (1982) «Тождество и необходимость», *Новое в зарубежной лингвистике*. Вып. XIII. Пер. с англ. под ред. Н. Д. Арутюновой. Москва: 340–376.
- Лукаевич, Я. (2000) *Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики*. Пер. с англ. Н. И. Стяжкина и А. А. Субботина, общая редакция П. С. Попова. Биробиджан.

- Рассел, Б. (2007) «Об обозначении», Рассел Б. *Избранные труды*. Пер. с англ. В. А. Суровцева. Новосибирск: 18–32.
- Столяров, А. А. (1995) *Стоя и стоицизм*. Москва.
- Фреге, Г. (2000a) «Функция и понятие», Фреге, Г. *Логика и логическая семантика*. Пер. с нем. Б. В. Бирюкова. Москва: 215–229.
- Фреге, Г. (2000b) «О смысле и значении», Фреге, Г. *Логика и логическая семантика*. Пер. с нем. Б. В. Бирюкова. Москва: 230–246.
- Фреге, Г. (2008a) «Основоположения арифметики», Фреге, Г. *Логико-философские труды*. Пер. с нем. В. А. Суровцева. Новосибирск: 125–238.
- Фреге, Г. (2008b) «Логические исследования. Часть третья: Сложная мысль», Фреге, Г. *Логико-философские труды*. Пер. с нем. В. А. Суровцева. Новосибирск: 74–96.
- Фреге, Г. (2008c) «Мысль: Логическое исследование», Фреге, Г. *Логико-философские труды*. Пер. с нем. В. А. Суровцева. Новосибирск: 28–54.
- ФРС (1999) Столяров А. А., пер. *Фрагменты ранних стоиков*. Т. II. Часть 1. Москва.
- Чёрч, А. (1960) *Введение в математическую логику*. Пер. с англ. В. С. Чернявского под редакцией В. А. Успенского. Москва.
- Atherton, C. (2008) *The Stoics on Ambiguity*. Cambridge.
- Gould, J. B. (1970) *The Philosophy of Chrysippus*. Albany.
- Graeser, A. (1978) “The Stoic theory of meanings,” J. M. Rist, ed. *The Stoics*. Berkeley and Los Angeles: 77–100.
- Kneale, W., Kneale, M. (1978) *Development of Logic*. Oxford.
- Mates, B. (1961) *Stoic Logic*. Berkeley and Los Angeles.
- O’Toole R. R., Jennings, R. E. (2004) “The Megarians and the Stoics,” *Handbook of the History of Logic*. Vol. 1 (ed. D. M. Gabbay and J. Woods). Elsevier.



# ДВЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ПРОБЛЕМЫ ЛОГИЧЕСКОГО ДЕТЕРМИНИЗМА У АРИСТОТЕЛЯ

Е. В. БОРИСОВ

Томский государственный университет

Томский научный центр СО РАН

[borisov.evgeny@gmail.com](mailto:borisov.evgeny@gmail.com)

---

EVGENY BORISOV

Tomsk State University, Tomsk Scientific Center SB RAS, Russia

TWO INTERPRETATIONS OF THE PROBLEM OF LOGICAL DETERMINISM IN ARISTOTLE

ABSTRACT. In *De Interpretatione* 9 (19a7–19b4), Aristotle discusses the problem of the logical determinism. In analytic philosophy, this fragment is interpreted by means of the modern logic. There are, basically, two approaches in interpreting it. Proponents of one of them claim that Aristotle's discussion of the problem ends in restricting the principle of bivalence. Proponents of another one argue that Aristotle intends to show that the deterministic argument is not valid and does not demand any revision of logical principles. Interpretations by Łukasiewicz and von Wright, representing these approaches, are analyzed in the present paper. The main differences between Łukasiewicz's and von Wright's ways of exposing and rebutting the deterministic argument are explicated. Using an argument of Fine, it is shown that von Wright's interpretation is preferable.

KEYWORDS: logical determinism, truth, bivalence, diachronic modality, Aristotle, Łukasiewicz, von Wright.

\* При поддержке Программы «Научный фонд им. Д. И. Менделеева Томского государственного университета» в 2015 г.

---

Во фрагменте 19a7–19b4 девятой главы трактата «Об истолковании» Аристотель формулирует и критикует аргумент логического детерминизма. Логический детерминизм на основе логического анализа некоторых высказываний приходит к выводу, согласно которому все, что происходит, происходит по необходимости, а все, что не происходит, невозможно. Вот одно из ключевых рассуждений Аристотеля по этой проблеме:

То же следует сказать о противоречии: все необходимо есть или не есть, а также будет или не будет; но нельзя утверждать отдельно, что то необходимо или другое необходимо. Я имею в виду, например, что завтра морское сражение необходимо будет или не будет, но это не значит, что завтра морское сражение необходимо бу-

СХОЛН Vol. 9. 2 (2015)

© Е. В. Борисов, 2015

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

дет или что оно необходимо не произойдет; необходимо только то, что оно произойдет или не произойдет (19a27–32).

В чем состоит детерминистский аргумент, который приводит здесь Аристотель, и в чем состоит его возражение? В аналитической философии предпринят ряд попыток ответить на этот вопрос посредством реконструкции данного фрагмента в терминах современной логики. При этом в литературе можно выделить две доминирующие стратегии, сторонники которых приписывают Аристотелю разные мнения относительно оснований детерминизма и, соответственно, разные критические аргументы. Сторонники первой стратегии полагают, что Аристотель считал источником детерминизма логический принцип бивалентности<sup>1</sup>; сторонники второй стратегии полагают, что Аристотель видел причину детерминистской иллюзии в непоследовательном употреблении терминов. Ниже – в первом и втором разделах статьи – я изложу основные идеи этих стратегий на примере интерпретаций, предложенных Я. Лукасевичем (Лукасевич 1999) и Г. фон Вригтом (von Wright 1984<sup>2</sup>). В третьем разделе я предложу их сравнительную оценку в историко-философском аспекте.

### 1. Интерпретация Лукасевича

В интерпретации Лукасевича фраза «необходимо, что...» трактуется не как модальный оператор, но как предикат истинности, т. е. как синоним фразы «истинно, что...». При этом предикат истинности понимается как двухместный и интерпретируется на парах  $(p, t)$ , где  $p$  – пропозиция, а  $t$  – момент времени. Такая трактовка предиката истинности обусловлена необходимостью учитывать темпоральное измерение детерминистской аргументации. Согласно фаталисту (буду называть так виртуального сторонника логического детерминизма), тот факт, что некоторая пропозиция истинна *уже сейчас* означает, что соответствующее событие *в будущем* произойдет с необходимостью. Символически высказывание «пропозиция  $p$  истинна в момент времени  $t$ » будем отображать формулой «И  $(p, t)$ ».

Аргумент фаталиста, лаконично представленный в 19a27–32, базируется на предпосылке дистрибутивности истины относительно дизъюнкции:

$$(1) \quad \text{И}((p \vee \sim p), t) \supset \text{И}(p, t) \vee \text{И}(\sim p, t)$$

Принимая эту предпосылку и учитывая тривиальную истинность ее антецедента (который представляет собой не что иное как формулировку закона исключенного третьего), мы получаем:

$$(2) \quad \text{И}(p, t) \vee \text{И}(\sim p, t)$$

<sup>1</sup> Эта стратегия восходит к логике стоиков и может считаться традиционной. Одна из версий данной позиции представлена в данном выпуске журнала (Спешилова 2015).

<sup>2</sup> Эта работа опубликована также в русском переводе (фон Вригт 1986), которым, однако, трудно пользоваться из-за обилия неточностей.

Поскольку «И ( $\sim p, t$ )» эквивалентно утверждению, что  $p$  в момент  $t$  *ложно*, (2) гласит, что любая пропозиция в любой момент времени либо истинна, либо ложна. Т. е. (2) представляет собой одну из формулировок принципа бивалентности.

Введем еще один символ. Пусть « $C_p$ » означает действительное или воображаемое событие, которое отображает пропозиция  $p$ . В (1) и (2) не предполагается никаких ограничений на значения переменных  $p$  и  $t$ , поэтому мы можем применить (2) к такой паре  $(p, t)$ , что  $C_p$  происходит (произошло, произойдет) *после*  $t$ . В этом случае (2) становится основанием детерминизма. Например, пусть « $t$ » означает 20 апреля 2015 г., а « $p$ » отображает следующее (пока только воображаемое) событие: ровно через сто лет после  $t$ , т. е. 20 апреля 2115, в г. Васюки начнется межгалактический шахматный турнир. В этом случае (2) означает, что уже 20.04.2015 имело место одно из двух:

(а) было *истинно*, что 20.04.2115 в Васюках начнется межгалактический шахматный турнир, или

(б) было *истинно*, что 20.04.2115 в Васюках *не* начнется межгалактический шахматный турнир.

Если (а), то открытие межгалактического шахматного турнира в Васюках 20.04.2115 *необходимо*; если (б), то оно *невозможно*, и (это следует из закона исключенного третьего) третьего не дано. Таким образом, из (2) следует, что данное событие либо необходимо, либо невозможно. Аналогичным образом можно для *любого* события построить высказывание формы (2), где  $t$  будет означать предшествующий этому событию момент времени, и тем самым показать что это событие либо необходимо, либо невозможно. Так мы получаем детерминистский результат – тезис о необходимости/невозможности *всех* событий.

Опровержение данного аргумента у Лукасевича базируется на ограничении принципа бивалентности. Согласно Лукасевичу, (2) выполняется не для любой пары  $(p, t)$ : этот принцип *не* выполняется для таких  $(p, t)$ , в которых:

1)  $p$  не является логической истиной;

2)  $C_p$  происходит после  $t$ ;

3)  $C_p$  в  $t$  еще *не* детерминировано каузально, т. е. еще не существует физических или иных причин, делающих  $C_p$  неизбежным.

Иначе говоря, если  $C_p$  не предопределено каузально в  $t$ , то  $p$  в  $t$  не истинно и не ложно, но имеет третье (неопределенное) истинностное значение. Таким образом, Лукасевич налагает темпоральное ограничение на применение принципа бивалентности: к пропозиции о контингентном событии его можно применять *не всегда*, но только если событие *уже* происходит или *уже* произошло или *уже* предопределено каузально.

Отметим, что Лукасевич не ограничивает сферу применимости закона исключенного третьего: « $p \vee \sim p$ » остается логической истиной, а значит, остается в силе «И ( $(p \vee \sim p), t$ )». Из этого следует, что вместе с принципом бивалентно-

сти Лукасевич ограничивает и (2), т. е. принцип дистрибутивности истины относительно дизъюнкции.

## 2. Интерпретация фон Вригта

Как мы видели, интерпретация Лукасевича базируется на трактовке предиката истины как темпорального. В интерпретации фон Вригта предикат истины рассматривается как атемпоральный, а экспозиция и критика детерминистского аргумента осуществляется в терминах модальной логики.

С точки зрения фон Вригта, в аристотелевском рассуждении используется модальность «достоверно, что...». Релевантность этой модальности для детерминистского рассуждения обусловлена ее темпоральным характером: истинностное значение пропозиций формы «достоверно, что  $p$ » зависит от времени. Например, если сегодня адмиралы приняли решение вывести флот на завтрашнее сражение (пример фон Вригта), то в момент принятия этого решения пропозиция «достоверно, что завтра произойдет морское сражение» стала истинной; до этого момента она была ложной. Поэтому естественно звучат фразы типа «теперь уже достоверно, что...» или «пока еще не достоверно, что...» и т. п. – фразы, выражающие модальность и содержащие указание на время. Фон Вригт фиксирует темпоральный характер модальностей такого рода, называя их диахроническими.

Рассуждение фаталиста, как его интерпретирует фон Вригт, изоморфно рассуждению фаталиста в интерпретации Лукасевича, только вместо двухместного предиката  $I(p, t)$  в нем используется диахроническая модальность  $D_t(p)$ . Фаталист фон Вригта принимает (бесспорную) посылку  $D_t(p \vee \sim p)$  для любого  $t$ . Кроме того, он принимает посылку о дистрибутивности модальности  $D_t$  относительно дизъюнкции. Применяя эту посылку к закону исключенного третьего, он получает:

$$(3) \quad D_t(p \vee \sim p) \supset D_t(p) \vee D_t(\sim p)$$

Поскольку антецедент (3) истинен при любом  $t$ , фаталист получает искомый вывод:

$$(4) \quad D_t(p) \vee D_t(\sim p).$$

(4), опять же, выполняется для любого  $t$ . Таким образом, мы получаем детерминистский вывод, что в любой момент времени, в том числе до  $C_p$ , достоверно, что  $p$  или достоверно, что  $\sim p$ , что делает любое событие либо необходимым, либо неизбежным.

Контраргумент фон Вригта (т. е. контраргумент, который фон Вригт приписывает Аристотелю) состоит в том, что в общем случае модальность не дистрибутивна относительно дизъюнкции. В частности, неочевидно, что диахроническая модальность  $D_t$  дистрибутивна относительно « $p \vee \sim p$ ». Таким образом,

посылка (3) либо неверна, либо требует специального обоснования, а значит, (4) не может считаться доказанным.

Ошибочное принятие (3) в рассуждении аристотелевского фаталиста фон Вригт объясняет тем, что тот попадает в своеобразную языковую ловушку. Дело в том, что фраза «истинно, что...» может выражать как предикат истины, так и диахроническую модальность «достоверно, что...», и наоборот: фразы типа «достоверно, что...» мы часто понимаем в смысле «истинно, что...». Эта лексикографическая неоднозначность приводит к тому, что при невнимательном использовании таких фраз мы можем перепутать модальность и предикат. Именно это происходит в рассуждении аристотелевского фаталиста. В интерпретации фон Вригта, оно сводится к следующему силлогизму:

$$И (p \vee \sim p) \supset И (p) \vee И (\sim p)$$

$$И (p \vee \sim p)$$


---


$$Д_t (p) \vee Д_t (\sim p)$$

Если мы принимаем принцип бивалентности, то предикат истины дистрибутивен относительно дизъюнкции, а значит, первая посылка данного силлогизма верна (вспомним, что Лукасевич отвергает дистрибутивность предиката истины относительно дизъюнкции, исходя из ограничения на принцип бивалентности). Вторая посылка верна безусловно. Но в заключении фаталист – конечно, в нарушение закона тождества – заменяет предикат истины оператором модальности.

Останется ли в силе вывод фаталиста, если скорректировать данное умозаключение? Заключение, следующее из приведенных посылок, таково:  $И (p) \vee И (\sim p)$ . Поскольку нем используется *атемпоральный*<sup>3</sup> предикат истины, оно не имеет детерминистских следствий, т. е. не делает  $C_p$  или  $C_{\sim p}$  *предопределенным* во времени. Рассуждение фаталиста невозможно без темпорального измерения, поэтому устранение последнего в скорректированном силлогизме оказывается для детерминистского аргумента фатальным.<sup>4</sup>

### 3. Сравнение двух интерпретаций в историко-философском аспекте

Зафиксируем различия изложенных интерпретаций.

---

<sup>3</sup> Атемпоральность как отсутствие параметра времени не следует путать с *всевременностью* (Egidi 1999, 8). Если пропозиция  $p$  достоверна *всегда*, то модальность «достоверно, что...» по отношению к  $p$  всевременна, но эту характеристику не следует переносить на предикат истины.

<sup>4</sup> Решение проблемы детерминизма посредством полного устранения временного параметра было предложено Боэцием. В одной из своих статей я рассматривал этерналистское решение Боэция в сопоставлении с семантическим решением Райла (Борисов 2014).

1) С точки зрения Лукасевича, аргумент фаталиста формально *корректен*, поэтому его опровержение требует пересмотра базовых логических принципов; с точки зрения фон Вригта, аргумент фаталиста формально *некорректен*.

2) Лукасевич для опровержения детерминизма предлагает ограничить *принцип бивалентности*; с точки зрения фон Вригта, это излишне.

3) В интерпретации Лукасевича время фигурирует в рассуждении фаталиста как *параметр предиката истинности*, тогда как в интерпретации фон Вригта предикат истинности атемпорален, а время является параметром *диахронической модальности*.

Однако, как для Лукасевича, так и для фон Вригта главный интерес лежит не в области истории философии, но в области логики. Соответственно, хотя оба полагали, что предлагают решение в духе Аристотеля, ни один из них не развернул экзегетической аргументации. Поэтому если ставить вопрос в историко-философской плоскости, то – независимо от достоинств и недостатков их логических концепций – выбор между представленными интерпретациями требует отдельного обсуждения. На мой взгляд, убедительные аргументы в пользу стратегии фон Вригта (хотя независимо от него) привела Г. Файн (Fine 1984, 24–29).

Главный аргумент Файн в пользу модально-логической реконструкции, аналогичной реконструкции фон Вригта, таков. Цитированный в начале статьи фрагмент 19a27–32 начинается со слов «То же следует сказать о противоречии». Слова «то же» указывают на то, что говорилось в предыдущем пассаже, а именно:

Итак, сущее, когда оно есть, необходимо есть; точно так же и не-сущее, когда его нет, необходимо не есть; однако не все сущее необходимо есть, как и не все не-сущее необходимо не есть, ибо не одно и то же [сказать], что все сущее, когда оно есть, необходимо есть, или [сказать], что оно безусловно необходимо есть. Точно так же и относительно не-сущего (*Об истолковании*, 19a23–27).

В этом фрагменте слова «сущее, когда оно есть, необходимо есть», Файн интерпретирует как « $\text{H} (p \supset p)$ », где «H» – некоторый модальный оператор<sup>5</sup>; слова «оно безусловно необходимо есть» в ее интерпретации (с учетом того, что во всем этом фрагменте речь идет о сущем, относительно которого принимается предпосылка, что оно есть) означают « $p \supset \text{H} p$ ». Таким образом, тезис фрагмента в целом состоит в следующем:

$$(5) \quad \sim [\text{H} (p \supset p) \supset (p \supset \text{H} p)]$$

---

<sup>5</sup> Файн не использует понятия диахронической модальности, поэтому я использую символ «H», чтобы отличить модальности, о которых говорит Файн, от диахронических модальностей фон Вригта. Для рассматриваемого аргумента это различие несущественно.

Вернемся к фрагменту 19a27–32. В нем говорится, что импликация (3) неверна, т. е. из пропозиции, в которой модальный оператор относится к дизъюнкции, не следует пропозиция, в которой модальный оператор относится к отдельным дизъюнктам:

$$(6) \quad \sim [D_i(p \vee \sim p) \supset D_i(p) \vee D_i(\sim p)]$$

Между (5) и (6) имеется очевидная аналогия: оба тезиса запрещают вывод, в котором оператор необходимости с целого переносится на часть. В (5) оператор с импликации « $p \supset r$ » переносится на ее консеквент; в (6) – с дизъюнкции « $p \vee \sim p$ » на отдельные дизъюнкты. Эта аналогия объясняет тот факт, что рассуждение о дизъюнкции начинается со слов «То же следует сказать...». Если принять интерпретацию Лукасевича (в которой «необходимо» означает «истинно»), то эта аналогия исчезает и фраза «То же следует сказать...» кажется неуместной.

Таким образом, в интерпретации фон Вригта рассматриваемый фрагмент оказывается более последовательным, что делает ее предпочтительной.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Аристотель (1978) *Об истолковании*, пер. Э. Л. Радлова. Соч. в 4-х т. Т. 2. Москва: 91–116.
- Борисов, Е. В. (2014) «Бозций и Райл об эпистемическом фатализме», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 8, 339–346.
- Вригт, Г. Х. фон (1986) «Детерминизм и высказывания о будущих событиях», его же, *Логико-философские исследования: Избранные труды*. Москва: 539–554.
- Лукасевич, Я. (1999) «О детерминизме», *Философия и логика львовско-варшавской школы*. Москва: 179–198.
- Спешилова, Е. И. (2015) «Истинностное значение высказываний о будущих единичных событиях у Аристотеля», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 9, 260–263.
- Egidi, R. (1999) «Introduction: von Wright and “Dante’s Dream”»: Stages in a Philosophical Pilgrim’s Progress», Egidi, R., ed. *In Search of a New Humanism. The Philosophy of Georg Henrik von Wright*. Dordrecht: 1–34.
- Fine, G. (1984) «Truth and Necessity in *De Interpretatione* 9», *History of Philosophy Quarterly* 1, 23–47.
- Wright, G. H. von (1984) «Determinism and Future Truth», in his *Philosophical Papers* 3: Truth, Knowledge, and Modality: 1–13.

# ИСТИННОСТНОЕ ЗНАЧЕНИЕ ВЫСКАЗЫВАНИЙ О БУДУЩИХ ЕДИНИЧНЫХ СОБЫТИЯХ У АРИСТОТЕЛЯ

Е. И. СПЕШИЛОВА  
Томский государственный университет  
[e.speshilova@yandex.ru](mailto:e.speshilova@yandex.ru)

---

ELIZAVETA SPESHILOVA  
Tomsk State University, Russia

THE TRUTH-VALUE OF FUTURE CONTINGENT PROPOSITIONS IN ARISTOTLE

The article deals with the problem of future contingents in Aristotle. According to Aristotle, clarification of «conclusion's principles» is included in the subject of philosophy along with the study of being as such. The law of contradiction and the law of the excluded middle are reliable and unconditional principles of conclusion. However, the example with the statements about future events either calls into question the universality of these «conclusion's principles» or leads to «epistemic fatalism». The author analyzes the original formulation and the solution of this problem in chapter 9 of the treatise of Aristotle «On interpretation».

Keywords: Aristotle, law of contradiction, law of excluded middle, future contingents, sea-battle, truth, necessity, epistemic fatalism.

\* При поддержке Программы «Научный фонд им. Д. И. Менделеева Томского государственного университета» в 2015 г.

---

Аристотель, определяя предметную область первой философии, включает в неё «сущее как таковое, и в чём его суть, и какие у него свойства, поскольку оно – сущее» (*Met.* 1026 a 31–32). Вместе с тем, в четвёртой книге *Метафизики* мы видим, что, согласно рассуждениям Стагирита, в ведении философа, помимо этого, должно быть и выяснение «начал умозаключения» [συλλογιστικῶν ἀρχῶν], или, другими словами, принципов *познания* «всякой сущности вообще» (*Met.* 1005 b 5–8), законов построения непротиворечивой и релевантной действительности речи о сущем. В качестве самого достоверного и безусловно-го из всех начал для всякого, кто хочет познать нечто сущее, Аристотель утверждает следующее: «невозможно, чтобы одно и то же вместе было и не было присуще одному и тому же в одном и том же смысле»; в частности, нельзя признавать, что одно и то же одновременно и существует, и не существует (*Met.* 1005 b 20–25). Данное «начало умозаключения» впоследствии получило в



логике название закона противоречия; согласно этому закону, «обратные <друг другу> высказывания не являются вместе истинными» (*Met.* 1011 b 15–18).

Равным образом, согласно Аристотелю, «не может быть ничего посредине между двумя противоречащими <друг другу> суждениями, но об одном <субъекте> всякий отдельный предикат необходимо либо утверждать, либо отрицать» (*Met.* 1011 b 23–24). Иначе говоря, один из двух членов противоречия ( $p$  или  $\sim p$ ) с необходимостью должен быть истинным. Поскольку всё необходимо либо утверждать, либо отрицать, постольку утверждение и отрицание одного и того же в одном и том же отношении не могут быть вместе ложными. Указанное требование к процессу рассуждения в дальнейшем стало известно как закон исключённого третьего.

Таким образом, Стагирит, поставив вопрос об основных началах всякого доказательства, обосновывает в качестве таковых закон противоречия и закон исключённого третьего (Кубицкий 1999, 410), согласно которым производится адекватное познание всего сущего.

Однако у самого Аристотеля встречаются описания таких речевых ситуаций, в которых указанные выше требования могут быть поставлены под сомнение. В девятой главе трактата «Об истолковании» Аристотель обращается к проблеме высказываний относительно единичных будущих [ἕκαστα καὶ μελλόντων] событий (*De interpr.* 18 a 33–34). Эта проблема, на первый взгляд, либо ставит под вопрос универсальность и общезначимость закона исключённого третьего как начала познания всего сущего, либо (в случае признания этого закона) приводит к «эпистемическому фатализму», то есть к принятию того положения, что «истинность знания делает необходимым соответствующий факт» (Борисов 2014, 340–341). Иначе говоря, истинность некоторого высказывания о будущем событии, казалось бы, логически предполагает предопределённость этого события, необходимость того, чтобы указанное событие обязательно имело место в будущем положении дел.

Экспликация постановки данной проблемы у Аристотеля выглядит следующим образом: «Верно ли, что относительно единичного и вместе с тем будущего события всякое утверждение или отрицание истинно или ложно?» (Микеладзе 1978, 31–32). Если следовать закону исключённого третьего, то из противлежащих друг другу утверждения и отрицания «завтра морское сражение произойдёт» и «завтра морское сражение не произойдёт» одно должно быть с необходимостью истинным [ὡστ' ἀνάγκη τὴν κατάφασιν ἢ τὴν ἀπόφασιν ἀληθῆ εἶναι] (*De interpr.* 18 b 4). Пусть это так; тогда, делает вывод Аристотель, «ничего не существует и не происходит случайно [ἀπὸ τύχης] и как попало, <...> и всё совершается по необходимости [ἐξ ἀνάγκης]» (*De interpr.* 18 b 5). Согласно такому рассуждению, истинность высказывания «завтра морское сражение произойдёт» означает, что завтра морское сражение с необходимостью будет иметь место, то есть означает предопределённость морского сражения. Другими словами, «если бы дело обстояло во всякое время так, что одно <из противоречащих друг другу высказываний> истинно, то необходимо, чтобы

произошло именно это; и со всем происшедшим дело всегда обстояло бы так, что оно произошло бы по необходимости» (*De interpr.* 19 a 1–5). В основании столь фаталистического заключения, как мы видим, лежит принятие закона исключенного третьего по отношению к высказываниям о будущих единичных событиях и, следовательно, идея необходимости всего того, что должно произойти.

Эта проблематика стала предметом активного обсуждения в аналитической философии. Различные варианты осмысления и решения проблемы высказываний о будущих событиях мы находим у Я. Лукасевича (1959), Г. Х. фон Вригта (1986) и Г. Райла (2000). Ян Лукасевич разрабатывает собственное решение этой проблемы в рамках построения многозначной логики, а также модального логического исчисления. Фон Вригт предлагает при решении проблемы высказываний о будущих единичных событиях проводить дистинкцию между темпоральной (несомненной и необходимой) и нетемпоральной (простой) истиной, а также различать закон исключённого третьего и закон бивалентности для того, чтобы избежать детерминизма. Г. Райл так описывает постановку проблемы, ведущей к фатализму: «то, что это произойдёт, было истинно до того, как оно произошло, иными словами <...>: то, что есть, должно быть» (Райл 2000, 384). Предложенное им решение состоит в том, что а) возникновение фатализма описывается как результат некорректного перенесения логически необходимого следования между высказываниями на причинно-следственные отношения в действительности; б) референция к (единичному) несуществующему полагается невозможной, а «истинные или ложные пропозиции об объекте» признаются «возможными не прежде, чем объект начинает существовать» (Борисов 2014, 345). В том числе, согласно Райлу, утверждения в будущем времени не способны выражать единичное, а могут передавать лишь общие высказывания.

Вместе с тем, нельзя оставить без внимания тот факт, что собственный вариант решения данной проблемы мы можем обнаружить и у самого Аристотеля. Он отмечает, что в действительности «не всё существует и происходит в силу необходимости, а кое-что зависит от случая»; относительно таких случайных событий «утверждение ничуть не более истинно, чем отрицание» [οὐδὲν μᾶλλον ἢ ἡ κατάφασις ἢ ἡ ἀπόφασις ἀληθής] (*De interpr.* 19 a 19–20). Будущие события относятся к случайным и потому являются неопределёнными: по отношению к ним нельзя однозначно установить истинность или ложность соответствующего высказывания. Так, применительно к высказыванию о завтрашнем морском сражении, Аристотель утверждает, что «завтра морское сражение необходимо будет или не будет, но это не значит, что завтра морское сражение необходимо будет или что оно необходимо не произойдёт; необходимо только то, что оно произойдёт или не произойдёт» [λέγω δὲ οἷον ἀνάγκη μὲν ἔσεσθαι ναυμαχίαν αὔριον ἢ μὴ ἔσεσθαι, οὐ μὲντοι γενέσθαι αὔριον ναυμαχίαν ἀναγκαῖον οὐδὲ μὴ γενέσθαι· γενέσθαι μὲντοι ἢ μὴ γενέσθαι ἀναγκαῖον] (*De interpr.* 19 a 29–32). Необходимость в этом смысле относится к тому, что одно из про-

тиворечащих высказываний должно быть истинным, то есть необходимо, что ( $p$  или  $\sim p$ ); но из этого не следует, что необходимо  $p$  или необходимо  $\sim p$ . Кстати, очевидно, что приведённое выше рассуждение Райла о независимости хода реальных событий от логической необходимости в данном случае вполне согласуется с позицией Аристотеля.<sup>1</sup>

По сути, рассматривая высказывания о будущих событиях, Стагирит приходит к выводу о том, что закон исключённого третьего не является общезначимым: «относительно того, что есть и что стало, утверждение или отрицание необходимо должно быть истинным или ложным <...>; но не так обстоит дело с единичным и с тем, что будет» [ἐπὶ δὲ τῶν καθ' ἕκαστα καὶ μελλόντων οὐχ ὁμοίως] (*De interpr.* 18 a 28–34). В отношении последних мы не можем утверждать нечто определённое.

В связи с этим выводом полезно упомянуть о полисемии термина «сущее» в творчестве Аристотеля.<sup>2</sup> Здесь для нас важно разделение сущего в возможности и сущего в действительности [ὄν δυνατόν καὶ ἐνεργείᾳ] (*Met.* 1026 b 1–2). Сущее в действительности (актуально сущее) – это то, что было в прошлом либо есть в настоящем; сущее в возможности (потенциально сущее) – то, чего ещё нет, но что может быть в будущем, нечто не необходимое и в то же время не невозможное. Учитывая эту дистинкцию, мы можем рассмотреть предложение «завтра морское сражение произойдёт» двояким образом. Определяя завтрашнее морское сражение как потенциально сущее, мы в момент произнесения этого высказывания не можем признать ни истинность того, что завтра морское сражение произойдёт, ни истинность того, что оно завтра не произойдёт, поскольку, исходя из сегодняшнего положения дел, оба варианта являются равновозможными. Так как, согласно Аристотелю, истинность предложения означает соответствие выраженной в нём мысли действительности, то и утверждение «завтра морское сражение произойдёт», и его отрицание сегодня не являются ни истинным, ни ложным.<sup>3</sup> Следовательно, «в области потенциально сущего невыполнимы законы исключённости третьего и (невозможности) противоречия» (Микеладзе 1978, 41), а значит, угроза эпистемического фатализма даже не возникает. Но, если говорить о завтрашнем морском сражении в аспекте бытия в действительности, закон исключённого третьего и закон противоречия будут выполняться: завтрашнее положение

<sup>1</sup> Ср.: «Верная речь ни в коем случае не есть причина бытия вещи» [ἔστι δὲ ὁ μὲν ἀληθὴς λόγος οὐδαμῶς αἴτιος τοῦ εἶναι τὸ πράγμα] (*Cat.* 14 b 18–20) и «истины могут быть следствиями других истин, но они не могут быть причинами действий и действиями причин» (Райл 2000, 388).

<sup>2</sup> Подробнее об этом см., например, Громов 2014.

<sup>3</sup> На основании этого Я. Лукасевич приходит к заключению, что «на сегодня нет ни необходимости, ни невозможности того, что завтра будет морское сражение, – иными словами, что предложения “Возможно, что завтра будет морское сражение” и “Возможно, что завтра не будет морского сражения” сегодня оба истинны, и это будущее событие является случайным» (Лукасевич 1959, 219–220).

ние дел будет таково, что окажется верным либо то, что морское сражение произойдёт, либо то, что оно не случится; постфактум морское сражение не может быть произошедшим и не произошедшим одновременно.

Подводя итог, следует отметить, что здесь было рассмотрено употребление высказываний о будущих единичных событиях в качестве дескриптивных высказываний, то есть *описывающих* возможное будущее положение дел. Однако, те же самые высказывания могут употребляться в качестве *прескриптивных*, предписывающих определённое будущее действие (допустим, стратег может отдать приказ о том, что завтра состоится морское сражение). Такого рода высказывания требуют отдельного исследования.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Аристотель (1978 а) *Категории*, пер. А. В. Кубицкого, *Соч. в 4-х т. Т. 2.* Москва: 51–90.
- Аристотель (1978 б) *Об истолковании*, пер. Э. Л. Радлова. *Соч. в 4-х т. Т. 2.* Москва: 91–116.
- Аристотель (1999) *Метафизика*, пер. А. В. Кубицкого. Ростов-на-Дону.
- Борисов, Е. В. (2014) «Боэций и Райл о фатализме», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 8.2, 339–346.
- фон Вригт, Г. Х. (1986) «Детерминизм и высказывания о будущих событиях», пер. А. С. Карпенко, Г. Х. фон Вригт. *Логико-философские исследования.* Москва: 539–554.
- Громов, Р. А. (2014) «Брентано о многозначности сущего у Аристотеля», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 8.2, 454–472.
- Кубицкий, А. В. (1999) «Что такое *Метафизика* Аристотеля?», *Аристотель. Метафизика.* Ростов-на-Дону: 403–427.
- Лукасевич, Я. (1959) *Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики.* Москва.
- Микеладзе, З. Н. (1978) «Основоположения логики Аристотеля», *Аристотель. Соч. в 4-х т. Т. 2.* Москва: 5–50.
- Райл, Г. (2000) Главы из книги «Дилеммы», пер. с англ. М. С. Козловой, Райл Г. *Понятие сознания.* Москва: 370–400.

# ФИЛОСОФИЯ ПРАВА ГАНСА КЕЛЬЗЕНА: РЕЛЯТИВИЗМ И ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ ПРИЧИННОСТИ

А. Б. ДИДИКИН

Томский государственный университет,

Институт философии и права СО РАН

[abdidikin@bk.ru](mailto:abdidikin@bk.ru)

---

ANTON DIDIKIN

Tomsk State University, Institute of Philosophy and Law, Russia

LEGAL PHILOSOPHY OF HANS Kelsen: RELATIVISM AND CAUSALITY RETHOUGHT

ABSTRACT. The paper attempts to analyze the historical, philosophical and methodological aspects of the philosophical and legal views of Hans Kelsen as interpreted from the point of view of the 'classical' theories of natural law, obligations and justice. The author outlines the main concepts and categories of normativity in the context of the principle of relativism and discusses some features and applications of the principle of relativism in the cognition of legal reality, and reconsideration of causality in the legal field. Attached is a translation of Kelsen's important article "Causality and Imputation" (1950).

KEYWORDS: normativity, being, obligation, basic norm, causality, the Greek term *aitia*, imputation, absolutism, relativism, the philosophy of law, Heraclitus, fr. 94 DK.

\* При поддержке Программы «Научный фонд им. Д. И. Менделеева Томского государственного университета» в 2015 г.

---

**Философское и научное наследие Ганса Кельзена.** Отношение к научному наследию известного австрийского ученого и мыслителя Ганса Кельзена (1881–1973) в России было и остается неоднозначным и двусмысленным. С одной стороны, нормативизм (или «чистая теория права») изучается во всех юридических вузах и является одной из основ восприятия различных концепций сущности права. С другой стороны, наследие Кельзена в различные периоды его жизни не только игнорируется, но и практически не изучается – за последние два десятилетия не появились ни одной диссертации или монографии, посвященных малоизвестным страницам трудов Кельзена, многие научные статьи Кельзена до сих пор не переведены на русский язык. О Кельзене как философе, и в том числе как историке философии, не упоминается порой даже в философских и научных обзорах.

Исключение составляют публикации российского ученого-правоведа М. В. Антонова (Антонов 2010, 812–825; Антонов 2011, 499–510), в том числе его *СХОЛН* Vol. 9. 2 (2015)

© А. Б. Дидикин, 2015

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

многoletняя работа по публикации переводов отдельных работ Кельзена (Кельзен 2015; Познер 2010, 181–208), а также публикации А. А. Краевского (2009, 429–432; 2010, 790–812). Кроме того, помимо известного с конца 80-х гг. перевода «Чистого учения о праве» (новая и полная версия этого перевода опубликована М. В. Антоновым) существуют переводы отдельных произведений Кельзена и их фрагментов на русском и украинском языках, что в целом совершенно недостаточно для комплексного изучения его научного наследия (Кельзен 1987, 1999; 2004; 2006; Афонасин, Дидикин 2006).

Правовые взгляды Кельзена в области конституционного и международного права также практически неизвестны постсоветской юриспруденции (поскольку статьи Кельзена 40-50-х гг., посвященные теории демократии и международному праву, недоступны в переводах и не цитируются учеными в оригинале), за исключением недавней публикации в Украине 2014 г. (Коваль 2014, 68–72).

Между тем, будучи последователем Марбургской школы неокантианства в период до эмиграции Ганс Кельзен создает «чистую теорию права», основываясь на философско-метафизических представлениях о правовой реальности как соотношении бытия и долженствования, из которого и возникает в дальнейшем его представление о логической иерархии правовых норм во главе с «основной нормой» – философской конструкцией. Более поздний, «американский» период творчества Кельзена, также требует специального изучения, поскольку именно в этот период происходит уточнение позиций и понятийного аппарата нормативистского учения о праве, которое было распространено на проблемы философии, политологии, международного права.

**Методологический принцип релятивизма.** Нормативизм относится к числу наиболее известных концепций в философии права и аналитической юриспруденции, получивший также название «чистое учение о праве». Методологически это означало раскрытие сущности права вне зависимости от политических, социологических и психологических факторов, которые определяют социальные и исторические основания развития правовой системы. Критики Кельзена указывали нередко на то, что этот методологический проект не удался, и что его автор напрасно догматически поддерживал свою концепцию на протяжении всего творчества. Однако некоторые аспекты мировоззрения Кельзена и ставшие доступными его публикации позднего, «американского периода» жизни, позволяют более детально осмыслить его научные и философские взгляды о государстве и праве.

В 1948 г. Ганс Кельзен опубликовал в американском политологическом журнале статью, которая включается в круг его исключительно философских статей, – «Абсолютизм и релятивизм в философии и политике» (Кельзен 2014, 191–200). Статья сегодня интересна тем, как Кельзен обосновывает влияние философского мировоззрения на политические действия, многие из которых по своей сути обусловлены правовым регулированием. В частности, речь идет о том, что философские взгляды, определяющие существование базовых цен-

ностей как абсолютных, и существование абсолютной истины, способствуют обоснованию абсолютизма в политике, например, правомерности сохранения монархической формы правления и централизации государственного управления. Кельзен придерживается противоположной позиции – именно релятивизм, то есть философское представление о том, что не существует абсолютной истины и абсолютных ценностей ввиду того, что любое рассуждение и рефлексия определены социальными и историческими условиями (а в контексте нормативизма – правовыми нормами как моделью должного и правомерного поведения), позволяет развивать в государстве демократические институты и совершенствовать формы участия граждан в управлении делами государства. Несмотря на достаточно традиционную экстраполяцию философских понятий в область политической реальности, интересным представляется широкое использование Кельзеном принципа релятивизма при рассмотрении философских и правовых вопросов:

- соотношения бытия и долженствования в действиях субъектов права;
- критика теории естественного права;
- концепции относительного суверенитета государства;
- концепции признания в международном праве;
- правовые основания демократии в обществе (Дидикин, Оглезнев 2012, 15–21).

Кельзен синтезирует идеи философии неокантианства (прежде всего, Когена), неопозитивизма и классического правового позитивизма XIX века. Поэтому для его теории характерны такие принципы правового познания как дуализм «должного» и «сущего»; применение «чистого» юридического метода, свободного от политико-идеологических и аксиологических влияний; «монизм» правовой теории за счет признания нормативного единства существующего правопорядка; представление о государстве как персонификации правопорядка; логическая иерархия норм в правовой системе во главе с «основной нормой» в международном праве. Таким образом, монизм в теории Кельзена отражает такие принципы правового познания как принцип единства юридического знания (что обусловлено единством правовой системы) и принцип тождества государства и права.

**Бытие и долженствование.** «Чистота» и правовых понятий, и юридического метода обеспечивается, по мнению Кельзена, тем, что право принадлежит сфере «должного», а значит правовое мышление имеет дело лишь с долженствованием, выраженным в содержании правовой нормы (Kelsen 1951, 645–665). Правовое значение поведения как объективный смысл действий отличает их от природных явлений, подчиненных закону причинности (Kelsen 1950, 1–11). Как отмечает Кельзен, «норма функционирует в качестве схемы истолкования» (Кельзен 1999). Соответственно, результат нормативного толкования – суждения, наделяющие правовым значением акты поведения. Чем же определяется содержание правовых норм? Долженствованием, которое создает нормативный порядок, но не только в значении «может», но и в смысле «имеет

право». То есть правовая норма и предписывает, и позволяет, она может содержать как дозволения, так и запреты, что уже напоминает разграничение видов правовых норм. Юридические акты выражаются через жесты, символы, устную речь, письменные документы. А долженствование придает юридическому акту смысл. И потому связующим звеном между нормой (долженствованием) и бытием (актом воли) является «действие». Таким образом, формы правового бытия образуют «действующие» правовые нормы, а содержание правового бытия составляет поведение субъектов (действие, бездействие), которых нормы права наделяют правовым статусом и приписывают юридические свойства их действиям (Оглезнев, Суровцев 2014, 293–302).

В «чистой теории права» право характеризуется нормативным порядком человеческого поведения и представляет собой систему правовых норм. Однако норма права может быть либо мысленным допущением, либо позитивно установленной нормой. В частности, мысленными допущениями нормативного характера являются правовые аксиомы («никто не может быть судьей в собственном деле»), правовые презумпции, фикции и правовые принципы.

Долженствование в теории Кельзена образует субъективный смысл акта воли. Поэтому если действие воспринимается субъективно как правомерное только тем, кто его совершает (например, требования грабителя), объективно оно является неправомерным. Если же такое действие воспринимается субъективно как правомерное с точки зрения субъекта действия и других лиц (требование должностного лица), то оно может быть правомерным, если соответствует закону.

**Логическая иерархия правовых норм.** В теории Кельзена обосновывается концепция логической иерархии (ступеней) норм в правовой системе. При этом нормативное единство правопорядка достигается на основе субординации правовых норм. Что же обеспечивает субординацию? Вслед за Г. Когеном и его идеей «государства как формы права» Кельзен считает, что государство не принадлежит эмпирической реальности, а соответствует определенному правопорядку, персонифицируя его. То есть помимо субординации нормативное единство правопорядка обеспечивается предположением о существовании «основной нормы». «Основная норма» – это допущение, обосновывающее «объективную действительность нормы, которая к чему-то обязывает». Но в отличие от категорического императива И. Канта у «основной нормы» отсутствует определенность, то есть неясно ее происхождение, природа, содержание и носитель (Оглезнев 2014, 303–311). Данная норма – вершина и основа динамики правопорядка, а ее теоретико-познавательная функция превращает ее в трансцендентально-логическую категорию. Кельзен рассматривает представление о естественном правопорядке, в котором нормы «естественного права» логически восходят к единому принципу и нижестоящие нормы логически выводятся из вышестоящих. В то же время в позитивном правопорядке содержание нижестоящих норм не заложено в содержании «основной нормы» и любая социальная норма может стать правовой, если введена с соблюдением



процедур. Таким образом, динамика правопорядка у Г. Кельзена – воспроизведение правом самого себя от общих норм к «индивидуальным нормам» в правоприменении (судебные решения).

**Международный правопорядок и относительный суверенитет.** В области международного права Кельзен является сторонником приоритета норм и принципов международного правопорядка перед национальным правопорядком. Международный правопорядок доминирует над национальным правопорядком, поскольку национальное право должно соответствовать «основной норме» международного права как критерию действительности и иерархической структуры национальной правовой системы. Однако Кельзен и его последователи отмечали, что в практике международного сотрудничества государств действуют, в том числе, политические правила игры, которые фактически сводятся к правилу «государства должны поступать так, как они обычно поступают». В таком случае позиция Кельзена о том, что нормы международного права определяют первичный статус государства как территориального образования, обладающего политической организацией и системой управления, соответствует его принципу релятивизма. Ведь в зависимости от принимаемых мировым сообществом оценок и мнений одни государства признаются государствами, а другие сохраняют статус непризнанных государств или же только движений, претендующих на независимость (Kelsen 1941, 607–608). Государство, безусловно, обладает суверенитетом во внутренних делах и в международных отношениях, но объем и уровень влияния государства в международном системе относительны, то есть, связаны с международным признанием такого государства в мировом сообществе. Таким образом, теория «относительного суверенитета» Кельзена основывается на том, что «основная норма» международного правопорядка ограничивает суверенитет государства и налагает на него международно-правовые обязательства.

Более значимыми и актуальными в свете современной международной обстановки являются представления Кельзена о концепции международно-правового признания легитимности правительства в государстве. Такое признание также базируется на принципе релятивизма, поскольку легитимность правительства определяется не формальным соблюдением норм Конституции (нормы Конституции подлежат изменениям, а любое изменение Конституции по Кельзену – революция), которое часто на практике невозможно при изменении политического режима, а международным признанием новых правителей, обеспечивающих порядок на территории государства (Коваль 2014, 68–72). Именно от наличия признания, полагает Кельзен, государство может иметь представителей в международных организациях и отстаивать национальные интересы. Отсутствие международного признания превращает новое правительство в нелегитимное даже в случае проведения новых выборов и изменения законодательства. Таким образом, признание выступает критерием относительной оценки легитимности государственной власти.

**Конституция и демократия.** Принцип релятивизма остается определяющим и в отношении представлений о демократии как политическом режиме и правовом государстве. Государство как субъект права формирует правопорядок и как правило тождественно ему – этот известный тезис Кельзена о тождестве государства и права по своей сути яркая иллюстрация принципа релятивизма. Поскольку демократия не сводится к принятию решений и утверждению законов большинством голосов, необходимо учитывать, что в условиях демократии присутствует уважение к чужим взглядам и необходимость защиты интересов меньшинства. Кельзен отмечает, что «движущим принципом всякой демократии в действительности служит не экономическая свобода либерализма, как иногда утверждали (ибо демократия может быть как либеральной, так и социалистической), а, скорее, духовная свобода» (Kelsen 1941, 20-21). Таким образом, правовое государство характеризуется демократическим режимом и конституционной моделью общественного устройства. Но Кельзен не абсолютизирует и не идеализирует возможности демократии. Парламент в лице политических партий представляет различные общественные интересы. А столкновение интересов способствует заключению разного рода «делок» между влиятельными политическими группами. Поэтому роль демократии в обществе ограничена и относительна, поскольку в таких условиях нет возможности достичь правильных и объективно обоснованных политических решений.

Кельзен проводит различие между формальной и материальной конституцией. Конституция – это вершина национальной правовой системы, «и в материальном смысле слова – это собрание норм, которые регулируют создание законов». Отсюда следует, что материальная Конституция определяет не только статус государственных органов и процедуры законотворчества, но также и содержание будущих законов через введение определенных запретов и дозволений. Соответственно, формальная Конституция – это письменный документ, собрание правовых норм, которые могут быть изменены лишь в установленном процессуальном порядке, цель которого состоит в том, чтобы затруднить изменение этих норм (Кельзен 1999, 8–9).

Нормативизм служит примером противоречия между правовым бытием и должествованием. Единственным связующим звеном между идеальными предписаниями правовой нормы и фактическими общественными отношениями является юридически значимое поведение субъекта права, правовая оценка субъективных действий и решений. Такая оценка имеет относительный характер и возможна лишь уполномоченными органами и должностными лицами, которые в силу предписаний правовой нормы наделены правовым статусом. В этом смысле критика теории естественного права также обусловлена тем, что вечные и неизменные принципы естественного права, по мнению Кельзена, выступают своего рода религией для сторонников этой теории. В то же время позитивное право – гибкий и динамично развивающийся институт, и именно анализ и изучение иерархии правовых норм позволяет раскрыть сущ-

ность права. Таким образом, применение принципа релятивизма способствует наиболее адекватному осмыслению научных взглядов Кельзена и его творчества.

В статье «Причинность и вменение» 1950 г., перевод которой приводится ниже, Кельзен анализирует ряд методологических различий между естественными и социальными науками, и формулирует важные различия между принципом причинности и принципом вменения, обосновывая тезис о том, что применение принципа причинности в сфере социальных и юридических наук по аналогии с естественными науками невозможно.

## ПРИЛОЖЕНИЕ

### ГАНС КЕЛЬЗЕН. ПРИЧИННОСТЬ И ВМЕНЕНИЕ

Перевод с английского А. Б. Дидикина

Источник: Kelsen H. "Causality and Imputation," *Ethics* 61.1 (Oct., 1950) 1–11.

I. Обычным является разделение естественных и социальных наук как имеющих дело с двумя разными объектами: природой и обществом. Но действительно ли природа и общество два разных объекта?

Природа, в соответствии с одним из множества определений, представляет собой определенный порядок вещей, или систему элементов, связанных друг с другом как причина и следствие, то есть в соответствии со специфическим принципом, именуемым «причинность». Так называемые «законы природы», которыми наука о природе описывает свой объект, в частности, утверждение, что если металлическое тело нагревается, оно расширяется, апеллируют к этому принципу. Отношение между нагреванием и расширением в нашем примере – это причина и следствие.

Если социальная наука отличается от естественной науки, описание ее объекта должно происходить в соответствии с принципом, отличным от причинности. Общество – это порядок человеческого поведения. Но не существует достаточного основания, чтобы не рассматривать человеческое поведение как элемент природы, то есть как определяемое законом причинности, и в той мере, в какой человеческое поведение понимается как определенное законами причинности, наука, изучающая взаимное поведение людей, таким образом, классифицируется как социальная наука, существенно не отличающаяся от физики или биологии. Однако если мы проанализируем наши предложения, касающиеся человеческого поведения, мы обнаружим, что связываем акты человеческого поведения друг с другом и с другими фактами не только и не исключительно в соответствии с принципом причинности, то есть как причину и эффект, а в соответствии с другим принципом, достаточно отличающимся от причинности, принципом, которому в науке пока еще нет общепризнанного термина. Только если возможно обосновать существование этого принципа в нашем мышлении, и его применение в науках, связанных с человеческим поведением, мы вправе рассматривать общество как порядок или систему, отличающуюся от природы, и наук, касающихся общества, и отличающихся от естественных наук.

II. Право это наиболее характерный и очень значимый социальный феномен, а наука о праве вероятно старейшая и наиболее развитая социальная наука. Анализируя юридическое мышление, я показал [1], что принцип, отличающийся от причинности, в действительности применим к правилам, которыми юриспруденция описывает закон, будь то закон в целом или конкретное распоряжение правового характера, такие как национальное право определенного государства, или международное право. Этот принцип имеет в юридических правилах функцию, аналогичную той, которую выполняет принцип причинности в естественных науках при описании природы. Правило законности, в частности, устанавливает, что если человек совершил преступление, то наказание должно быть применено к нему, или же устанавливает, что если человек не выплачивает долг по договору с ним, то исполнительное производство должно быть направлено против его имущества. В более общем виде: если деликт совершен, санкция должна быть применена. Как и закон природы, правило законности связывает элементы друг с другом. Но связь, описываемая правилом законности, в своем значении полностью отличается от причинности. Очевидно, что уголовный деликт не связан с наказанием, и гражданско-правовой деликт не связан с исполнительным производством, также как причина связана со следствием. Связь между причиной и следствием независима от действия человеческого или сверхчеловеческого существа. Но связь между деликтом и юридической санкцией устанавливается действием, или же действиями человеческих существ с помощью правотворческого акта, что означает действие, значение которого нормативно.

Такое действие может состоять в проставлении подписи, устных или написанных словах, или же в чем-то подобном. Используя фигуры речи, мы говорим, что таким нормативным действием что-либо «делается» или «создается» в том смысле, что значение акта является нормой. Если описать это значение словами нашего языка, мы говорим: значение в том, что нечто запрещено или дозволено, или, используя более общий термин, нечто должно быть или не должно быть совершено. Если мы предполагаем норму, запрещающую или позволяющую определенное поведение человека, мы можем охарактеризовать поведение, соответствующее предполагаемой норме, как правильное (хорошее), а поведение, не соответствующее предполагаемой норме, как неправильное (плохое). Если эти утверждения являются оценочными суждениями, предполагаемая норма устанавливает оценку. Если мы предполагаем норму, запрещающую или позволяющую определенное поведение человека, то мы можем определить правильное поведение как поведение, соответствующее предполагаемой норме, а неправильное поведение как несоответствующее предполагаемой норме. Далее мы можем говорить о конкретном поведении человека как подпадающем или же не подпадающем под определение правильного поведения, а, следовательно, правильного и неправильного поведения. Но оно подпадает под определение только, если соответствует предполагаемой норме. Установление значения, которым поведение соответствует или не соответствует предполагаемой норме, является оценочным суждением, а не утверждением, что конкретное действие подпадает или не подпадает под определение. Следовательно, норма не является, как иногда утверждается, определением [2], она лишь часть содержания определения, то есть определения правильного и неправильного поведения. Определение является значением акта познания. Акты, значением которых являются нормы, не будут актами познания, они – акты воли. Функция уполномоченных органов не в том, чтобы знать и описывать право, а в том, чтобы запрещать или разрешать

человеческое поведение, и таким образом творить право. Знать и описывать право – это функция науки о праве.

III. Поскольку связь между деликтом и санкцией устанавливается актами, значение которых состоит в запретах или дозволениях, или, что то же самое, в нормах, наука о праве описывает свой объект высказываниями, где деликт и санкция связаны использованием связки «должен». Я предложил именовать эту связку «вменением». Этот термин – английский перевод немецкого слова *Zurechnung*. Утверждение, что индивид *zurechnungsfähig* («ответственный») означает, что санкция может быть применена к нему, если совершен деликт. Утверждение, что индивид *unzurechnungsfähig* («вне ответственности») потому что он, к примеру, ребенок или невменяемый, означает неприменение к нему санкции в случае совершения деликта. Формулируя эту идею точнее, мы можем сказать, что в первом случае санкция связана с определенным поведением как деликт, в то время как во втором случае санкция не связана с таким поведением. Идея вменения (*Zurechnung*) как специфической связи деликта с санкцией подразумевает в юридическом суждении, что индивид является, или не является юридически ответственным за его поведение. Тем самым мы можем сказать: санкция *вменена* за деликт, но она не следствие деликта. Очевидно, что наука о праве не имеет в целом такой цели как причинное объяснение феномена, то есть предложения для описания правовой наукой ее объекта основываются на принципе вменения, а не принципе причинности.

IV. При изучении первобытного общества и в особенности примитивного менталитета я обнаружил, что тот же принцип лежит в основе первобытного человеческого восприятия природы [3]. Очень вероятно, что первобытный человек не использовал принцип причинности, чтобы объяснить природные явления, и сама идея причинности как фундаментального принципа науки о природе – достижение относительно развитой цивилизации. Для древнего человека интерпретация фактов основывается на тех же смыслах и принципах, которые определяют его отношения с собратьями, иначе говоря, в соответствии с социальными нормами. Фундаментальный факт состоит в том, что если человек живет вместе с другими людьми в группе, в их сознаниях появляется идея, что некоторое поведение правильное, а некоторое нет, другими словами, что члены группы должны вести себя при определенных обстоятельствах определенным образом. Фундаментально и то, что человек в группе воспринимает взаимное поведение в соответствии с такими нормами. Самые ранние нормы человечества, вероятно, устанавливали ограничения на сексуальное влечение и стремление к агрессии. Инцест и убийство внутри группы, таким образом, самые ранние преступления, а кровная месть самая ранняя социально организованная санкция. Основой этой санкции является наиболее простой принцип, определенный социальной жизнью, – это норма о возмездии. Она включает в себя как наказание, так и поощрение. Это может быть сформулировано следующим образом: если вы ведете себя правильно, то вас должны поощрить, если же ведете себя неправильно, то должны быть наказаны, то есть зло должно быть перенесено на вас. Условие и последствия связаны друг с другом не в соответствии с принципом причинности, а в соответствии с принципом вменения. В сознании первобытного человека, нуждающегося в объяснении всего, событие, если оно причиняет вред, интерпретируется как наказание за неправильное поведение, а если пользу, то как поощрение за правильное поведение. Другими словами, вредоносные события вменены за плохое поведение, полезные события – за правильное поведение. Если такое событие произошло, первобытный человек не спрашивает: «Что

является причиной этого?», он задает вопрос: «Кто виноват в этом?» Это не причинная, а нормативная интерпретация природы, и поскольку норма о возмездии определяет взаимные отношения людей как специфический социальный принцип, мы можем именовать эту интерпретацию социо-нормативной интерпретацией природы.

Так называемый «анимизм» первобытного человека – это его представление о том, что не только человеческие существа, но и все вещи имеют душу, одушевлены, и существуют невидимые, но властные духи внутри или за пределами вещей. Это значит, что все вещи персонифицированы, и из такого взгляда следует, что вещи влияют на человека как действия человеческих существ в их взаимных отношениях, следовательно, в соответствии с нормой возмездия, принципа наказания и поощрения. С точки зрения веры первобытного человека неудача как наказание и процветание как поощрение возникают благодаря этим духам. Если такова особенность веры первобытного человека – его убежденность в наличии связи между неправильным поведением и неудачей как наказанием, с одной стороны, а правильным поведением и процветанием как поощрением, с другой стороны, – то обусловлена она тем, что человек верит в существование властных сверхчеловеческих существ, именно так управляющих природой. Сущность одушевления в персоналистической, а значит соционормативной, интерпретации природы, состоит в интерпретации, не соответствующей принципу причинности, но вполне согласной с принципом вменения.

Тем самым в сознании первобытного человека не существует такого явления, как природа в смысле современной науки, следовательно, не наблюдается порядка вещей, связанных друг с другом на основе принципа причинности. Для первобытного человека природа в контексте естествознания является частью его общества как нормативного порядка, элементы которого связаны друг с другом на основе принципа вменения. Дуализм природы как каузального, и общества как нормативного порядка, дуализм двух различных способов связи элементов друг с другом, неизвестен первобытному сознанию. То, что такой дуализм существует в мышлении цивилизованного человека, это результат интеллектуальной эволюции, на протяжении которой различие между человеческими и иными существами, между лицами и вещами – различие, неизвестное первобытному человеку, – уже установлено, равно как и причинное объяснение отношений между вещами независимо от нормативной интерпретации отношений между людьми. Современная наука о природе является результатом отделения от социальной интерпретации природы, а, следовательно, и от одушевления. Это может показаться парадоксальным, однако для первобытного человека существовало только общество (как нормативный порядок), а природа (как каузальный порядок) создана наукой после того, как природа была отделена от одушевленного мира. Инструментом такого отделения является принцип причинности.

V. Вероятно, принцип причинности произошел из нормы о возмездии. Это результат трансформации принципа вменения, в котором норма о возмездии за неправильное поведение связана с наказанием, а за правильное поведение – с поощрением. Этот процесс трансформации начался в философии природы античной Греции. Не случайно греческое слово «причина», *aitia*, в оригинале означает вину, то есть причина ответственна за следствие, следствие вменено причине, также как наказание вменено за преступление.

Одной из первых формулировок закона причинности является известный фрагмент Гераклита: «Солнце не преступит собственных пределов. Иначе Эриннии, служительницы справедливости, найдут его» (22 В 3 и 94 DK). Здесь закон природы все еще

проявляется как правило законности. Если солнце не следует заданному пути, то оно будет наказано. Решительный шаг в продвижении от нормативной к каузальной интерпретации природы, от вменения к причинности был сделан тогда, когда человек понял, что отношения между явлениями – в отличие от отношений между людьми – независимы от человеческой или сверхчеловеческой воли, или, что то же самое, не определяются нормами, а действие явлений не предопределяется или не обусловлено сверхчеловеческой волей. Однако полное очищение принципа причинности от всякой примеси одушевленных, следовательно, личностных, явлений, характерных для принципа вменения, происходило постепенно. Таким образом, в частности, идея о том, что причинность означает абсолютную необходимость в отношении причины и следствия, идея, доминирующая в начале двадцатого столетия, – это определенно пережиток представления о том, что следствие с причиной связывает воля некоего Абсолюта, всемогущей власти [4].

VI. Только что установленный принцип причинности применим к человеческому поведению. Психология, этнология, история и социология – науки, имеющие дело с поведением человека как элемента природы и каузального порядка. Если наука имеет дело с человеческим поведением, то она именуется социальной наукой и несущественно отличается от естественных наук, таких как физика, биология, или психология. Их общая цель состоит в объяснении действий человека на основе причины и следствия. В какой степени они способны достичь своей цели, установленной причинными законами человеческого поведения, это иной вопрос. Разница между ними и естественными науками, не имеющими дела с поведением человека, – это лишь различие в уровне точности, а не в принципе. Такое различие существует только между естественными науками и науками, которые интерпретируют человеческие отношения не на основе принципа причинности, а в соответствии с принципом вменения, науки, имеющие дело с поведением человека не таким, каким оно реально является по причине и следствию, а таким, каким оно должно быть в согласии с нормами, то есть в сфере ценностей. Таковы нормативные социальные науки, такие как этика, теология, и юриспруденция. Они не являются «нормативными» в том смысле, что предсказывают или допускают конкретное поведение человека. Как науки они не предсказывают и не допускают, то есть не формулируют нормы социального поведения – они описывают социальные нормы и социальные отношения, установленные такими нормами. Ученый-общественник – это не публичная власть, его функция состоит в познании, а его задача – знать и понимать, но не регулировать общество. Общество с точки зрения этих нормативных наук является нормативным порядком. Человек принадлежит такому обществу, поскольку его поведение определено нормами морали, религии или правопорядка. Истинно и то, что если нормативный порядок, в особенности правопорядок, в общем и целом эффективен, то мы можем утверждать: если условия заложены в социальную норму на самом деле, последствие, которое соответствует социальной норме и должно быть, вероятно состоится, или же в случае эффективного правопорядка, что если деликт совершен, то санкция будет применена. Но сомнительно, будет ли такое утверждение иметь истинный характер в законах природы, как в случае описания следствия нагревания металлических тел. Этот вопрос, однако, может остаться нерешенным, и определенно то, что нормативные социальные науки, особенно юриспруденция, не ставят своей целью такие утверждения. Они интересны не в причинном, а во вмененном следствии между элементами их объектов.

VII. Как принцип причинности, так и принцип вменения грамматически формулируется в виде гипотетического суждения (предложения), посредством которого условие связывается со следствием. Но значение этой связи в этих двух случаях разное. Принцип причинности утверждает: если существует А, то существует (или будет) В. Принцип вменения утверждает: если существует А, то должно быть В. Принцип причинности в отношении законов природы можно проиллюстрировать уже упомянутым ранее примером о нагреве металлов: если металлическое тело нагревается, то оно расширяется (или будет расширяться). Принцип вменения по отношению к социальным законам, например, таков: если кто-то сотворил вам благо, то вы должны быть благодарны ему; или же если человек жертвует жизнью ради своего народа, то память о нем должна быть увековечена (моральные законы). Если человек совершает грех, то он должен покаяться (религиозный закон). Если человек совершил кражу, то его следует лишить свободы (юридический закон). Разница между причинностью и вменением состоит во взаимоотношении между условием, которое в законе природы представлено как причина, и следствием, которое здесь представлено как результат, независимый от человеческого или сверхчеловеческого действия. В то время как отношение между условием и следствием, которое утверждается моральным, религиозным или юридическим законом, устанавливается действиями человеческих или сверхчеловеческих существ. Это просто конкретный смысл связи между условием и следствием, выраженный термином «должен».

VIII. Другое различие между причинностью и вменением состоит в том, что каждая конкретная причина должна рассматриваться как результат другой причины и каждый конкретный результат – как причина другого результата, так что цепь причин и следствий, по определению, бесконечна. Далее, каждое конкретное событие – это пересечение бесконечного количества линий причинности. Условие, при котором следствие вменяется с помощью морального, религиозного или юридического закона, как, например, смерть ради спасения нации, которой вменяется память о заслугах; благодеяние, которому вменяется благодарность; грех, которому вменяется покаяние; кража, которой вменяется лишение свободы, и не обязательно в одно и то же время, чтобы следствие было вменено некоторым другим условием. И следствие, как, например, память о заслугах, которая вменяется за смерть ради спасения нации, благодарность, вмененная за благодеяние, тюремное заключение, вмененное за кражу, не являются необходимыми в одно и то же время условию, из-за которого следствие проявилось. Линия вменения не имеет бесконечного числа линий, как в случае с линией причинности, а содержит лишь две линии. Если мы утверждаем, что определенное следствие вменено определенному условию, например, вознаграждение за заслуги или наказание за деликт, это состояние, то есть человеческое поведение, создающее заслугу или деликт, является конечной точкой вменения. Но не существует такого явления как конечная точка причинности. Предположение о первой причине, первопричине, которая аналогична конечной точке вменения, несовместимо с идеей причинности, по крайней мере с идеей причинности, предполагаемой в законах классической физики. Идея первопричины – тоже пережиток той стадии мышления, когда принцип причинности еще не был отделен от вменения.

IX. Именно это фундаментальное отличие вменения от причинности, тот факт, что существует конечная точка вменения, но нет конечной точки причинности, создает антагонизм между тем, что называется «необходимостью», преобладающей в природе, и тем, что называется «свободой», необходимой для общества, и существенной для



человека в его нормативных отношениях с другими людьми. Для человека как части природы не быть свободным означает, что его поведение, задуманное как естественный факт, должно соответствовать закону природы и определяться другими фактами как результат причин. Но если мы интерпретируем определенное поведение человека в соответствии с моральным, религиозным или юридическим законом как заслугу, грех, или преступление, то мы приписываем последствия, определенные моральным, религиозным или юридическим законом: награда за заслугу, покаяние за грех, наказание за преступление, не вменяя заслугу, грех или преступление чему-либо или кому-либо еще. Принято говорить, что мы приписываем заслугу, грех или преступление лицу, ответственному за такое характерное поведение. Однако истинным будет значение утверждения, что заслуга вменена лицу, поскольку оно должно быть вознаграждено за его заслугу; или же истиной будет значение утверждения, что грех вменен лицу, которое должно покаяться за его грех; а также истинным будет значение утверждения, что преступление вменено лицу, которое должно быть наказано за его преступление. Вменяется не поведение человека, сотворившее заслугу, грех или преступление, так как это поведение не может быть отделено от его субъекта. Насколько обоснованно вменение, когда морально заслуженное действие представлено, а религиозный грех и юридическое преступление совершены, это в конечном итоге не вопрос о том «Кто представил или совершил эти действия?» Это вопрос факта. Моральный, религиозный или юридический вопросы вменения будут следующие: «Кто ответственный за эти действия?», а это значит «Кто должен быть вознагражден? Кто должен покаяться? Кто должен быть наказан?». Заслуга, покаяние или наказание вменены как определенное следствие определенного условия, но именно специфического условия. И условием является как раз действие, утверждающее заслугу, грех, или преступление. Вменение награды за заслугу, покаяния за грех, наказания за преступление, является следствием вменения личности, то есть субъекту действия, создающего заслугу, грех, или преступление, и такой субъект – неотъемлемая часть действия как акта человеческого поведения. Что является решающим во вменении в противовес причинности, так это следование к конечной цели, где поведение человека, соответствующее моральному, религиозному или юридическому закону, является условием последствий, определенных законом – условием награды, покаяния, или наказания.

Х. Подлинный смысл утверждения, что человек подвержен моральному, религиозному или правовому порядку, состоит в том, что человек свободен как член общества, то есть как моральный, религиозный или юридический субъект. Свобода, как правило, понимается в качестве освобождения от принципа причинности, а причинность (как было первоначально) интерпретируется в значении абсолютной необходимости. Обычно говорят так – ввиду того, что человеческое существо свободно (или имеет свободную волю), оно с обычной точки зрения не подвержено причинным законам, определяющим его поведение, и к нему применяется моральное, религиозное или юридическое вменение. Только потому, что человек свободен, он может быть ответственным за свои действия, или может быть награжден за заслуги, ожидаемо раскаиваться за грехи, а также может быть наказан за преступление. Обычно предполагается, что только его свобода, и его освобождение от принципа причинности, делает вменение возможным. Однако все наоборот. Человеческие существа свободны, потому что мы вменяем награду, покаяние или наказание как следствие человеческого поведения как условия, вместо его детерминации причинными законами, потому что человеческое поведение – конечный пункт вменения.

XI. Напрасны многие попытки сохранить «свободу воли» предполагаемым фактом, что человеческая воля не определяется законом причинности. Если она поддерживается тем, например, что мы познаем эту свободу внутренним опытом [5], то такой опыт – иллюзия. Не менее ошибочным, чем этот психологический аргумент, является утверждение о том, что логически невозможно применять закон причинности к человеческой воле в той мере, в какой эта воля будет частью своего собственного эго, и эго как субъекта познания, недоступного для любого, в том числе и причинно-следственного познания [6]. Человеческая воля – психический феномен, и таким образом доступна психологическому исследованию, как и любой другой психический феномен, путем наблюдения одного собственного психического опыта, а также путем наблюдения психического опыта других. Такое наблюдение может руководствоваться не каким-либо иным принципом, а именно причинностью. Утверждение, что человеческая воля свободна, имеет смысл, только если речь идет о воле как объективном психическом феномене, или эго как объекте, но не эго как предмете познания. Такое эго как предмет познания не доступно причинно-следственному познанию, что является верным, но оно составляет тавтологию, потому что предмет познания не является объектом познания.

В современной физике бывший абсолютным срок действия закона причинности столкнулся с некоторой критикой. Определенные феномены, как, например, рассеяние отдельного электрона в кристалле, были интерпретированы как не определенные законом причинности. Даже если эта интерпретация верна, это не могло бы быть аргументом, что человеческая воля как отдельный электрон освобождена от закона причинности. Ситуации в двух случаях совершенно разные. Кроме того, утверждение, что человеческая воля свободна, правильно понимаемое, не относится к царству естественной реальности, где происходит отражение электронов, а относится к сфере действия нормативного морального и юридического порядка, и оно содержит не просто отрицательный смысл, что человеческая воля не будет определяться причинно-следственной связью, но и положительный смысл, что человек – конечная точка вменения.

XII. Если поведение человека для того, чтобы быть возможным предметом вменения, должно рассматриваться как свободное от закона причинности, причинность и свобода будут действительно несовместимы. Поэтому конфликт между школой детерминизма и школой индетерминизма кажется непреодолимым. Тем не менее такого конфликта нет, если понять истинный смысл утверждения, что человек как моральное, религиозное, или юридическое лицо является свободным. Мнимое противоречие между необходимостью, сложившейся в природе в соответствии с принципом причинности, и свободой, сложившейся в обществе в соответствии с принципом вменения, теряет свою остроту, правда, только если смысл причинности от абсолютной необходимости свести к простой вероятности. Но даже если причинность означает абсолютную необходимость, а вменение свободу, одно никоим образом не исключает другое. Нет никакого противоречия между так называемым «детерминизмом» и «индетерминизмом» [7]. Там нет ничего, что мешает осознанию человеческого поведения с помощью двух различных схем интерпретации. Если интерпретировать поведение человека в соответствии с законами природы, то есть рассматривать его как часть природы, то его действие должно оцениваться как результат, определенный предшествующими причинами. С точки зрения этой интерпретации нет такого понятия как свобода в смысле освобождения от причинности, где причинно-следственная связь означает абсолютную необходимость или просто вероятность.

Можно, однако, интерпретировать поведение человека в соответствии с социальными нормами, то есть моральными, религиозными, или юридическими законами, без предположения, что такое поведение освобождается от причинности. Индетерминист серьезно полагает, что преступник не будет наказан и герой не будет вознагражден, потому что совершение преступления и представление подвига причинно определены. Он соглашается с наказанием преступника и с награждением героя, то есть с вменением наказания за преступление, а награды за подвиг, несмотря на то, что преступление, как и подвиг, определяются законом причинности. Наказание и награда предусмотрены только в том смысле, что, как предполагается, страх наказания может причинно побудить людей воздерживаться от совершения преступления, а желание награды может причинно побудить человека совершить подвиг. Вменение наказания и награды предполагает допущение возможной причинно-следственной зависимости человеческого поведения. Если человек свободен, то он конечная точка вменения, а причинность не только не противоречит вменению, подразумевающему свободу, но и означает регулирование человеческого поведения нормами, соединяющими награду с заслугой и наказание с преступлением, что на самом деле принцип причинности предполагается таким регулированием, составляющим вменение и таким образом свободу человека.

Чтобы согласовать идею свободы, преобладающую в обществе как нормативном порядке, с законом причинности, преобладающим в природе как каузальном порядке, не стоит прибегать к метафизическо-религиозному представлению, которое лежит в основе индетерминизма. Такое примирение возможно в области рациональной науки, если мы признаем вменение как принцип, отличающийся от причинности, представленный в социальных науках, но аналогичный достижениям естественных наук. Это кажется удачным решением старой проблемы, растворением обманчивой проблемы о якобы неразрывной антиномии между естественной необходимостью и социальной свободой. То, что кажется противоречием между двумя философиями, принципиально отличающимися и непримиримыми друг с другом, то есть рационально-эмпирическим и метафизическим взглядами на мир, является на самом деле параллелизмом двух разных способов познания, рационального и эмпирического, двух различных методов, когда познание соединяет элементы его объектов друг с другом, в одном из которых полностью совместимо другое – дуализм причинности и вменения.

XIII. Принцип вменения – это термин, используемый в своем первоначальном значении как соединение двух актов человеческого поведения друг с другом, поведения одного индивида с поведением другого, как, например, в моральном законе, предусматривающем вознаграждение в случае заслуги, либо в юридическом законе, предусматривающий наказание в случае преступления; а также соединения поведения одного индивида с другим поведением того же самого индивида, как, например, в религиозном законе, предусматривающем покаяние в случае греха. Во всех этих случаях поведение человека предписано социальной нормой и обусловлено поведением человека. Состояние, также как следствие, является актом человеческого поведения. Но социальные нормы могут относиться не только к человеческому поведению, но и к другим фактам. Социальная норма может предписывать или запрещать определенное поведение, которое имеет определенный эффект, и в то же время социальная норма может предписывать или запрещать поведение индивида, обусловленное не только поведением того или иного индивида, но в большей степени и фактами, нежели поведением. Есть даже нормы, предписывающие человеческое поведение на основе только

таких фактов. Если, например, социальная норма запрещает убийство, то есть умышленное убийство, значит запрещено поведение индивида, которое приводит к смерти другого индивида. Поведение убийцы точно такое же, как и поведение человека, который пытается убить другого, но его попытка не имеет желаемого эффекта. Различие, существующее между убийством и лишь попыткой убийства, состоит не в различии поведения правонарушителей, а в различии результата их действий. В одном случае есть смерть человека как результат, а в другом случае его нет, и смерть не является поведением человека, а лишь физиологическим процессом. Норма может предписывать, что если человек причиняет своим поведением материальный ущерб другому, то он должен возместить ущерб; или же норма первобытной религии может предусматривать, что в случае эпидемии человеческие жертвоприношения должны быть принесены богам. Ущерб и эпидемия не являются фактами, характерными для человеческого поведения.

Кроме того, следует отметить, что нормы могут относиться к индивидам независимо от их поведения. Санкции, предусмотренные правовыми нормами, должны быть направлены против индивидов. Но нет такого поведения индивида, против которого санкция направлена, и оно может быть условием применения санкции. Это случай, когда индивид или индивиды ответственны за деликт, совершенный другим, особенно если установлена коллективная ответственность; то есть индивиды должны быть наказаны не потому, что они совершили деликт, а потому, что принадлежат к группе, в которой состоит преступник. В этих случаях индивид, против которого санкция направлена, является лишь объектом поведения других индивидов, то есть индивидов, которые исполняют санкцию. Ответственность индивида не является предметом какого-либо юридически соответствующего поведения.

XIV. Если в утверждении, что при определенных условиях имеет место определенное поведение, эти условия являются не только поведением человека, либо если связь между обуславливающим фактом и обусловленным человеческим поведением обозначается как вменение, то этот термин используется в более широком смысле, чем это было изначально. Следствию вменяется не только человеческое поведение, а это означает в выражении обычной терминологии, что следствие вменяется не только индивиду, но и фактам и обстоятельствам.

Есть даже социальные нормы, которые, кажется, предписывают безусловное, либо, что сводится к тому же, определенное человеческое поведение. Это нормы, предусматривающие бездействие, в частности, моральные нормы – вы не должны лгать, не должны убивать, вы не должны прелюбодействовать, и тому подобное. Если эти нормы реально имеют характер категориальных норм, то было бы невозможно описать социальную ситуацию, установленную этими нормами, в контексте связи двух элементов условия и следствия; тогда принцип вменения неприменим. Но социальные нормы, предписывающие бездействие, не являются категориальными нормами. Эти позитивные действия не могут быть предписаны безусловно, потому что определенное действие может быть выполнено только при определенных условиях, что самоочевидно. Но и бездействие не может быть предписано безоговорочно. В противном случае оно может быть не выполнено или скорее всего нарушено, что неприемлемо. Человек не может лгать, совершать кражу, убийство, или прелюбодеяние всегда и везде, но только лишь при определенных обстоятельствах. Если моральные нормы предписывают безусловное бездействие, то есть категорически в виде обязательств, индивид будет выполнять эти обязательства и во сне как идеальном состоянии с точки зрения

морали. Условие, при котором воздержание от действий предписано нормами, является общей суммой всех обстоятельств, в соответствии с которыми действие возможно. Кроме того, в эмпирическом обществе не существуют никаких запретов без исключений. Даже наиболее фундаментальные нормы, такие как не лгать, не убивать, не забирать имущество человека без его согласия, действительны только с серьезными ограничениями. Существуют обстоятельства, при которых человеку запрещается лгать, убивать, отнимать имущество у другого человека без его согласия. Это показывает, что все социальные нормы, а не только те, что предписывают положительные действия, но и предписывающие бездействие, обеспечивают определенное поведение только при определенных условиях, и любая норма устанавливает между двумя элементами связь, которая может описываться утверждением о том, что при определенных условиях результат должен быть. Это грамматическая форма принципа вменения, в отличие от причинности.

*Университет Калифорнии*

#### **Примечания**

1. См. General Theory of Law and State (1945), pp. 45 ff. and 92.
2. См. Felix Kaufmann, Methodology of the Social Sciences (1944), pp. 48 ff.
3. См. Society and Nature (1943), pp. I ff.
4. См. Society and Nature, pp. 249 ff.
5. Max Planck, Kausalgesetz und Willensfreiheit (1923), p. 5.
6. Planck, op. cit., p. 45: «Существует точка, единственная точка, в большом и неизмеримом мире природы и разума, которая практически и логически есть и всегда будет недоступна каждой науке, а, следовательно, и каждому причинному рассмотрению. Этой точкой является собственное эго».
7. Planck, Determinismus oder Indeterminismus (1938), pp. 14 f.

#### **БИБЛИОГРАФИЯ**

- Антонов, М. В. (2010) «Чистая теория права Ганса Кельзена – 50 лет спустя», *Российский ежегодник теории права* 3, 812–825.
- Антонов, М. В. (2011) «Чистое учение о праве: варианты перевода и интерпретации», *Российский ежегодник теории права* 4, 499–510.
- Афонасин, Е. В., Дидикин, А. Б. (2006) *Философия права*. Учебное пособие. Новосибирск, НГУ.
- Дидикин, А. Б., Оглезнев, В. В. (2012) *Онтология и эпистемология права: аналитическая традиция*. Новосибирск.
- Краевский, А. А. (2009) «Чистое учение о праве Ганса Кельзена в ранний американский период», *Российский ежегодник теории права* 2, 429–432.
- Краевский, А. А. (2010) «Чистое учение о праве Ганса Кельзена и аналитическая философия», *Российский ежегодник теории права* 3, 790–812.
- Кельзен, Г. (1987) *Чистое учение о праве*. Сборник переводов. Т. 1–2. Москва, ИНИОН.
- Кельзен, Г. (1999) «Динамический аспект права», *Конституция и власть. Сб. трудов*. Москва.
- Кельзен, Г. (2004) *Чисте правознавство. З додатком «Проблема справедливості»*. Київ.
- Кельзен, Г. (2006) «Судебная гарантия Конституции (конституционная юстиция)», *Право и политика* 8, 5–14 и 9, 5–18;

- Кельзен, Г. (2009) «Чистое учение о праве и аналитическая юриспруденция», *Российский ежегодник теории права* 2, 432–454.
- Кельзен, Г. (2014) «Абсолютизм и релятивизм в философии и политике (1948, перевод с англ. А. Б. Дидикина)», *Гуманитарные науки и модернизация правовой системы государства: российский и зарубежный опыт. Труды III Международной конференции*. Новосибирск, 2014, 191–200.
- Кельзен, Г. (2015) *Чистое учение о праве, справедливость и естественное право*. Пер. с англ., нем., фр.; сост. и вступ. ст. М. В. Антонова. Санкт-Петербург, Издательский дом «Алеф-пресс».
- Коваль, Д. (2014) «Международно-правовые идеи Ганса Кельзена и современные политико-правовые процессы в Украине», *Український часопис міжнародного права* 1–2, 68–72.
- Оглезнев, В. В., Суровцев, В. А. (2014) «Правила, юридический язык и речевые акты», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 8.2, 293–303.
- Оглезнев, В. В. (2014) «Концептуальный анализ в философии права: границы применимости», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 8.2, 303–311.
- Познер, Р. (2010) «Кельзен, Хайек и экономический анализ права» (перевод под научной редакцией М. В. Антонова), *Российский ежегодник теории права* 3, 181–208.
- Kelsen, H. (1941) "Recognition in International law: Theoretical observations," *The American Journal of International law* 35.4, 607–608.
- Kelsen, H. (1950) "Causality and Imputation," *Ethics* 61.1, 1–11.
- Kelsen, H. (1951) "Science and Politics," *The American Political Science Review* 45.3, 645–665.
- Kelsen, H. (1955) "Foundations of Democracy," *Ethics* 66.1, 1–101.

# VARIA

## CONSCIOUSNESS OF SELF, OF TIME AND OF DEATH IN GREEK PHILOSOPHY: SOME REFLECTIONS

DOMINIC O'MEARA

Fribourg University, Switzerland

[dominic.omeara@unifr.ch](mailto:dominic.omeara@unifr.ch)

---

ABSTRACT. In this paper, I do not propose to discuss the ways of thinking about and coming to terms with our awareness of our coming death. I would like rather to discuss a more particular and perhaps unusual problem, that of the relation between our awareness of our death and our consciousness of ourselves. In the following I take four examples: Parmenides, Plato, Epicurus and Plotinus. I sketch the different ways in which these philosophers saw the relation between self-consciousness and death, how they tried to dissipate what seemed to them to be a tension, even a contradiction, between these two parts of our existence. My discussion does not seek to contribute to the philological analysis of specific ancient texts, but proposes rather an attempt to reach an overall view, which might be of a broader interest.

KEYWORDS: ancient philosophy, psychology, temporality, self-awareness, death.

\*This paper was given on the 27<sup>th</sup> of August 2014 as a video-conference at the workshop on "The Human Dimension of Time", held at Perm (Russia). I am grateful to the organizers of the workshop, Oksana Dovgopolova and Aleksey Kamenskikh, and to the participants, in particular Eugene Abdullaev, Eugene Afonasin and Teun Tieleman, for their help.

---

Perhaps as we get older, the awareness of our inevitable death settles in our minds, slowly, bit by bit. This awareness, I imagine, has been there, from our adolescence. But, with the passing of time – the time which will bring our death – it becomes more and more insistent. I would like to distinguish between this awareness (A) and the ways (B) in which we can try to think about our death: What it is? Why must it be? What does it mean? The answers which we give to these questions may be religious or philosophical, traditional or autonomous: they allow us to come to terms with (A), to accept what we know must be, and, perhaps, be consoled. Thus we might think, if we are educated in the Christian tradition, that death is not the end of us, that there will be life for us after death. Or we might think of ourselves as being

part of the animal world, belonging to cycles of birth and death, accepting our death as part of what it is to be able to be alive (Heraclitus says this far better than I!).

In this paper, I do not propose to discuss the ways (B) of thinking about and coming to terms with our awareness (A) of our coming death. I would like rather to discuss a more particular and perhaps unusual problem, that of the relation between (A) our awareness of our death and (C) our consciousness of ourselves. Let us assume, on the one hand, that plants and (some?) animals live from day to day, in the constant struggle to survive, and that they are not aware of, and do not reflect on the death which time will inevitably bring: they live on a primary level, seeing no further than the present and pressing need to continue to live. We, on the other hand, can become aware of ourselves, aware not only of our long-term prospects, but also of the very fact of our being aware, of thinking, these things. This consciousness (C) includes both awareness of our coming death (A) and of ourselves as thinking about these things. The ways in which we think about death (B) might make the relation between self-consciousness (C) and its awareness of its own death (A) unproblematic. For instance, we can think of ourselves, as conscious beings, as just a certain form of life, which belongs to the general pattern of life, which includes death. However, our self-consciousness (C) may have difficulty with the fact of death: how could we, who think, who can know many things, who can think the past and the future, who find meaning in things, how could we be subject to annihilation? It is not so much annihilation as such that is problematic: it is the annihilation of ourselves as conscious of ourselves which may cause difficulty. For it is we, as conscious of ourselves, who give sense to things, and it is the annihilation of ourselves as conscious which seems to destroy the sense of things.

The revolt of self-consciousness in the face of death can take religious forms. Here, however, I would like to suggest that it also marks Greek philosophy and that it is a fundamental aspect of philosophy for the ancient Greeks. In the following I will take four examples: Parmenides, Plato, Epicurus and Plotinus. I would like to sketch the different ways in which these philosophers saw the relation between self-consciousness and death, how they tried to dissipate what seemed to them to be a tension, even a contradiction, between these two parts of our existence. My discussion will not seek to make a contribution to the philological analysis of specific ancient texts, but will propose rather an attempt to reach an overall view which might be of a broader interest.

### 1. Parmenides

The first and most radical position on the subject was taken by Parmenides. The word 'death' (θάνατος) does not occur in the surviving fragments of his poem. However, Parmenides argues in these fragments in such a way as imply the conclusion that death and self-consciousness are mutually exclusive. It is true that Parmenides does not, strictly speaking, formulate a theory of self-consciousness. But he does speak of thinking, and he stipulates that thinking – *true thinking* – is one with its object, it is identical with its object, "what is", or "being" (fr. 3 Diels-Kranz): thinking and being are one.



From this we can easily derive the conclusion that the subject and object of thinking are not different from each other: true thinking thinks itself. Furthermore, if thinking, to be true, can only think “what is”, then it follows that it cannot think death. Death is destruction (ὄλεθρος) and the thought of destruction (like the thought of coming-to-be) involves combining “what is” with “what is not” (fr. 8, 6-21). Furthermore, it also follows, not only that there can be no true thought of death, but also that *thinking* itself cannot admit of death. What is, cannot not be; true thinking is identical with what is; death involves what is not; therefore thinking, as such, admits no death. Just like its object, “what is”, it is indestructible (ἀνώλεθρον) (see fr. 8, 3). Subject to no birth or death, thinking also excludes a past which would have seen our birth and a future time which will bring death (fr. 8, 5-15).

Mortals (βροτοί), however, who know nothing, who are blind and deaf, confuse “what is” and “what is not” (fr. 6, 4-9; fr. 8, 39). Their thinking of death, we can infer from Parmenides’ poem, is false opinion, not true thinking. Perhaps, we might speculate, just as true thinking of death is impossible and thinking itself incompatible with death, so also those who think death, not only do not truly think, but also mix death itself into their lives (see fr. 6, 4-9), as Heraclitus had already suggested (fr. 88).

Parmenides’ reasoning implies then, I suggest, that thinking (which is self-thought) and death are mutually exclusive, both conceptually and ontologically: you cannot truly think, if you think of death; thinking in itself, in what it is, excludes death. Indeed conceptual and ontological exclusiveness are the same: thinking and its object are the same. Where there is true thinking, there is no death. If we say that philosophy is concerned with thinking the truth, then we can also say that philosophy is opposed to death, it is incompatible with death. Our awareness of our death (A) is a false opinion, not to be reconciled with true self-consciousness (C).

The radical separation between true thinking and death is just part of the larger problem caused by Parmenides’ separation of true thought from the world of ordinary experience. Various ways of dealing with this problem have been proposed, of course, by Parmenides’ ancient and modern readers. Rather than going into this interpretative problem, I would like to emphasize the idea that death could seem, at an early and important stage in the history of Greek philosophy, to be incompatible with true thinking. Where there is true thought (which includes self-thought), there is no death. Or, to put it another way, where there is true philosophy, there is no death. For Parmenides, the initial awareness of death (A), contrary to what I have suggested in my introduction, cannot be a ‘given’ of consciousness. It is rather a confused opinion, entertained by many humans, to be evacuated from the thought of the true philosopher.

## 2. Plato

Another important treatment of the theme can be found in Plato’s *Phaedo*. The *Phaedo* recounts the death of Socrates, the day of his death. This day does not lie in an obscure and uncertain future, but is clearly and precisely known: it is today.

There can be no vague procrastination in our awareness of Socrates' impending death. If we take Socrates as exemplifying philosophy, then we can say that the text shows the relation between philosophy and death, or rather shows how the true philosopher relates to death. Socrates describes philosophy as the "practice of death" (μελέτη θανάτου, 64a6-9; 81a1-2). But by this he means, not that philosophy is a matter of learning how to yield to death, but rather that the philosopher seeks knowledge; that the body is an obstacle to this search; and that death, as the freeing of soul from the body, gives access to the knowledge which the philosopher has been seeking. All this assumes, of course, that the soul can survive the death of the body and that its objects of knowledge exist independently of the body. The conversation between Socrates and his friends on the day of his death, as told by the *Phaedo*, provides arguments in support of these assumptions. I would like to look in particular at aspects of these arguments which concern more especially the theme of this paper.

The capacity of soul to survive death, to exist independently of the body, is argued in the *Phaedo* on the basis of the soul's function as a principle of life (which excludes death) and as a principle of knowledge. In particular, as regards the latter function, Socrates tries to show that the soul has, as the proper objects of its knowledge, certain realities, the Ideas or Forms (e.g. the Form of Equality, the Form of Beauty), which are incorporeal, non-composite and indestructible (78c ff.). These realities are contrasted with the ever-changing corruptible nature of bodies which as such are subject to destruction. The incorporeal Forms are invisible, known only by thinking, whereas bodies are visible, grasped by sense-perception. Socrates then asks (79b, d9-e1), given this contrast between incorporeal Forms and bodies, to which sort of reality should be assigned the human soul: to the incorporeal Forms, or to bodies? The human body belongs clearly to the general realm of the visible, of bodies, whereas soul is invisible. However soul seems to oscillate between bodies and the Forms. It can become preoccupied and confused by bodily matters (79c). Yet it can also turn away from them and relate by thinking to the incorporeal Forms (79d). Its capacity to have access to the Forms seems to suggest some sort of *similarity*, some sort of natural *affinity* (συγγενέστερον, 79e1) with the Forms. On the basis of this affinity, Socrates can claim that soul belongs much more to the realm of the Forms than to that of bodies (80b). And this means that soul, in thinking the Forms, also takes part in the indestructibility, the immortality of the Forms.

It seems then that our capacity to think, to grasp the proper objects of knowledge, involves the exclusion of death. However, Plato's position does not seem to be as radical as that of Parmenides. In thinking the deathless, the Forms, we manifest a proximity to, not an identity with, the deathless; by thinking we take part in the deathless, but we are not identical with it. We can also, as souls, turn to the body and become involved in its processes, hovering near it after death. In this case our souls do not appear to die, but attempt to carry on a dismal existence in relation to the body (108b). Or they can share, through thinking the Forms, in the deathlessness of the Forms. We can, it seems, think death, but we can also, in thinking the deathless, share in it.

Plato has other arguments in support of the idea that soul is immortal. In particular soul, as a principle of life, seems to exclude its opposite, death (see 106b). And he takes up the theme of the immortality of the soul again in other dialogues. But if we limit ourselves here to the question of the relation between thought and death, then it seems that his position is comparable to that of Parmenides, even if he is less radical. In so far as we think the true objects of knowledge, we take part in what is without death. True thinking excludes death. But we can also think *of* death, an awareness (A) which, when conceptualizing death (B) as the separation of immortal soul from the body (67d), no longer stands in contradiction to true thought, as it did in Parmenides. So, in Plato, as in Parmenides, true thinking excludes death, and philosophy leads us to this deathlessness.

Allowance being made for the many important differences separating Aristotle's philosophy from that of Plato, I think that we can say that what Aristotle suggests at the end of the *Nicomachean Ethics* (X, 7) is essentially similar. There he calls us to share in the life of the gods, the immortals, as far as possible:

One should not follow the advice of those who say 'Human you are, think human thoughts', and 'Mortal you are (θνητόν), think mortal' ones, but instead, so far as is possible, you should immortalize (ἀθανατίζειν)! And do everything with the aim of living in accordance with what is highest of the things in us. (1177b31-34, transl. Broadie/Rowe, slightly modified)

The highest thing in us is intellect, and it is by the perfection of thinking, by knowing (θεωρία), that we can take part in immortality. As we learn in the *Metaphysics* (XII, 7 and 9), the activity of the divine is thinking, a perfect unity of subject and object, self-thought.

### 3. Epicurus

In Epicurus we find what we might assume is a quite different way of relating consciousness to the awareness of death. Our awareness of our coming death (A) can be conceptualized in ways (B) which bring great anxiety to our lives: we may fear in anticipation the pain which our death, we think, will involve; we may be terrorized by what we think might happen afterwards, punishments inflicted on us by the gods. Epicurus wishes to free us of these false conceptions of death which cause such anxiety, to substitute for them *true* conceptions of death which will bring us peace. Thus, in showing that the gods - if they exist - are not concerned with our affairs and will not therefore intervene as judges of our lives, punishing us for what we did, Epicurus removes one false conception which contributes to our fear of death. He also removes another such false conception, the idea that our souls are immortal or that they will survive death: No! Souls, like everything else in the world, are congeries of atoms which will dissipate and be dissolved. This also applies to thinking: thinking, as well as sense-perception, will simply dissolve and be no more. There is nothing left of us in death. So death is nothing to us: while we live, death is not there; when death is there, we are no longer:

Death, the most terrifying of ills, is nothing to us, since so long as we exist, death is not with us; but when death comes, then we do not exist. It does not then concern either the living or the dead, since for the former it is not (οὐκ ἔσται), and the latter are no more. (*Letter to Menoikeus* 124-125, transl. Bailey)

Thus the practice of correctly conceptualizing our awareness of death will preserve us from all sorts of false notions which terrify us. I would add that the correct conception of death, as we are aware of it, involves no incompatibility with our self-awareness as thinking beings: a correct knowledge of what we are as thinking beings will easily fit with a correct conception of death. True thinking is not incompatible with death; it is incompatible only with false notions of death. So we could apply Plato's description of philosophy, as a preparation for death, to Epicurus, but as a means of expressing a very different position: philosophy prepares us for death, because it teaches us what we are, how we are constituted, how this involves death, and what precisely death is.

However, my summary of Epicurus' account of death is not complete. Even if we understand that death, when we are no longer, does not concern us, and that there is nothing to fear from death or from an afterlife, the thought that death will come to us, one day in the future, can still worry us: How long do I have? What should I do with the time left to me? In other words, the temporal dimension which is included in our awareness of our coming death can bring further anxiety.

Epicurus also deals with this temporal dimension. We should not live in the past or for the future, he tells us, but in and for the present:

We are born once and cannot be born twice, but for all time must be no more. But you, who are not master of tomorrow, postpone joy: life is wasted in procrastination and each one of us, in being busy, dies. (*Gnom. Vat.* 14, transl. Bailey slightly modified)

Living in the present is linked to Epicurus' conception of human happiness as consisting of pleasure. The highest pleasure is a state of freedom from pain and from anxiety. This pleasure is that of the present moment. We should therefore live for the present moment, not postponing our happiness for some hypothetical future, or mourning a happiness of the past: there is no happiness if it is not happiness *now*.<sup>1</sup> Thoughts of past pleasures or anticipations of future pleasures can help in strengthening pleasure now, or in counteracting the pain we might feel, now. Happiness is essentially linked to the 'now', since happiness is pleasure. What this means is that time, in the ethical domain, is transformed: there is only one time for happiness, the present moment of pleasure. Since the gods (if they exist) should be conceived as enjoying perfect, uninterrupted happiness, they live a life of undying 'nows'. To the extent that we are happy, now, we live this life of the gods. And it is through philosophy, through the cultivation of correct thinking about ourselves and about the

---

<sup>1</sup> See Hadot 2008, 42–51.

world, that we can live in this way. We live as the immortals live, if we live our happiness now, philosophizing.<sup>2</sup>

Thus we attain a certain immortality through thinking. This is not the immortality of a limitless temporal duration, but the immortality of the divine life at the present moment. I think that this might be the meaning of a saying attributed to Metrodorus, Epicurus' close disciple:

Remember that, being mortal by nature and having a limited time to live, you have ascended, through discussions about nature, to the infinite and eternal, seeing 'things that are now and are to come and have been'. (*Gnom. Vat.* 10, Bailey transl. slightly modified)

Perhaps we should remember this past experience as a way of bringing joy to our present.

So it seems, after all, that true thinking, cultivated by philosophy, involving self-knowledge and knowledge of nature, reaches immortality, escaping death. But this is the immortality of a divine life lived at the present moment. It is the quality of life that matters, not the quantity of days that it lasts. And, of course, this knowledge includes true conceptions of our nature, our temporal limits and our death.

#### 4. Plotinus

Finally, I would like to come to the philosophy of Plotinus. As a good Platonist, Plotinus holds to the immortality of the soul, which he seeks to prove in *Ennead* IV, 7. In this treatise, having argued against the positions of the Epicureans, Stoics and of Aristotle, Plotinus concludes in ch. 10 that our soul is akin (συγγενής) to divine and immortal things. If we want to know our soul, in its true nature, then we should remove everything that is extraneous to it, stripping it of everything which has been added to it. If one does this, what will one see?

He will see an intellect which sees nothing perceived by the senses, none of these mortal things, but apprehends the eternal by its eternity, and all the things in the intelligible world, having become itself an intelligible universe full of light [...] so he will often think that this was very well said: "Greetings, I am for you an immortal god" [Empedocles fr. 112], having ascended to the divine and concentrating totally on likeness to it. (*Enn.* IV, 7, 10, 32-40, Armstrong transl.)

The divine, the immortal in soul, is its reason. When it relates itself to body, to a body, lower psychic functions emerge (emotions, passions), generated by bodily life. But, for Plotinus, reason is the essence of soul: it is what is left when all that which is associated with bodily life is removed from the nature of soul. Indeed, according to a notorious doctrine which Plotinus proclaims in *Enn.* IV, 8, ch. 8, part of us, our intellect, remains in the intelligible world, even if our soul is involved and preoccupied with material concerns. Philosophy helps us recover our consciousness of our life as

---

<sup>2</sup> See Diogenes of Oenoanda fr. 125.IV Smith (a fragment perhaps from a letter of Epicurus to his mother).

intellect in the intelligible world. This life is a life of self-knowledge which is also knowledge of all eternal intelligible truths. Thus concentrating ourselves on the life of intellect, we live as the immortal, the divine, in which there can be no death.

But, as Plotinus indicates in *Enn.* I, 4, 4, 33, the wise man “knows what death is”. The context of this statement is the ethical evaluation of death, the judgement that death – the death of loved ones, one’s own death - is of little ethical significance to the wise man,<sup>3</sup> who lives an eternal life as intellect. But we can suppose that the wise man also knows death as a natural phenomenon, knowing death, like Socrates in the *Phaedo*, as the separation of soul from the body. Plotinus’ wise man will know that soul has a natural function in illuminating and caring for the body; that this function is limited in time; that the body as the instrument of the soul can break, like the musician’s lyre (I, 4, 16, 20-29); that in due course soul will be freed of the body and will be able to live its life, if it is purified, as intellect in the eternal and divine. This life is what Plotinus identifies as happiness in *Enn.* I, 4, chs. 3-4. This happiness is lived, not in time, but in an a-temporal ‘now’, where there is no non-being (the past, which is no more; the future, which is not yet). This ‘now’ is the totality of being, eternity, which finds its image in the fragmentation and dispersal of time (*Enn.* I, 5, ch. 7).<sup>4</sup>

In Plotinus, then, self-consciousness reaches full self-knowledge in the knowledge which soul attains of itself as intellect, as part of the intelligible world of eternal truths. The soul which has this self-knowledge also knows its functions in ordering bodily existence and the limits of these functions, which includes the death of the body which is intrinsic to these functions. The deathlessness of soul relates to its life as intellect, beyond time, in an a-temporal ‘now’. In comparison with this life, the termination of soul’s duties to the body is of little importance to what would make our happiness. Our awareness of our coming death (A), correctly thought (B) with respect to what death is, what it means to us, what we are as intellect, fits well with our consciousness of ourselves as intellect (C): death does not concern us, to the extent that we are intellect.

### Conclusion

I have sketched a variety of positions taken by ancient Greek philosophers with regard to the relation between our awareness of our coming death (A) and our consciousness of ourselves as thinking beings, as capable of knowledge (C). In the case of Parmenides, it seems that these (A and C) are incompatible and irreconcilable: true thinking, true knowledge, does not admit of death, either in what it is or in what it thinks. Our coming death cannot be truly thought: it can only be a false opinion. Philosophy, as the practice of true thinking, stands in contradiction to death. In the other cases, those of Plato, Epicurus and Plotinus, various ways of reconciling (A)

---

<sup>3</sup> See Plato, *Rep.* III, 387d.

<sup>4</sup> See Linguisti 2007, 19-49; L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*: “If we take eternity to mean not infinite temporal duration but timelessness, then eternal life belongs to those who live in the present.” (6.4311)

and (C) can be found, whereby our awareness of our coming death (A), if thought correctly (B), can fit with our consciousness of ourselves, as thinking, as knowing (C). In the cases of Plato and Plotinus, in our existence as rational souls, as intellect, we share in the immortal and live a life free of death. Our death is a separation of soul from the body, which does not affect the immortality of soul. Death is just part of the natural existence of body; it frees soul to live the deathless life of knowledge. Philosophy opens the door to immortality and relativizes the importance of death. Curiously, Epicurus reaches a comparable resolution of the problem, albeit on the basis of very different arguments. Thinking correctly (B) about death and about what we are removes the fears generated by false conceptions of death and its consequences. In thinking and reaching knowledge of ourselves and of nature, we give ourselves the means for living a life of happiness, which is eternal in that it is lived fully and completely in the present moment and is comparable to the life of the gods. Even in Epicurus, through self-knowledge and knowledge of nature, we enjoy a kind of deathlessness, which, however, is not that of an infinite temporal extension. This taking part in deathlessness includes a true understanding of our coming death and of the fact that, in comparison with our present joy, it is of no concern to us. Curiously, in Plotinus, temporality and death also contrast with a deathless 'now'. But in Plotinus this 'now' transcends time. In general, then, I think we can say that for these ancient Greek philosophers, the perfection of our capacity to think, to know, in philosophy, is the way in which we can transcend death. Furthermore, for Plato, Epicurus and Plotinus, philosophy also helps us to understand, accept and evaluate our death for what it is.

#### REFERENCES

- Hadot, P. (2008) *N'oublie pas de vivre. Goethe et la tradition des exercices spirituels*. Paris.  
 Linguiti, A. (2007) *Plotin traité 36* (I, 5). Paris.

# ВИЗУАЛЬНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ КОННОТАЦИИ В ОНТОЛОГИИ ПАРМЕНИДА (1)

С. С. АВАНЕСОВ

Томский государственный педагогический университет

[iskiteam@yandex.ru](mailto:iskiteam@yandex.ru)

---

SERGEY AVANESOV

Tomsk State Pedagogical University, Russia

VISUAL ANTHROPOLOGICAL CONNOTATIONS IN PARMENIDES' ONTOLOGY (1)

ABSTRACT. The author analyzes the text of the Parmenides' poem. He aims to explicate the ideas that express the views of this ancient philosopher on the ontological parameters of human existence and accentuates "optical" characteristics of Parmenides philosophical language. These characteristics express the key problem points in the process of understanding the mutual relations of sensually empirical evidence and theoretical scientific knowledge, of explicit "many things" and implicit "single", of the physical dynamics and speculative statics, of "human" world and the "true" being. Having reviewed comprehensively and critically the situation of the subject of ontological discourse, described by Parmenides, I determine the original contexts of the philosopher's speech about things. The prevailing context of the speech of Parmenides is a religious mythical (or mystical visionary) context, which determines not only the plot and content of the philosopher's text, but also its genre forms. At the same time I note the presence of an implicit realistic (literal) meaning of the poem, refers to the particular biography of Parmenides. It is my hope to demonstrate the relevance of Parmenides thought for the modern philosophical understanding of the essence of human being.

KEYWORDS: ancient philosophy, pre-Socratics, Parmenides, ontology, anthropology, visual experience.

\* Работа выполнена при поддержке РФФ, проект «Построение неклассической антропологии. Новая онтология человека», грантовое соглашение № 14-18-03087.

---

Регулярное обращение современных исследователей к дошедшему до нас письменному наследию Парменида свидетельствует не только об «археологическом» интересе к прошлому общечеловеческой культуры, но и о более или менее ясно осознаваемой актуальности мысли и слова названного философа, как и опыта античной интеллектуальной культуры в целом. Одна из значимых исследовательских областей, в которой Парменид до сих пор имеет право быть



услышанным, – это философская антропология<sup>1</sup>; легко же предполагаемая «архаичность» мышления античного философа имеет то преимущество перед «современной» антропологической мыслью, что у Парменида человек и сущее искусственно не обособлены друг от друга и речь о человеке возможна только как речь обо «всём». Иначе говоря, антропологическая тематика в мышлении Парменида *онтологически* фундирована.<sup>2</sup> Как и во всей античной мысли, антропология Парменида «онтологична» (человек объясняется из сущего).<sup>3</sup> Такая во многом неререфлективная, но при этом строгая парадигмальная установка на единство сущего, человека и мысли человека о сущем<sup>4</sup> предполагает ответы на *онтологически* поставленные вопросы: кто есть человек, как он есть, каким способом он об этом знает и каким образом это знание выражает. Мыслящий античный человек выявляет для самого себя свою суть лишь в согласованности с общим порядком бытия сущего; таким образом, антропология имеет исключительно онтологическое содержание.

На пути такого *онтологического* самопознания античный мыслитель наталкивается на проблему, которая не решена философией до сих пор: как соотносятся друг с другом точное («научное», «теоретическое») знание о сущем и «повседневная» практическая организация человеческого опыта? Как сочетаются между собой (и сочетаются ли вообще) «мир истины», открывающийся мыслителю в отвлечённом умозрении, и «физический» мир, подлежащий непосредственному восприятию и прямому воздействию «обычного» человека? Противоречит ли теоретическое знание чувственно-эмпирическому опыту? На первый взгляд, противоречит и должно противоречить вплоть до полного отрицания «реальности» последнего. И всё же ответ на этот вопрос не столь однозначен, как представляется. Противоречит ли, к примеру, видимая сферическая форма вещи знанию о том, как устроено зрительное восприятие человеком всякого физического объекта, и о том, каков элементарный состав этого конкретного сферического предмета? Ничуть. Более того, научно-теоретическое знание в определённых ситуациях может (и даже с необходимостью должно) вовсе игнорироваться, если оно не совпадает с данными зри-

<sup>1</sup> По мнению одного из современных авторов, «вычленив, а тем более, дать пояснения основным антропологическим идеям Парменида представляется весьма перспективным направлением исследования» (Драч 2003, 254).

<sup>2</sup> Задачей исследователей Парменида остаётся «выяснение того, как мысль элейского законодателя находит путь от конкретных социальных обстоятельств его времени к отвлечённым обобщениям онтологического характера, которые обеспечили ему столь значительное место в истории мировой философии» (Ярхо 1978, 226).

<sup>3</sup> В библейско-христианской традиции, напротив, онтология «антропологична»: в ней, в конечном счёте, сущее объясняется через объяснение человека.

<sup>4</sup> См.: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι (28 В 3 DK = *Strom.* VI 23, 3) – «мыслить и быть – одно и то же» (Афонасин 2003, 21; Лебедев 1989, 287); ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οἶναι ἐστὶ νόημα (28 В 8, 34 DK) – «одно и то же – мышление и то, о чём мысль» (Лебедев 1989, 291).

тельного восприятия и тем самым является бесполезным для *реального* человеческого действия. В таких случаях становится очевидным, что в контексте целостного человеческого опыта визуальная рецепция и научное знание находятся не в отношении взаимного противоречия, а в отношении взаимной дополнительности; при этом и первое и второе *правильно* информируют нас об одной и той же реальности. Просто каждый тип информации о реальности актуален для нас лишь в определённой ситуации (к которой не редуцируется наш опыт в целом), в определённом практическом контексте. Мы *знаем*, что перед нами «на самом деле» не круглый красный мяч, а неопределённо большое множество взаимодействующих микрочастиц, которые поглощают одну часть видимого спектра и отражают другую. Но мы *действуем* не в связи с тем, что *знаем* об этом предмете, а в связи с тем, что *видим*; а видим мы именно мяч. Мы ориентируемся и действуем совсем не в том мире, который в научном смысле знаем; «вспомним, например, о коперниковской системе мира – не говоря уже об итогах новейших исследований строения атома – и попытаемся сопоставить их с той картиной мира, которая служит нам основой нашего отношения к вещам и людям в нашей практической жизни!». <sup>5</sup> Реальность для нас выступает как изначальная *видимость*; наша «точка наблюдения» (экзистенциальная позиция) даёт нам определённую *картину* мира; перенос точки наблюдения, скажем, на суб-атомный уровень даст совсем другую – не человеческую, не соразмерную человеку – картину. Но человек может действовать *как человек* лишь в человеческом мире. И чтобы, скажем, научно-теоретически интерпретировать этот мир, человек должен сначала на него указать, должен иметь его *в виду* прежде его теоретической интерпретации. Соответственно, содержание всякого базисного суждения (языкового высказывания) о реальности производно от этой первоначальной видимости, а любое реальное действие, в конечном счёте, ориентировано на то, что нам дано в зрительном ощущении, а не в отвлечённом знании.

Однако расхождение между видимым и знаемым обнаруживается и бесконфликтно наличествует не только в практической плоскости, но и в теоретическом дискурсе, сопровождаемом указаниями на пример. Мы называем видимую фигуру квадратом, *зная*, что идеального квадрата в эмпирической реальности не существует. И всё же мы, *зная* об этом, видим не некую «фигуру, приближающуюся по форме к квадрату», или «фигуру, напоминающую (идеальный) квадрат», но *видим* именно квадрат, даже если он нарисован от руки. Мы без всякого сомнения указываем на такую фигуру именно как на квадрат и говорим о ней именно как о квадрате в отличие от любой другой геометрической фигуры и особенно в ситуации *сравнения* с любой другой геометрической фигурой. Требование вести себя иначе означало бы требование *не быть человеком*.

---

<sup>5</sup> Франк 1990, 188.

Можем ли мы усмотреть хотя бы некие *начала* теоретичности в исходной и конкретной человеческой информированности о наличном, опирающейся на доверие визуальному опыту? Отвечая на этот вопрос, надо вспомнить, что само греческое слово θεωρία является многозначным. Изначально оно означает «зрелище» и происходит от глагола θεωρέω – «присутствовать на зрелище», «смотреть», «рассматривать», «замечать», «наблюдать», «созерцать»; лишь позднее это слово приобрело значение «рассуждать», сохранив при этом исходную «оптическую» смысловую нагрузку. Однако θεωρία может означать и «путешествие», «посольство» и, как следствие, «приобретённый в путешествии опыт». <sup>6</sup> Такое познание-путешествие совершается уже на уровне движения взгляда по поверхности эмпирических предметов. Обегая сущее физическим взглядом, человек приобретает начальное знание об этом сущем, а также практически верифицируемый опыт ориентации в нём. Таким образом, «теория» в одном из своих смысловых компонентов есть *простейшее визуально-эмпирическое знание о чувственно данном сущем*.

Профанное, повседневное знание является в определённом смысле «теоретическим», поскольку оно инициировано опытом *оптического* восприятия эмпирического мира. Здесь «теория» оказывается итогом первичного *осмотра* ближайшего сущего, тем самым обеспечивая человеку практическую *осмотрительность*, то есть сознательную привязку всякой активности к фактической ситуации, к физически наличному, данному в зрительном восприятии положению дел. Зрение человека, таким образом, является «аналитическим», что и образует фундаментальную специфичность *человеческой* ориентации в сущем. Так, согласно Платону, «рассматривать» и «понимать» – одно и то же (*Crat.* 411 d). <sup>7</sup> Более того, этимология слова «человек» (ἄνθρωπος) соотносится Платоном с этим базовым антропным свойством – видеть как *понимать* *увиденное*: «Имя “человек” означает [σημαίνει], что, тогда как остальные животные не наблюдают [οὐδὲν ἐπισκοπεῖ] того, что видят [ὄρα], не производят сравнений, ничего не сопоставляют [οὐδὲ ἀναθρεῖ], человек, как только увидит [ἑώρακεν] что-то, а можно также сказать “уловит глазами” [ὄψε], тотчас начинает приглядываться и размышлять над тем, что уловил [ἀναθρεῖ καὶ λογίζεται τοῦτο ὃ ὄψε]. Поэтому-то он один из всех животных [μόνον τῶν θηρίων] правильно называется “человеком”, ведь он как бы “оче-ловец” того, что видит [ἀναθρῶν ἃ ὄψε]» <sup>8</sup> (*Crat.* 399 c). Здесь человек объясняется как не только смотрящий и видящий, но и *усматривающий* смысл в увиденном <sup>9</sup>; речь идёт, таким образом, о некоем – собственно человеческом – *зрении второго порядка*.

<sup>6</sup> Альберт 2012, 65.

<sup>7</sup> εἰ δὲ βούλει, ἡ γνώμη παντάλασιν δηλοῖ γο ν ἡ σ σκέψιν καὶ ν ὡ μ η σ ι ν · τὸ γὰρ νωμᾶν καὶ τὸ σκοπεῖν ταῦτόν.

<sup>8</sup> Перевод Т. В. Васильевой.

<sup>9</sup> Греческое ἀναθρεῖω означает «тщательно рассматривать», «сопоставлять».

Таким живым существом,<sup>10</sup> «всматривающимся в увиденное» и «сопоставляющим усмотренное», является герой поэмы Парменида уже постольку, поскольку он человек.

Далее, само собой, требуется выяснить точнее, кем является этот человек как «действующее лицо» парменидовой поэмы и, следовательно, «субъект» той картины мира, которая в данной поэме изложена. Казалось бы, проэзий даёт нам достаточную информацию на этот счёт: «лошади<sup>11</sup> несут меня [με]» (В 1, 1 DK). Однако уже на этом начальном этапе анализа текста возникают серьёзные герменевтические дилеммы. Во-первых, кто является субъектом («я») дальнейшего изложения: Парменид как автор поэмы и конкретное лицо с конкретной биографией или вымышленный персонаж повествования, который, к тому же, ещё и говорит не своими словами? Можно ли вообще различить здесь автора и героя? И насколько в этой связи сам Парменид отвечает за содержание поэмы? Объективно говоря, жанр, избранный автором для изложения «теории»,<sup>12</sup> не позволяет однозначно и убедительно отождествить её «субъекта» ни с Парменидом, ни с его героем. Всё, что мы можем сказать на этот счёт: Парменид излагает «теорию» сущего под видом и в жанре мистико-поэтического *видения* (или даже сновидения).

Во-вторых, уже в первой строке проэзия мы как будто встречаем признак некоего внутреннего «раздвоения» автора (или его героя): лошади несут «меня» по пути предельных достижений «духа», ὄσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἰκάνοι. Кто же «несётся» по этому пути: сам рассказчик или его θυμὸς? Если только «дух»,<sup>13</sup> то что в это время происходит с самим человеком во плоти? Представляется, что названный вопрос<sup>14</sup> может возникнуть только в силу неточного понимания того, что именно говорится в тексте Парменида. Так, достаточно припи-

<sup>10</sup> Человек ещё раньше Платона поставлен Парменидом в общий ряд «животных» – в том числе и на основании наличия общего для них «логоса»: «Парменид, Эмпедокл и Демокрит отождествляют интеллект и душу [νοῦν καὶ ψυχήν]. По их мнению, нет ни одного животного [ζῴιον], лишённого разума [ἄλογον] в строгом смысле слова» (28 A 45 DK).

<sup>11</sup> А. В. Лебедев переводит ἵπποι как «кони» (Лебедев 1989, 286), Т. В. Антонов – «лошади» (Антонов 2003, 5), Г. В. Драч (вслед за А. О. Маковельским) – «кобылицы» (Драч 2003, 254).

<sup>12</sup> Диоген сообщает, что Парменид «философствует в стихах, подобно Гесиоду, Ксенофану и Эмпедоклу» (*Diog.* IX 22 = 28 A 1 DK); Прокл отмечает, что сама поэтическая форма [τὸ ποιητικὸν εἶδος] изложения теории обязывала Парменида «пользоваться метафорами, фигурами [σχημασι] и тропами» (In Parm. I = 28 A 18 DK).

<sup>13</sup> Греческое θυμὸς означает «и жизненное дыхание, и сознание, и желание, и, наконец, образ мыслей» (Драч 2003, 268). Термин θυμὸς указывает на некое «внутреннее» начало *субъектной активности* (в отличие от ψυχή как чисто «животного» начала, имеющего отношение к «силе жизни», а не к её «организации» или «ориентации»).

<sup>14</sup> Ср.: «Парменид, вероятно, умышленно, разъединяет личность автора и его θυμὸς (дух)» (Антонов 2003, 4).

сать термину  $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$  предикат «мой»<sup>15</sup> (отсутствующий в поэме и фактически, и по смыслу), как возникает проблема авторского раздвоения, дающая пищу для произвольных предположений. В проэмии же сообщается (В 1, 1; 1, 2; 1, 4; 1, 22) о путешествии  $\mu\epsilon$  по такому *пути божества*, на котором *любой* «дух», к этому пути допущенный (а не исключительно «дух» отдельно взятого Парменида), достигает своего предела; на исключительную принадлежность упоминаемого в тексте «духа» автору или герою поэмы ничто не указывает. Фразой  $\delta\sigma\omicron\nu\ \tau'\ \epsilon\lambda\iota\ \theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma\ \acute{\iota}\kappa\acute{\alpha}\nu\omicron\iota$  характеризуется не столько происходящее в данном случае с конкретным человеком Парменидом (или с его сингулярным персонажем), сколько *свойство самого пути* доставлять любому человеку возможность полного раскрытия ресурсов его «духа». Парменид в своей поэме сообщает, что он оказался на таком «пути», попав на который *всякий* человек до предела реализует возможности «духа». Когда же в «составе» человека предельно активирован  $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$ , тогда *этот человек* становится обладателем истинного знания, то есть превращается в «знающего мужа»,  $\epsilon\acute{\iota}\delta\acute{o}\tau\alpha\ \phi\acute{\omega}\tau\alpha$  (28 В 1, 3 DK).

Отсюда возникает, однако, третья дилемма: если по «пути» движется «знающий муж», то совершенно неясными выглядят цель и смысл этого путешествия. Если автор (герой) уже является «знающим»,<sup>16</sup> то зачем ему проходить «путь» знания? Зачем ему нечто узнавать, если он *уже* знает? Но и это затруднение снимается через вчитывание в текст Парменида. Божества ведут  $\epsilon\acute{\iota}\delta\acute{o}\tau\alpha\ \phi\acute{\omega}\tau\alpha$ , то есть (буквально) *видящего* мужа.<sup>17</sup> Поэтому  $\epsilon\acute{\iota}\delta\acute{o}\varsigma\ \phi\acute{\omega}\varsigma$  – это тот, кто «обладает пониманием того, *что* есть истинное сущее, воспринимая его многие сообщаемые божеством признаки не чувствами, а умом»,<sup>18</sup> то есть посредством *умного* зрения. Это выражение дополнительно проясняется парной ему фразой из 28 В 6, 4 DK, где упоминаются  $\beta\rho\omicron\tau\omicron\iota\ \epsilon\acute{\iota}\delta\acute{o}\tau\epsilon\varsigma\ \omicron\upsilon\delta\epsilon\nu$ , «ничего не знающие смертные».<sup>19</sup> Здесь имеются в виду непросвещённые люди, которые воспринимают содержание чувственного опыта как подлинно сущее. Их незнание как «незречность», неспособность *видеть* истину дополнительно подчёркивает-

<sup>15</sup> И Т. В. Антонов, и Г. В. Драч, говоря о пути «духа», считают, что у Парменида речь идёт о *его* «духе» (Антонов 2003, 4), и даже вставляют в перевод В 1, 1 дополнительное слово «мой» (Драч 2003, 254). «Поэта, который в самоописании называет себя *kouros* (юношей), несут кобылицы, настолько, насколько простирается его дух (*thymos*)» (Драч 2003, 256).

<sup>16</sup> Лебедев 1989, 286; Антонов 2003, 7.

<sup>17</sup> Это же слово « $\epsilon\acute{\iota}\delta\acute{o}\tau\alpha$ » в значении «знающий» использует Платон в *R.P.* 506 с: человек, не обладающий подлинными знаниями, не имеет права выдавать себя за знающего [ $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu\ \acute{\omega}\varsigma\ \epsilon\acute{\iota}\delta\acute{o}\tau\alpha$ ].

<sup>18</sup> Антонов 2003, 7.

<sup>19</sup> Лебедев 1989, 288.

ся эпитетом τυφλοί, «слепые»<sup>20</sup> (28 В 6, 7 DK). Итак, поскольку путешественник – εἰδώς в смысле «видящий» (то есть способный познавать сущее посредством *особого* зрения и, возможно, имеющий какой-то опыт применения этой своей способности<sup>21</sup>), постольку данная фраза Парменида может рассматриваться как непротиворечивая: по пути движется *видящий* субъект, готовый с помощью этого внутреннего зрения воспринимать истину о сущем.

Кроме того, поэтическое выражение «εἰδώς φῶς» может иметь «мистериальный характер»<sup>22</sup>; по предположению Т. В. Антонова, это словосочетание «несёт аллюзию на религиозное посвящение».<sup>23</sup> Действительно, у Платона люди, посвящённые в тайное знание об Эроте, – это «люди осведомлённые [εἰδόσιν]» (*Сутр.* 199 а), то есть «видящие <тайное>» или «допущенные к созерцанию <скрытого>». Поэма Парменида, можно сказать, предваряется описанием такого «посвящения в сокровенное знание».<sup>24</sup> И на первом плане в этом описании, безусловно, оказывается «*оптический*» аспект инициации. Философия предстаёт здесь как некий внутренний культ, связанный с особым посвящением и в смысловом отношении отсылающий к элевсинским или пифагорейским мистериям. По некоторым сведениям, Парменид был учеником Ксенофана, по другим (согласно Теофрасту) – учеником Анаксимандра (*Diog.* IX 21 = 28 А 1 DK). Однако в генезисе парменидовой философии можно обнаружить и пифагорейский след. «По словам Сотииона, он [речь идёт о Пармениде. – С. А.] пригласил к пифагорейцу Амению, сыну Диохета, мужу бедному, но добропорядочному. Его-то последователем он и предпочёл стать <...>; и именно Амением, а не Ксенофаном, был обращён к созерцательной жизни [букв. к *безмолвию*: εἰς ἡσυχίαν προετραπέ]» (*Diog.* IX 21 = 28 А 1 DK). Фотий также относит Парменида к пифагорейцам (28 А 4 DK). Мы видим указание доксографической традиции на приверженность Парменида (вслед за Амением) преимущественно «*оптическому*» методу постижения сути всего сущего: безмолвие, покой (ἡσυχία) есть способ *визуального* сосредоточения как предельной активации внутреннего зрения при отвлечении от «шума» (28 В 7, 4 DK) наличного вещественного мира. Исихия, иначе говоря, блокирует все чувства, кроме внутреннего (умного) зрения, открывающего созерцателю подлинное положение дел.

<sup>20</sup> См. прямую смысловую параллель в Plat. *R.P.* 506 с, где Сократ говорит, что, в отличие от подлинно знающих (то есть «видящих», εἰδότα), даже самые лучшие из обладающих мнением (δόξας), не основанным на познании (ἐπιστήμης), *слепы* (τυφλαί), хотя совершенно случайно могут двигаться по *пути* (ὁδόν) в правильном направлении.

<sup>21</sup> Ср. с упоминанием εἰδότα φῶτα у Гомера: ἔνθ' Ἐκτωρ δύο φῶτε κατέκταεν εἰδότε χάρις (*Il.* V 608), то есть «Гектор двух ратоборцев повергнул, испытанных в битвах» (Гнедич 1990, 74), буквально: «Гектор умертвил двух мужей, *знающих толк* в сражениях».

<sup>22</sup> Антонов 2003, 7.

<sup>23</sup> Антонов 2003, 23.

<sup>24</sup> Романенко 2000, 47.

В этом высшем созерцании-молчании, в умолкании языка, сопровождающем открытие «ока души» (см. Plat. *Soph.* 254 a: ψυχῆς ὄμμα) в противовес «незрячему оку [ἄσκολον ὄμμα]» (28 В 7, 4 DK), есть и ритуальный мотив. Так, традиционный культовый термин «благоречие», εὐφημία (например, у Платона в *Leg.* 800 e)<sup>25</sup> применялся греками для обозначения разновидности ритуального действия, причём не только в смысле «благоговейная молитва», но и как «благоговейное молчание», препятствующее чрезмерным и пышным театрально-хоровым мероприятиям при отправлении культа. Для наименования этого аспекта культовой практики греками употреблялся также ещё один термин – σιγή; он обозначал «ритуальное молчание народной религии».<sup>26</sup> У Платона же, в частности, сообщается, что однажды афиняне обратились к богу Аммону с вопросом, почему они приносят богам самые богатые жертвы, а боги всегда предпочитают им спартанцев, проявляющих «скудость» в своём богопочитании. Ответ был таков: богам «гораздо более угодно молчаливое благочестие [εὐφημίαν] лакедемонян, чем все священнодействия и обряды эллинов»; такое *молчаливое молитвенное благочестие* в гораздо меньшей степени напоминает сделку, чем пышные жертвы. «Под молчаливым благочестием [εὐφημίαν], думаю я, бог разумел не что иное, как их молитву», – говорит Сократ. «Ведь все остальные эллины, принося в жертву богам быков с позолоченными рогами или же оделяя их жертвенными дарами, просят за это взамен всё, что вздумается, – благое ли это или дурное. Но боги, слыша, как они богохульствуют, не приемлют все эти роскошные дары и жертвоприношения. Думается мне, надо с великой опаской и осмотрительностью подходить к тому, что дозволено произносить в молитвах, а что – нет»<sup>27</sup> (*Alcib. II* 148 d – 149 c). Именно такого рода ритуальное благоговейно-созерцательное молчание упоминается у Гомера (*Il.* IX 171–172, пер. Н. И. Гнедича):

На руки дайте воды, сотворите святое молчанье,  
[φέρτε δὲ χερσὶν ὕδωρ, εὐφημῆσαί τε κέλεσθε]  
И помолимся Зевсу, да ныне помилует нас он!

Мистериальная процессия из Афин в Элевсин начиналась также в полном молчании.<sup>28</sup> Можно сравнить путешествие Парменида с такого рода мистериальным путём; правда, в поэме философа этот путь направлен в обратную сторону: не из света дня в таинственный мрак ночи (как, например, в Элевсинских мистериях<sup>29</sup>), а, напротив (28 В 1, 9–11 DK), из «ночи» неведения в «день» (или

<sup>25</sup> Εὐφημία, καὶ δὴ καὶ τὸ τῆς ψδῆς γένος εὐφημον ἡμῖν πάντῃ πάντως ὑπαρχέτω; ἢ μὴδὲν ἐπανερωτῶ, τιθῶ δὲ τοῦτο οὕτως.

<sup>26</sup> Лукомский 1994, 15.

<sup>27</sup> Перевод С. Я. Шейнман-Топштейн.

<sup>28</sup> Лауэнштайн 1996, 200.

<sup>29</sup> См.: Лауэнштайн 1996, 198–199; Камад 2006, 140.

«свет») истины.<sup>30</sup> На этот путь выходит посвящённый в таинства, получивший «демоническое» покровительство и «гегемонию» (ср. 28 В 1, 5 DK). Участие в ежегодных таинствах Деметры с торжественным шествием по «священной дороге»<sup>31</sup> предварялось особой инициацией. «Посвящённые приводились в некоторое особое состояние духа, и этим мистерии отличались от простых, имевших внешнее значение обрядов культа».<sup>32</sup> Посвящение предполагало несколько уровней; на третьей (высшей) ступени мистериальной инициации находились «эпопты» (буквально «свидетели», «созерцатели»),<sup>33</sup> то есть *видящие* скрытое от непосвящённых. Эпоптом называли человека, допущенного к высшей степени посвящения в мистериальные культы.<sup>34</sup> У Платона в «Пире» Диотима называет философское познание «предельным и созерцательным» (τὰ τέλεα καὶ ἐπλοτικά) таинством (*Symp.* 210 a). Последнее отсылает к тому же слову «ὁ ἐπότης». Судя по всему, герой (или сам автор) поэмы как раз и выступает в роли такого посвящённого созерцателя, эпопта. «Высшее посвящение в мистериальных культах, – пишет Карл Альберт, – состояло, вероятно, в узрении того, что демонстрировалось во внезапно вспыхивающем ярком свете. Правда, в мистериальных культах сохраняется и момент путешествия, пути, восхождения».<sup>35</sup> Оба эти элемента мистериального культа присутствуют в парменидовом *пути к свету*.

Предположение о мистериально-созерцательном характере философского «пути» героя поэмы позволяет решить и четвёртую дилемму: Парменидом его поэма была написана в зрелом возрасте,<sup>36</sup> однако персонаж, от лица которого ведётся повествование, именуется «куросом» (κοῦρος), то есть юношей или даже мальчиком. Это противоречие решается единственным способом: приходится признавать, что слово «κοῦρος» не имеет никакого отношения к физическому возрасту автора/героя, но обозначает его мистериальный статус

---

<sup>30</sup> Для Парменида, судя по всему, и не важно, в каком направлении двигаться: «Для меня равнозначно то, откуда начать, ибо я приду туда снова [ξυνὸν δὲ μοί ἐστιν, ὀπλόθεν ἄρξωμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἴξωμαι αὖθις]» (28 В 5 DK). У Гераклита эта позиция выражена ещё более радикально: «Путь вверх-вниз один и тот же [ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡστή]» (fr. 33 Mс = 22 В 60 DK). Различаемый в этом фрагменте Гераклита намёк на кикеон (Лебедев 1989, 205) наряду с явными космогоническими коннотациями (*Diog.* IX 8–9) скрытым образом соотносит данную фразу Гераклита с теми же Элевсинскими мистериями, в которых предполагалось несение и употребление кикеона посвящёнными в таинства Деметры (Лауэнштайн 1996, 200).

<sup>31</sup> Камад 2006, 139.

<sup>32</sup> Камад 2006, 138.

<sup>33</sup> Камад 2006, 139. Термином «ἡ ἐπλοτεία» обозначалась высшая степень посвящения в Элевсинские мистерии, а сам посвящённый именовался «ὁ ἐπότης», *наблюдатель*.

<sup>34</sup> Альберт 2012, 74.

<sup>35</sup> Альберт 2012, 73.

<sup>36</sup> Около 45 лет. См. Ярхо 1978, 225.



«посвящаемого в таинство», «допущенного к общению с божеством».<sup>37</sup> Метафора пути и наименование автора *курсом* (посвящаемым в таинства) акцентируют внимание читателя поэмы на мистическом аспекте процесса философского познания, в котором его субъект играет роль теора (θεωρός), совершающего паломничество к священному месту для созерцания тайной истины. «Внутренний опыт поэта»<sup>38</sup> переживается им самим как *теория* в смысле «путешествия, преследующего не повседневные, но религиозные цели».<sup>39</sup> Знание при этом оказывается продуктом мистического ритуала, открывающего в человеке транс-физическую способность созерцания.

Поэтому герой путешествия, устремившийся к подлинному знанию, постоянно пребывает в некоем гомогенном ритуальном (или культовом) контексте. Он движется по «демоническому» пути (ὁδὸν δαίμονες); правят им на этом пути (δ' ὁδὸν ἠγεμόνευον) Кору-Гелиады (Ἠλιάδες κοῦραι), дочери бога Солнца; эфирные врата открывает ему богиня Дике (Δίκη); истину ему излагает некая безымянная богиня (θεά). Эта последняя не имеет имени, но имеет какой-то облик; во всяком случае, у неё есть руки (В 1, 22–23 DK); следовательно, она и тактильно, и визуально *явлена* герою. Богиня *видится* Пармениду и в то же время открывает ему глаза на истинное положение дел. Присутствие божества в человеческом опыте реализуется прежде всего через его способность быть *видимым*, оставаясь *видящим*: греческие боги (οἱ θεοί), согласно М. Хайдеггеру, – это существа, «взирающие в привычное, глядящиеся в него и всюду в нём видящиеся».<sup>40</sup> В самом наименовании божества можно видеть смысловую связь со зрением и зрелищем. Видимое божество позволяет Пармениду видеть всё, как оно есть: богиня (θεά) даёт возможность путешествующему мистик (θεωρός) достичь состояния усмотрения (θεωρία) истины как зрелища (θέατρον), содержанием которого является подлинно сущее.

Греческий бог как таковой есть видящий, «зрящий»; он «зрит, видит» и потому, по Хайдеггеру, предстаёт как θεάων.<sup>41</sup> Бог есть тот, кто *являет себя* человеку из не-привычного и как не-привычное. «Однако не-привычное появляется в привычном и как привычное. Зряще-видящий появляется в облике и “виде” привычного, сущего».<sup>42</sup> Отсюда и может возникнуть впечатление, что божества ранней греческой мысли «принадлежат *физическому* миру, поскольку каким-то образом способны себя *проявлять*».<sup>43</sup> Дело же, однако, в другом: дабы войти в коммуникативные отношения с человеком, бог должен сначала *явить себя* человеку в привычном ему виде; иначе говоря, «внутри привычно-

<sup>37</sup> Ярхо 1978, 225.

<sup>38</sup> Драч 2003, 256.

<sup>39</sup> Альберт 2012, 73.

<sup>40</sup> Хайдеггер 2009, 227.

<sup>41</sup> Хайдеггер 2009, 227.

<sup>42</sup> Хайдеггер 2009, 227–228.

<sup>43</sup> Вольф 2005, 80.

го, в сущностной сфере этого человеческого “зрения” и видения должен сосредоточиваться “вид” бога и в нём – очерчиваться его форма». <sup>44</sup> Поэтому античный бог и является человеку *in виде* человека – не потому, что бог антропоморфен, а с целью обнаружения своего присутствия и установления прямого и эффективного контакта с человеком. «Боги и герои, – пишет Анна Афонасина, – не были абстрактными далёкими существами, они находились рядом, здесь и сейчас – внутри храма или на его фронтоне, они взирали со своей высоты на жизнь человека и принимали в ней активное участие». <sup>45</sup> Именно поэтому греки раскрашивали свои статуи, стремясь сделать богов *по виду* максимально похожими на людей, выразить их *близость* людям. <sup>46</sup>

Однако ниоткуда не следует, что греки воспринимали человекообразность богов в качестве *собственного* вида последних. Боги, являясь, могут быть «ужасны»: χαλεποὶ δὲ θεοὶ φαίνεσθαι ἐναργεῖς (Il. XX 131); они могут принимать и нечеловеческий вид. Афина, например, принимает *вид* птицы: то орла (Od. III 372), то ласточки (Od. XXII 238–240). Но она *сама* как таковая вовсе не выглядит как птица. Принимая *вид* смертного человека, не ту же ли операцию «принятия вида» она совершает? Если так, то по явлениям богов в человеческом облике нельзя судить об их подлинном, *божественном* облике. Поэтому, наоборот, и подобие человека богу – например, внешность Одиссея или той же Навзикаи (Od. VI 16) – тоже вряд ли возможно рассматривать в прямом смысле. Итак, нельзя сказать, что боги *имеют* человеческие (чело­векообразные) тела; они в них могут *являться*. «Ибо и Фидий сотворил Зевса, взирая отнюдь не на чувственное, но постигая <умом>, как выглядел бы Зевс, если бы пожелал явиться нашим очам» (Plot. *Enn.* V 8, 1). А Зевс желал явиться, как известно, и быком, и лебедем, и золотым дождём. Поэтому и у Парменида богиня в процессе коммуникации с куросом вполне человекообразна, но при этом она же оказывается центральным огненным «венцом» (στεφάνη) (A 37 DK; B 12, 3 DK) и, кроме того, «шаровидна» (σφαιροειδής) (A 31 DK). Ясно, что вопрос о том, как боги выглядят, и вопрос о том, как они являются, – это для античного грека совершенно разные вопросы. Поэтому и мы, говоря о греческой религиозности, должны более или менее строго различать в ней *теологию*, *теофанию* и *теографию*.

Наконец, в религиозно-мистическом контексте сохраняет автора/героя поэмы и сам способ сообщения знания богиней. Здесь философ Парменид оста-

<sup>44</sup> Хайдеггер 2009, 228.

<sup>45</sup> Афонасина 2014, 35.

<sup>46</sup> Строитель Йован из новеллы Павича «Дамаскин» при строительстве дворца обнаруживает в земле мраморную (скорее всего, именно античную) статую, которая *раскрашена*. «Ещё когда закладывали фундамент, Дамаскин нашёл в земле мраморную статую женщины. Волосы и глаза у неё были зелёные, а тело тёмное, почти чёрное» (Павич 2000, 86).

ётся «в русле эпоса Гомера и Гесиода и лирической поэзии».<sup>47</sup> Гомер ведь тоже обращается за вдохновением к богине: «Гнев воспой, богиня, Пелеада Ахилла [Μῆνιν ἄειδε θεὰ Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος]» (Il. I 1). У Гомера, как видим, «богиня» также не названа по имени.<sup>48</sup> Обращает на себя внимание тот многозначительный факт, что, во-первых, богиня, сообщая путешественнику высшее знание, не просто «сказала так»,<sup>49</sup> но буквально «обратила ко мне *эпос* [ᾧδε δ' ἔπος φάτο καί με προσηύδα]» (В 1, 23); во-вторых, сама богиня называет излагаемое ею учение *мифом* (μῦθον) (В 2, 1); в-третьих, свою речь об истине богиня именует πιστὸν λόγον, то есть «словом *веры*» (В 8, 50) – в отличие от мнения смертных, в которых нет «веры истинной [ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής]»<sup>50</sup> (В 1, 30). Логосы же (λόγοισιν) оказываются лишь ласковыми и льстивыми словами, которыми Гелиады уговаривают Дике открыть ворота<sup>51</sup> (В 1, 15). Путешествие Парменида, таким образом, представлено в проэмии как *путь от логосов к мифу*, имеющий своим результатом *поэтическую онтологию*.

И всё же текст Парменида содержит в себе ещё одну – на этот раз «теологическую» – трудность, решение которой позволяет пролить дополнительный свет на статус автора/героя поэмы. С одной стороны, поименованные Парменидом богини – Дике, Ананке и Мойра – исполняют одну и ту же функцию: они крепко держат единое сущее в оковах необходимости (В 8, 15; 8, 31; 8, 37; 10, 6); поэтому их даже можно понимать как различные персонифицированные проявления одной и той же божественной функции. С другой стороны (В 1, 26–28), безымянная богиня утверждает, что Парменида «отнюдь не злая Участь» (οὐτὶ σε μοῖρα κακῆ) вела по сверх-человеческому пути, но Фемида (θέμις) и Дике (δίκη). Почему в отношении руководства философом в его восхождении к истине Мойра и Дике прямо противопоставлены друг другу? Вероятно, в этом месте «эпоса» речь идёт не о персонифицированных «законе» и «правде», а о законе и правде (правосудии) в прямом смысле.<sup>52</sup> Если это так, то

<sup>47</sup> Антонов 2003, 23.

<sup>48</sup> Конкретная атрибуция парменидовой θεά – отдельная проблема, требующая обширного и тщательного анализа.

<sup>49</sup> Лебедев 1989, 287.

<sup>50</sup> А. В. Лебедев переводит: «в которых нет непреложной достоверности» (Лебедев 1989, 287), Г. В. Драч: «которым нет истинной веры» (Драч 2003, 255). Ср. у Гераклита fr. 12 Marc. (22 В 86 DK), где говорится, что большая часть божественного ускользает от познания по причине неверия: ἀλλὰ τῶν μὲν θεῶν τὰ πολλὰ, καθ' Ἡράκλειτον, ἀπιστίη διαφυγάνει μὴ γινώσκεσθαι.

<sup>51</sup> Здесь может возникнуть ещё один вопрос: если, по словам принимающей богини, Парменида вела по демоническому пути Фемида и Дике (В 1, 28), то почему тогда эту же самую Дике приходится уговаривать открыть ворота? Возможное решение этой проблемы состоит в том, что «логосы», с которыми обращаются Гелиады к Дике, представляют собой некие необходимые ритуальные формулы, входящие в состав «культа» открытия эфирных врат.

<sup>52</sup> Ср. Драч 2003, 257.

смысл данного фрагмента таков: Парменид был приведён к воротам не незаслуженно (то есть не по слепой и потому «злой» воле Мойры), но именно за то, что он был справедливым законодателем и потому *заслужил* высшее знание своей приверженностью правде. Богиня говорит Пармениду: не внешняя принудительная сила ведёт тебя по пути к высшему знанию, но *твои* дела (заслуги) *в сфере правовой деятельности*. Иначе говоря, здесь дано некое объяснение *причины* посвящения Парменида в высшее знание.

Такое предположение имеет определённые доксографические основания. Диоген пишет о Пармениде: «Сообщают также, что он установил законы для своих сограждан, как говорит Спевсипп в сочинении “О философах”» (*Diog. IX 23 = 28 A 1 DK*). Согласно Плутарху, Парменид «благоустроил свою родину наилучшими законами [*νόμοις ἀρίστοις*], так что власти ежегодно брали с граждан клятву оставаться верными законам Парменида [*τοῖς Παρμενίδου νόμοις*]»<sup>53</sup> (28 A 12 DK). Можно сказать, что в реальном Пармениде «поэт, философ и законодатель объединились в одном лице».<sup>54</sup> Более того, согласно некоторым предположениям, и сама поездка Парменида может быть понята в контексте его политической активности в Элее, а именно – как момент его деятельности по примирению двух частей, из которых состояла фокейская колония. «Описываемая в проэмии поездка, – считают интерпретаторы-реалисты, – есть не что иное, как выполнение посреднической миссии, результатом которой оказалось согласие жителей южных районов вручить наблюдение за воротами Дике, т.е. поставить отношение между соседями на справедливую основу».<sup>55</sup> Тогда и упоминаемые в поэме «врата путей Ночи и Дня» (В 1, 11) оказываются реальными воротами, чьи остатки раскопаны археологами,<sup>56</sup> и «демонический путь» (В 1, 2–3) предстаёт как дорога из северной части Элеи в южную; девы же Гелиады (согласно традиционной мифологии – сёстры Фаэтона, которые, оплакивая его смерть, превращаются в тополя) предстают как растущие вдоль дороги деревья, с крон которых стекают тени от холма («покрывала» из В 1, 10).<sup>57</sup> А следовательно, всё, что в своём путешествии видит или рассматривает «знающий (дорогу) муж», – это реальная «физическая» обстановка, характерная для Элеи времени жизни Парменида.

<sup>53</sup> Лебедев 1989, 276.

<sup>54</sup> Ярхо 1978, 223.

<sup>55</sup> Ярхо 1978, 220.

<sup>56</sup> Древние ворота Элеи построены в VI веке до нашей эры; эти ворота сильно напоминают те, что описаны в поэме. «Подтверждение тому, что Парменид описывает элейские ворота, дают и такие детали, как каменный порог и отсутствие пилястров, засвидетельствованные раскопками»; при этом «перед воротами лежит северный, затенённый участок дороги, за воротами – южный, освещённый солнцем» (Ярхо 1978, 220); таким образом, элейские ворота разделяют путь Парменида на две части – тёмную («ночную») и светлую («дневную»).

<sup>57</sup> Ярхо 1978, 219.

Итак, простой вопрос о субъекте онтологического знания у Парменида открывает для нас чрезвычайную сложность и многоплановость теоретической «оптики» поэмы, которая колеблется от мистической (мифо-поэтической) до реалистической. Чтобы продвинуться по пути постижения заложенных в поэму философских идей и смыслов, имеющих отношение к человеку как онтически наличному существу, требуется в дальнейшем исследовать то, как Парменид определяет подлинно сущее в его отличии от неподлинно сущего с учётом визуального аспекта такого определения.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Альберт, К. (2012) *О понятии философии у Платона*. Пер. с нем., предисл., прим. М. Е. Буланенко. Владивосток.
- Антонов, Т. В. (2003) «Парменид: путь философа к истине», *ΑΚΑΔΗΜΕΙΑ. Материалы и исследования по истории платонизма. Вып. 5*. Санкт-Петербург: 3–24.
- Афонасин, Е. В., пер. (2003) Климент Александрийский. *Строматы*. Том III. Санкт-Петербург.
- Афонасина, А. С. (2014) «Античные источники о раскрашенных статуях», *ПΡΑΞΗΜΑ. Проблемы визуальной семиотики* 1, 31–40.
- Вольф, М. Н. (2005) «Понятия “явное и неявное” как базис для формирования гносеологической проблематики Гераклита», *Вестник НГУ. Серия: Философия* 3.1, 80–88.
- Генедич, Н. И., пер. (1990) Гомер. *Илиада*. Пер. Н. И. Гнедича. Изд. подг. А. И. Зайцев. Ленинград.
- Жуковский, В. А., пер. (2000) Гомер. *Одиссея*. Пер. В.А. Жуковского. Изд. подг. В. Н. Ярхо. Москва.
- Камад, И. М. (2006) *Обрядовая сторона культов древней Греции*. Москва.
- Лауэнштайн, Д. (1996) *Элевсинские мистерии*. Пер. с нем. Н. Фёдоровой. Москва.
- Лебедев, А. В., пер. (1989) *Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики*. Москва.
- Лукомский, Л. Ю. (1994) «Апофасис и язычество», *Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6. 3*, 14–17.
- Павич, М. (2000) *Стеклянная улитка*. Санкт-Петербург.
- Романенко, Ю. М. (2000) «Угадывание как онтологический метод в поэме Парменида “О природе”», *ΑΚΑΔΗΜΕΙΑ. Материалы и исследования по истории платонизма. Вып. 2*. Санкт-Петербург: 42–52.
- Франк, С. Л. (1990) «Непостижимое: онтологическое введение в философию религии», *Сочинения*. Москва: 181–559.
- Хайдеггер, М. (2009) *Парменид*. Пер. с нем. А. П. Шурбелева. Санкт-Петербург.
- Ярхо, В. Н. (1978) «Новый взгляд на Парменида», *Вестник древней истории* 2, 215–226.

# МАКРОБИЕВ КОММЕНТАРИЙ НА ‘СОН СЦИПИОНА’ И РЕЛЕВАНТНЫЕ КОНТЕКСТЫ

М. С. ПЕТРОВА

Институт всеобщей истории РАН (Москва)

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

---

MAYA PETROVA

Institute of history, Moscow, Russia

MACROBIUS' COMMENTARY ON THE 'DREAM OF SCIPIO' AND ITS RELEVANT CONTEXTS

ABSTRACT. The paper attempts to show how it is possible to interpret natural-philosophical, psychological and ethical fragments from Macrobius' *Commentary on the 'Dream of Scipio'* (the 5th c.) by means of the method of relevant contexts. To this end, Hierocles of Alexandria' *Commentary on the Golden Verses* of Pythagoras is discussed.

KEYWORDS: method, fragment, intellectual tradition, commentary, source.

---

В настоящей статье предпринята попытка обратить внимание на важность привлечения метода релевантных контекстов при анализе *Комментария на 'Сон Сципиона'*<sup>1</sup> латинского платоника Макробия (V в.) с целью лучшего понимания изложенных им философских теорий греков. Суть этого метода в том, что адекватное прочтение ряда фрагментов из этого сочинения (впрочем, как и из многих других текстов) может быть в том случае, если известна интеллектуальная традиция, в которой это произведение формировалось, если понятен замысел автора или обстоятельства, которые оказали на него влияние. Всё это, в меру возможного, может быть обнаружено не из самого текста, а из интеллектуальных, культурных, исторических контекстов, в которые он вплетен. Более того, в отдельных случаях только привлечение того или иного источника позволяет понять смысл читаемого текста.<sup>2</sup> Особую важность этот подход приобретает тогда, когда автор (как, например, Макробий) не оригинален в смысле создания философских учений; когда между текстом и источниками (прямыми или опосредованными), – бездна времени. Так, первичным материалом Макробия служили работы греков – Платона, Плотина, Порфирия, пс.-

---

<sup>1</sup> См. Willis 1963, Маср., *Comm.*; Петрова 2007.

<sup>2</sup> О методе привлечения релевантных контекстов см. Петров 2008, 140–141. О подобном подходе применительно к трактовке отдельных сюжетов Макробиева *Комментария*, см. Петрова 2000, 48–53.

Ямвлиха, Никомаха из Герасы, Нумения и др.<sup>3</sup> Отделить прямые заимствования, сделанные Макробием у них, от опосредованных не представляется возможным. И это связано не только с тем, что время жизни Макробия и Платона разделяет промежуток в девять столетий, но и с тем, что многие сочинения его последователей, более близких Макробию хронологически, дошли до нас либо во фрагментах, либо не дошли вовсе. Как бы то ни было, очевидно лишь то, что Макробий, будучи платоником и придерживаясь этой традиции, пытался следовать мысли Платона, находясь под его влиянием. При этом особенности и тонкости учения самого Платона, а также уточнения и пояснения мысли философа, сделанные его приверженцами (например, Плотинем и Порфирием), Макробия не интересовали. В большинстве случаев он поверхностно читал или просматривал греческие тексты, что было типичным для римских интеллектуалов, в отличие от философствования греков, живших и работавших в одно и то же с Макробием время.<sup>4</sup>

Это не отменяет значимости Макробия как транслятора греческого знания в эпоху Поздней Римской империи, поскольку его сочинение свидетельствует о существовании стойкой интеллектуальной традиции, с одной стороны, направленной на упрощение, конспективное изложение и популяризирование греческого знания, с другой, – учитывающей немалое число доступных в ту эпоху для римлян греческих текстов, служивших им интеллектуальным фоном. Можно предположить, что в *Комментарии* Макробий часто опускал детали той или иной греческой концепции не только по причине нежелания вызвать скуку у читателя ее пространным изложением (e. g. Comm. I, 11, 7; II, 12, 8), но и потому, что рассматриваемые им теории были хорошо известны в то время.

Применительно к сказанному выше интересен *Комментарий на пифагорейские 'Золотые стихи'*<sup>5</sup> ученого-философа Гиерокла (fl. перв. пол. V в.), принадлежащего к Александрийской школе. На наш взгляд, этот текст следует рассматривать в качестве разъясняющего мысль Макробия. Для нас важно то, что оба автора – современники, относящиеся к одной интеллектуальной традиции, а их сочинения представляют собой комментарии,<sup>6</sup> в которых затрагиваются

<sup>3</sup> Петрова 2006, 247–76.

<sup>4</sup> Можно указать на Прокла, составившего *Комментарий на 'Тимей'* примерно в то же время, что и Макробий.

<sup>5</sup> См. Köhler 1974, Hier., *In Aur. carm.* 1–27 (p. 5–122); Петер 2000, 15–123. Оригинальный текст: TLG (1999). См. также: Афонасин 2008, 390–391.

<sup>6</sup> Отметим, что в Античности традиционно комментировались либо тексты, авторы которых рассматривались как носители божественной мудрости (Гомер, Платон, Ямвлих), либо тексты авторитетные с точки зрения человеческой мудрости (Аристотель, Плотин). Гиерокл комментирует пифагорейские *Золотые стихи*, которые относятся к сакральной литературе. На этом фоне Макробиев *Комментарий* выглядит необычно, так как для комментирования им выбрано светское произведение Цицерона – автора авторитетного, но не наделенного в традиции божественной мудростью. При этом методы у Макробия те же, что присущи комментаторам сакральных текстов.

общие темы. Среди таковых – этика (зд. учение о добродетелях и их видах), метемпсихоз, природа мира и человека. Выявленные смысловые параллели не следует трактовать как «общие места», присущие многим греческим авторам, поскольку здесь на первый план выходит то, как оба автора строят свое изложение и *каким образом* они компонуют материал.<sup>7</sup> Кроме того, немаловажными представляются и детали той или иной концепции.

**Этика.** В этической части и у Гиерокла, и у Макробия сильна стоическая составляющая. Оба автора рассматривают четыре основные добродетели (Масг. I, 8, 4–11; Нег. 433b 35), ориентируя читателя на праведный образ жизни. Цель праведности – уподобление богу (Нег. 416a 5) и обретение истинного блаженства (Масг. I, 8, 12). Только добродетели могут помочь в этом (Масг. I, 8, 3; Нег. 416a 5).

Для латинского автора, каким является Макробий, характерны упрощение и конспективность греческого знания. Он лишь излагает классификацию добродетелей, перечисляет их свойства в каждом из классов, кратко говоря об их пользе (Масг. I, 8, 5–10). Гиерокл, напротив, дает подробное описание того, каким принципам надлежит следовать человеку в стремлении к праведному образу жизни; описывает функции благоразумия и его преимущества (Нег. 450a 63) над неразумием. Оба автора говорят о том, что гражданские добродетели делают человека и благородным (Нег. 416a 6), и блаженным (Масг. I, 8, 12), указывая на пути и способ достижения этого, ориентируя читателя на познание самого себя (Масг. I, 9, 2; Нег. 475b 107). У Гиерокла познавшие себя освобождаются от смертных страстей (Нег. 475b 107); но если познать существующее так, как оно создано самим богом, то возможно достичь божественного подобия (Нег. 468a 94). По Макробию, блаженным может стать лишь тот, кто, познавая самого себя (Масг. I, 9, 2), обращается к своему первоисточнику и началу (Масг. I, 9, 3).

И Макробий, и Гиерокл полагают, что далеко не всем людям возможно уподобиться богу и достичь блаженства. У Гиерокла любезен богу только мудрец, который жертвует собой и превращает душу в божественный образ, готовит свой ум, как храм, для принятия божественного света – все это свойственно лишь прошедшей очищение разумной душе (Нег. 420b 13). У Макробия «очищающие» добродетели присущи лишь тем, кто способен к восприятию божественного (Масг. I, 8, 8), т. е. философам, поскольку только они являются блаженными (Масг. I, 8, 3). Оба автора полагают необходимым следовать добродетелям, которые нужны для того, чтобы удержаться от пороков (Нег. 433a 34). Для них совесть – судья, терзающая за проступки, она приводит каж-

---

<sup>7</sup> Например, и у Гиерокла, и у Макробия этическая часть служит своеобразным вступлением к изложению учений о переселении души и природе мира. Однако Макробиево изложение оформлено в виде отдельной главы, которую возможно рассматривать в качестве самостоятельного трактата, восходящего к текстам Плотина и Порфирия (см. ниже в качестве приложения к данной статье).



дого к бегству от постыдного, ограждает от пороков (Hier. 433a 34); она изводит и истязает за допущенное злодеяние (Masr. I, 9, 12).

**Метемпсихоз.** Учения Макробия и Гиерокла о перемене отдельной душой разных тел также во многом перекликаются. У обоих авторов они содержат элементы пифагорейской доктрины, которые восприняты каждым из них через чтение промежуточных авторов: у Гиерокла – только греческих, у Макробия – еще и латинских.

И Макробий, и Гиерокл говорят о том, что душа имеет отношение к божественному началу, она есть бог (или подобна богу). У Гиерокла человеческие души – смертные боги, ибо они то погибают для блаженной жизни, оставляя бога и отправляясь в изгнание, то оживают для блаженства, возвращаясь к нему (Hier. 418a 9). У Макробия отдельная душа подобна творцу, отчего она именуется богом (Masr. II, 12, 11).<sup>8</sup> Оба автора считают, что душа бессмертна и существует вечно.

Гиерокл пишет: «...душа не умирает вместе с телом... не рождается вместе с телом, она неподвластна рождению и смерти, она бессмертна... и существовала всегда. Она – произведение бога-творца, относится к тем созданиям, которым присуще божественное подобие»<sup>9</sup> (Hier. 445b 55). По Макробию душа также чужда какой-либо смертности (Masr. II, 12, 10); она никогда не останавливается в своем движении (Masr. I, 17, 8–9); она – бессмертна (Masr. I, 12, 17).

И Макробий, и Гиерокл полагают, что душа – правитель тела. Гиерокл говорит о том, что она держит в руках свое тело и обращает его к истине, чтобы целиком посвятить себя созерцанию божественного и обрести божественное подобие (Hier. 480b 115). Макробий же указывает, что душа сама правит телом, подражая правящему миром богу (Masr. II, 12, 10).

Оба комментатора пишут о возвращении человека (точнее, его души) к своему началу. Согласно Гиероклу, войти в род богов можно лишь тому, кто обрел истину и добродетель в душе и чистоту в духовной оболочке души. Такой человек возвращается к идее первоначального состояния, вновь обретая себя через соединение с истинным разумом, познав вселенную и открыв, насколько это в его силах, творца всего этого мира (Hier. 483a 119). Согласно Макробию, душа, полностью оттертая от загрязнений порока и восстановившись в целости, вернется от тела обратно к свету нескончаемой жизни (Masr. I, 12, 17).

**Природа мира и человека.** Говоря о мироздании, оба автора утверждают, что основа всего – Бог. Однако у Макробия в основе мира лежит три начала: Бог – Ум – Душа, у Гиерокла лишь одно – Единый Бог (Природа).<sup>10</sup> Сама же

<sup>8</sup> Здесь Макробий следует Цицерону, который в свою очередь ссылается на Еврипида. См. Cic., *Tusc. disp.* I, 26 (65). Латинский текст: РНІ 5.3.

<sup>9</sup> См. Петер 2000, 61.

<sup>10</sup> Здесь Гиерокл следует своим предшественникам. Возможно, он (как и Макробий) также был знаком с сочинением Плутарха *О лице* (см. Plut., *De facie* 943F–945C), поскольку описывает только Единого бога.

структура мира, по сравнению с Макробием, у Гиерокла не столь сложная, ибо вне мира у него только Бог. Для Гиерокла важна Природа, образовавшая видимый мир в соответствии с божественной мерой, посредством пропорций, и сделавшая его подобным самой себе (Hier. 468ab 94). У Макробия Бог, который и является, и называется первопричиной, – единственный родоначальник того, что создано (Masr. I, 15, 5).

Оба комментатора говорят о вечном движении неба (и души) и о земле, неподвижной и находящейся в центре вселенной. По Гиероклу, Природа сообщила небу постоянное движение, даровав ему круговорот всех его частей. Земле она придала устойчивость и значение центра. И небо, и земля получили благодаря Природе отпечаток божественного подобия (Hier. 468a 94–469a 95). Согласно Макробию, тело небес всегда находится в движении, оно не может остановиться (Masr. I, 17, 8-9); в центре вселенной (I, 17, 4) находится земля (I, 22, 6).

И Макробий, и Гиерокл пишут о световидном теле души, его приращениях и очищениях. У Макробия отдельная душа, соскальзывающая с зодиака и Млечного пути к низлежащим сферам, окутывается приращениями светового тела (Masr. I, 12, 13), приобретая тем самым различные качества или начатки (Masr. I, 12, 14). У Гиерокла очищение разумной души способствует очищению световидной (αἰθεραίδές) оболочки (Hier. 479b 113).

Учение о личности у Гиерокла выражено сильнее, по сравнению с Макробием. Человек занимает у него одно из главных мест. У Макробия, напротив, человек является лишь одним из звеньев в мировой цепи. Оба автора указывают на двойственную природу человека: божественную и брэнную. Гиерокл пишет о том, что человек – последний из высших существ и первый из низших (Hier. 468b 95). По своей сущности он выше всей земной и смертной природы, поскольку способен обратиться к богу, уничтожить забвение вышнего воспоминанием о нем, исправить бегство от высшего мира обращением к нему (Hier. 469ab 96). Именно из-за такой природной двойственности сущность человека устремляется то к божественному, то к звериному подобию (Hier. 470a 97; 471b 100). По Макробию, смертные человеческие тела лишь в малой степени соответствуют божественному уму (Masr. I, 14, 9). Само же тело представляет собой, с одной стороны, осадок божественного, с другой – первую субстанцию живого (Masr. I, 12, 15). После смерти тела душа освобождается, но не всегда может вернуться к божественному началу (Masr. I, 9, 5).<sup>11</sup>

\* \* \*

Как представляется, метод релевантных контекстов позволил нам не только проанализировать Макробиевы представления об этике, метемпсихозе, природе мира и человека, но и глубже понять изложенные им теории греков. Выявленная схожесть доктринальных положений при разъяснении Макробием и

<sup>11</sup> Подробнее см. Петрова 2007, 45–52; Петрова 2015, 139–51.

Гиероклом совершенно разных произведений позволяет говорить не только об их знакомстве и использовании одних и тех же источников, но и о том, что трактовка пифагорейского учения, принятая обоими комментаторами, в сочетании с платоническими и стоическими элементами, была типичной для эпохи, в которую они жили. Оба автора, используя в своих сочинениях сакральные и авторитетные тексты, трактуют их согласно собственному видению и согласно тем представлениям, которые сложились в V в. нашей эры.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

Оригинальные тексты см. в электронных базах данных: Thesaurus Linguae Graecae (1999), Packard Humanities Institute, version 5 (1991), Patrologia Latina (1993–1995). Сокращения произведений классических авторов приведены в соответствии с *Oxford Classical Dictionary* (2012<sup>4</sup>).

- Köhler, F. G., ed. (1974) *Hierocles, In Aureum Pythagoreorum Carmen Commentarius*. Stuttgart.
- Willis, I., ed. (1963) *Ambrosii Theodosii Macrobiani Commentarii in Somnium Scipionis*. Leipzig.
- Афонасин, Е. В. (2008) «Золотые стихи», *Античная философия. Энциклопедический словарь*. Москва: 390–391.
- Горенштейн, В. О., пер. (1994) «Цицерон, О государстве [VI. Сновидение Сципиона]», *Цицерон, Диалоги: О государстве. О законах*. Москва.
- Иванов, Г. А., Петрова М. С., пер. (2000) «Плутарх, О лике, видимом на диске луны», *Философия природы в Античности и в Средние века*, ред. П. П. Гайденок, В. В. Петров. Москва: 132–183.
- Петер, И. Ю., пер. (2000) *Гиерокл, Комментарий к Пифагорейским Золотым стихам*. Москва.
- Петров, В. В. (2008) *Учение Максима Исповедника в контексте философско-богословской традиции поздней античности и раннего средневековья*. Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук (специальность 09.00.03 – история философии). Москва.
- Петров, В. В., пер. (1996) «Порфирий, Отправные положения к умопостигаемому (фрагменты)», *Историко-философский ежегодник'95*. Москва.
- Петрова, М. С. (2000) «Совпадение или заимствование: Гиерокл и Макробий», Преемственность и разрывы в интеллектуальной истории. Материалы научной конференции. 20–22 ноября. Москва: 48–53.
- Петрова, М. С. (2006) «Греческие источники Макробия (на примере психологических и натурфилософских глав «Комментария на 'Сон Сципиона'»)», *Диалог со временем* 17, 247–276.
- Петрова, М. С. (2007) *Макробий Феодосий и представления о душе и о мироздании в Поздней Античности. Макробий, Комментарий на 'Сон Сципиона' (I, 1–4; 8–14 и 17; II, 12–13 и 17)*. Москва.
- Петрова, М. С. (2015) «Представления платоников о делении мира в изложении латинского энциклопедиста Макробия», *Диалог со временем* 50, 139–151.

## МАКРОБИЙ

КОММЕНТАРИЙ НА «СОН СЦИПИОНА» (I, 8)  
[О ДОБРОДЕТЕЛЯХ<sup>1</sup>]

ПЕРЕВОД М. С. ПЕТРОВОЙ

[1] Обсудив отчасти эти [слова Сципиона Старшего],<sup>2</sup> перейдем к следующему.

**Но знай, Публий Африканский, дабы тем решительнее защищать дело государства: всем тем, кто сохранил отечество, помог ему, расширил его пределы, назначено определенное место на небе, чтобы они, блаженные, наслаждались там вечной жизнью. Ибо ничто так не угодно высшему божеству, правящему всем миром, во всяком случае из происходящего на земле, – как собрания и объединения людей, связанные правом, что называются государствами. Их правители и охранители, отсюда отправившись, сюда же и возвращаются.**<sup>3</sup>

[2] Весьма кстати, предсказав [Сципиону] смерть, [дед его] затем говорит о наградах, на которые следует уповать добрым [людям]. Ведь вследствие величия обещанного блаженства и небесного жилища помышления этих людей настолько свободны от страха перед предсказанным концом жизни, что они даже воодушевляются до желания умереть. Но [прежде] следует сказать кое-что о блаженстве, которое уготовано хранителям отечества, чтобы после разъяснить весь отрывок, о котором теперь идет речь.<sup>4</sup> [3] Только добродетели делают [человека] блаженным, и никаким иным способом не обрести ему этого имени.<sup>5</sup> Поэтому [те], кто полагают, что лишь философствующим присущи добродетели, заявляют, что только философы являются блаженными. Ведь собственно мудростью они называют познание божественного, и именуют мудрыми лишь тех, кто ищет высшего посредством остроты ума, познает его тонкостью тщательного исследования, и, насколько позволяет прозрачность

---

<sup>1</sup> Перевод выполнен по изданию: *Ambrosii Theodosii Macrobiani Commentarii in Somnium Scipionis*, ed. I. Willis (Leipzig, 1963).

<sup>2</sup> В предыдущей главе Сципион Старший, явившейся во сне Сципиону Младшему, предсказывает ему гибель от близких ему людей.

<sup>3</sup> Cic., *Somn.* XIII, 13 (*De Rep.* VI). Избранный Макробием метод для составления *Комментария* – тот же, что и у поздних комментаторов-платоников, как греческих, так и латинских (среди таковых Ямвлих, Прокл, Калкидий, Кассиодор и др.): автор помещает цитату в начало главы и посвящает последнюю ее толкованию.

<sup>4</sup> См. ниже, параграфы 3–12.

<sup>5</sup> Ср. Plot., *Enn.* I, 2, 1.

[здешнего] жития, видит вышнее и подражает ему. Только в этом, говорят они, состоит развитие добродетелей, функции коих распределяют они так.<sup>6</sup> [4] Свойство благоразумия – посредством созерцания божественного презирать сей мир и все, что миру присуще; все помыслы души направлять на одно только божественное. Свойство умеренности – оставить, насколько позволяет природа, все, что обусловлено потребностью тела. Свойство мужества – это когда душа не страшится отказаться от тела под, так сказать, водительством философии и не ужасается высоте совершенного восхождения к вышнему. Свойство справедливости – допускать для себя из имеющегося один путь: подчинение каждой добродетели.<sup>7</sup>

И выходит так, что в соответствии с этим столь решительно и строго [сформулированным] определением, правители государств не могут быть блаженными. [5] Но Плотин, первый вместе с Платоном, среди учителей философии, в книге *О добродетелях*<sup>8</sup> распределил по порядку их степени, разместив [их] на основании истинного и природного разделения. Есть, говорит он, четыре рода четырех добродетелей. Первые из них называются гражданскими, вторые — очищающими, третьи — [это добродетели] уже очищенного духа, четвертые — [добродетели]-образцы.

[6] Поскольку человек является общественным животным,<sup>9</sup> он обладает гражданскими добродетелями. С их [помощью] добрые мужи заботятся о государстве, оберегают города, почитают родителей, любят детей, ценят близких. Посредством их они заботливо и осмотрительно защищают сограждан и подчиняют справедливому милосердию, [своими добродетелями]

*они заслуженно заставили других помнить себя.*<sup>10</sup>

[7] Свойство гражданского благоразумия – отдавать все помыслы и действия руководству разума, не желать и не делать ничего, кроме того, что правильно, о делах человеческих заботиться как о божественных повелителях. Благоразумию присущи разум, ум, осмотрительность, предвидение, способность учиться, осторожность. Свойство [гражданского] мужества – поднимать дух над страхом опасности, не бояться ничего, кроме бесчестного, стойко переносить и невзгоды, и благополучие. Мужество дает великодушие, уверенность, невозмутимость, величие, постоянство, терпеливость, твердость. Свойство [гражданской] умеренности – не устремляться ни к чему, в чем можно было бы раскаяться, ни в чем не переступать закон меры, подчинять влечения узде разума. За умеренностью следуют сдержанность, почтительность, воз-

<sup>6</sup> О делении добродетелей см. Plat., *Resp.* IV, 427e–429a; Idem, *Prot.* 330b; Idem, *Phaedo* 69b.

<sup>7</sup> Ср. Plot., *Enn.* I, 2, 1; Porph., *Sent.* XXXII, 2–3.

<sup>8</sup> Plot., *Enn.* I, 2.

<sup>9</sup> Arist., *Pol.* I, 9; Sen., *De clem.* I, 3, 2.

<sup>10</sup> Ср. Verg., *Aen.* VI, 664.

держность, целомудрие, порядочность, самообладание, бережливость, трезвость, скромность. Свойство [гражданской] справедливости – сохранять каждому то, что ему принадлежит.<sup>11</sup> От справедливости происходят безупречность, дружба, согласие, преданность, благочестие, душевное расположение, человечность. [8] Посредством этих добродетелей добрый муж становится правителем вначале себя [самого], а затем государства. Он руководит справедливо и предусмотрительно, не пренебрегая человеческими делами.<sup>12</sup>

Второй род добродетелей, именуемых очищающими,<sup>13</sup> свойственен человеку, способному к восприятию божественного. Они высвобождают дух лишь того, кто решил очиститься от взаимодействия с телом, и, так сказать, бегством от дел человеческих, устремляется единственно к божественному. Подобные добродетели принадлежат [людям], располагающим досугом, ставящим себя вне государственных дел. В чем существо каждой из этих [добродетелей] мы описали выше, когда говорили о добродетелях [принадлежащих] философствующим. Они же только их и считают за добродетели.

[9] Третьи [добродетели] принадлежат духу уже очищенному и отстоявшемуся; отскобленному и дочиста отмытому от всякого налета этого мира.<sup>14</sup> На этой ступени свойство благоразумия – не предпочитать божественное, словно бы имелся выбор, но познавать единственно его, всматриваться в него, как если бы ничего иного не существовало. Свойство умеренности здесь – не сдерживать земные влечения, но совершенно их забыть. Свойство мужества – не побеждать страсти, но не ведать их, чтоб *не уметь раздражаться, не желать ничего*.<sup>15</sup> Свойство справедливости – так соединиться с высшим и божественным умом, чтобы через подражание<sup>16</sup> ему сохранить с ним вечный союз.

[10] Четвертый род [добродетелей] – это те, что содержатся в самом божественном уме, который, как мы сказали, именуется *воўн*,<sup>17</sup> по их образцу в [должном] порядке проистекают все остальные [добродетели]. Ибо если [должно полагать], что в уме есть идеи прочих вещей, тем более следует думать, что там содержатся идеи добродетелей. Благоразумие там – это сам божественный ум, умеренность – то, что с неослабным вниманием обращено на себя; мужество – то, что всегда одно и то же и никогда не меняется; справедливость – то, что согласно извечному закону не отклоняется от всегдашней неустанности своего делания.<sup>18</sup>

<sup>11</sup> Ср. Cic., *De inv.* II, 160; Idem, *De fin. bon. et mal.* V, 23 (65-68); Idem, *De nat. deor.* III, 15 (38); [Idem], *Rhet. ad Her.* III, 3; Porph., *Sent.* XXXII, 2.

<sup>12</sup> Plot., *Enn.* I, 2, 1, 16-21. Ср. Porph., *Sent.* XXXII, 2.

<sup>13</sup> Plot., *Enn.* I, 2, 3, 10. Ср. Porph., *Sent.* XXXII, 3.

<sup>14</sup> Plot., *Enn.* I, 2, 6. Ср. Porph., *Sent.* XXXII, 4.

<sup>15</sup> Juv., *Sat.* X, 360.

<sup>16</sup> Porph., *Sent.* XXXII, 4.

<sup>17</sup> Plot., *Enn.* I, 2, 7; Porph., *Sent.* XXXII, 6-7.

<sup>18</sup> Porph., *Sent.* XXXII, 5.

[11] Таковы четыре рода четырех добродетелей, которые помимо всего прочего различаются более всего применительно к страстям. Страстями же, как мы знаем, называется то, когда люди

*боятся и жаждут, печалются и радуются.*<sup>19</sup>

Первый род добродетелей страсти унимает, второй – удаляет, третий – забывает, в отношении четвертого их даже упоминать грешно.

[12] Итак, если назначение и осуществление добродетелей заключается в том, чтобы делать блаженным,<sup>20</sup> а с другой стороны, известно, что существуют добродетели гражданские, то и с помощью последних становятся блаженными. Тогда по праву Марк Туллий говорит о правителях государств: **там, блаженные, наслаждаются они вечной жизнью.** Дабы показать, что одни делаются блаженными с помощью добродетелей, [требующих] досуга, а другие – с помощью добродетелей, [требующих] занятости, он не сказал, что совершенно ничто так не угодно вышнему богу, как государства, но добавил **во всяком случае из происходящего на земле**, так он отличает тех, кто сразу приступает к самому небесному, от правителей государств, путь на небо которым готовится через земные деяния.

[13] Какое определение государства может быть более точным, более осмотрительно [выбранным], чем **собрания**, – говорит он, – **и связанные правом, объединения людей, что называются государством.** Ведь и шайки разбойников и гладиаторов могли некогда быть **собраниями и объединениями людей**, но не **связанными правом.** А только то множество [людей] основано на праве, которое все целиком согласно подчиняться законам.<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> Verg., *Aen.* VI, 733;

<sup>20</sup> Если греки говорят, что цель человека – это достижение блага через уподобление богу, а добродетели, как особенно подчеркивают и Плотин, и Порфирий, лишь средство для этого, то латиняне предпочитают называть целью человека достижение блаженства. Ср. Cic., *Somn.* XIII, 13; Aug., *De civ. dei* X, 29; *Ibidem*, VIII, 3.

<sup>21</sup> См. Arist., *Pol.* I, 1. Ср. Cic., *De Rep.* I, 25 (39).

**ОБРАЗ СОТЕРОЛОГИЧЕСКОЙ ФИГУРЫ «ПОДОБНОГО СЫНУ  
ЧЕЛОВЕЧЕСКОМУ» В ИУДЕЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ ЭПОХИ ЭЛЛИНИЗМА  
И ЕГО ВОЗМОЖНЫЙ ПРОТОТИП В ПСАЛМЕ 110[109]**

И. Р. ТАНТЛЕВСКИЙ  
Санкт-Петербургский государственный университет  
[tantigor@mail.wplus.net](mailto:tantigor@mail.wplus.net)

---

IGOR TANTLEVSKIJ

St. Petersburg State University, Russia

IMAGES OF THE SOTERIOLOGICAL FIGURE OF “ONE LIKE A SON OF MAN” IN JEWISH LITERATURE  
OF THE HELLENISTIC PERIOD AND ITS POSSIBLE PROTOTYPE IN PSALM 110

ABSTRACT. The author tries to reveal Biblical sources of the image of “One Like a Son of Man” in *Dan.* 7:13–14, including the “Old Greek Translation” of this passage, as well as to reveal certain parallels to this figure in Jewish literature of the Hellenistic period and in the New Testament. At this, special attention is given to the interpretation of Psalm 110. Considering Jewish texts of the epoch of Hellenism, the author dwells specially on the analysis of the Apocryphon of Daniel (4Q246=4Q psDan<sup>d</sup>), the Qumran “Self-Glorification Hymn” (4Q491<sup>c</sup>, fr. 1), and the fragment of the *’Exagōgē*, 68–82 by Ezekiel the Tragedian.

KEYWORDS: “One Like a Son of Man”; *Dan.* 7:13–14; *Ps.* 110; the “Old Greek Translation” of the *Dan.* 7:13–14 passage, and *Jn.* 14:9–11; *Rev.* 1:13–14, 3:21; 4Q246=4Q psDan<sup>d</sup>; 4Q491<sup>c</sup>, fr. 1; the *’Exagōgē*, 68–82 by Ezekiel the Tragedian; “Orphica”.

\* «Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект №15-18-00062)».

---

I

Арамейский пассаж книги Даниила (приобрела современный вид к концу 165–164 г. до н.э.<sup>1</sup> в Иудее), засвидетельствованный в 7-й главе, стихах 13–14, оказал основополагающее влияние на формирование как иудейских, так и христианских мессианско-эсхатологических представлений:

Видел я (т.е. Даниил. — *И. Т.*) в ночных видениях,  
и вот, с облаками небесными  
словно сын человеческий (*kēbar ’ēnāš*;  
или: «(некто), подобный сыну человеческому». — *И. Т.*) шел,  
и до Древнего Днями (т.е. Бога. — *И. Т.*) дошел,  
и к Нему его подвели.

---

<sup>1</sup> См., например: Hartman, Di Lella 1978, 14. Допускают, что стихи *Дан.* 12:11 и 12:12, а также молитва в *Дан.* 9:4–20 могли быть добавлены позднее.



И ему дано владычество, и почет, и царство,  
чтобы все народы, племена и языки ему служили;  
владычество его — владычество вечное, которое не прейдет,  
и царство его не разрушится.

Эсхатологический царь мира в *Дан.* 7:13–14, вероятно, тождествен «Мужу»/«Подобному сыну<sup>2</sup> человеческому (Человеку)», упоминаемому в *Дан.*, гл. 10–12 и «Святейшему помазанному» в *Дан.* 9:24(25).<sup>3</sup> Трансцендентный «Муж»/«Подобный сыну человеческому», будучи *вселенским* правителем, видимо, мыслится составителем книги Даниила как превосходящий по своему положению Михаила, Князя Израиля (ср., например: *Дан.* 10:13, 10:21–11:1, 12:1). В частности, когда «Подобный сыну человеческому» воюет с небесными покровителями Персии и Греции, Михаил, «один из первых Князей», выступает как его помощник. Автор Откровения Иоанна 1:13–16 явно отождествляет фигуры «Подобного сыну человеческому» (*Дан.* 7:13) и «Мужа»/«Подобного сыну человеческому» из *Дан.*, гл. 10–12.<sup>4</sup>

В то время как в оригинальном тексте книги Даниила указывается на подобие трансцендентного и предсуществующего вселенского царя *человеку*, создатель т. н. «Древнего греческого перевода» данного произведения в своей интерпретации пассажа *Дан.* 7:13, видимо, стремится подчеркнуть *двойственную природу* этой фигуры<sup>5</sup>:

...и вот, на облаках небесных  
словно (*hōs*) сын человеческий шел  
и словно (*hōs*) Древний Днями подходил...

Это истолкование, вероятно, коррелирует со стихами *Дан.* 7:22а: «...доколе не пришел Древний Днями» и 27b: «...Царство Которого (т.е. Всевышнего. — *И. Т.*) — Царство вечное, и все власти будут служить и повиноваться Ему»). Можно предположить, что данная греческая интерпретация *Дан.* 7:13 учитывается и в новозаветных произведениях *Ин.* 14:9–11 и *Откр.* 1:13–14, 3:21.

В связи с приведенным греческим истолкованием *Дан.* 7:13 отметим также пассаж, начинающий описание эсхатологического Суда в *Дан.* 7:9–10:

Видел я (Данииил. — *И. Т.*),  
что престолы были поставлены,  
и Древний Днями воссел... (*Дан.* 7:9а)

и параллель к этому описанию в обнаруженной в Кумране на арамейском языке «Книге исполинов» (4Q Book of Giants<sup>b</sup> ar):

<sup>2</sup> Вар.: «сынам».

<sup>3</sup> В *Дан.* 10:5–6,16, возможно, содержится аллюзия на *Иез.* 1:26–28, 8:2–3.

<sup>4</sup> Ср. особенно: *Дан.* 10:5–6.

<sup>5</sup> При условии, что этот пассаж дошел до нас в своем аутентичном виде, ибо здесь можно допустить и невольную ошибку переписчика, и христологическую интерполяцию.

Я (исполин 'Охийа. — *И. Т.*) видел во сне этой ночью...:  
 Вот, Владыка Небесный на землю спустился.  
 И престолы расставлены;  
 и Великий Святой восс[ел...].<sup>6</sup> (Ср.: Иоиль 4[3]:12.)

Возможно, определенный свет на генезис приведенной выше интерпретации *Дан.* 7:13 в «Древнем греческом переводе» проливает фрагмент написанной по-гречески трагедии «Исход» ('*Exagōgē*; букв. «Выведение»), 68–82 еврейского драматурга Иезекиила (проживал в Египте в конце III – первой половине II в. до н. э.), в котором в уста Моисея вкладывается следующий «визионерский» рассказ:

На вершине Синая увидел я нечто, подобное престолу,  
 огромному такому по размерам, что касался он облаков небесных.  
 Сидел на нем Человек (*phōs*<sup>7</sup>) благородной наружности  
 с венцом на голове и жезлом в одной руке;  
 другой рукой он сделал знак мне.  
 Приблизился я и встал перед престолом.  
 Вручил он мне жезл и сесть предложил на престол,  
 и дал мне венец; затем сам он сошел с престола.  
 Увидел я землю всю вокруг:  
 и то, что под ней (т. е., вероятно, Шеол.<sup>8</sup> — *И. Т.*), и то, что над ней, на небесах.  
 После пал к ногам моим сонм звезд, и счел их число я.  
 Прошли мимо меня они, словно ряды людей вооруженных...<sup>9</sup>

Думается, что в данном фрагменте трагедии Иезекиила «Исход» содержатся реминисценции библейской книги *Исход* 24:9–11 о восхождении Моисея, Аарона и их спутников на гору Синай:

...И увидели Бога Израиля, и под ногами Его (было) как бы нечто мощное из сапфира,<sup>10</sup> как само небо чистое... (стих 10),

а также стихов 1:26–27 из книги библейского тезки драматурга, пророка Иезекиила:

Над твердью же, что над головами их, — подобие престола по виду будто бы из камня сапфира; а вверху, на подобии престола этого, — подобие как бы образа Че-

<sup>6</sup> 4Q530, фр. 2, кол. ii + 6 + 7 кол. i + 8–11 + 12(?), 16–17.

<sup>7</sup> Поэтический эквивалент слова *ānēr*.

<sup>8</sup> Подземная обитель почивших.

<sup>9</sup> Ср. примеч. 31. Ср. также сочинение Иосифа Флавия «Против Апиона», I, 279, где этот иудейский историк пишет, что египтяне считали Моисея «мужем замечательным и божественным (*theion*)». Ср. также, например, трактаты Филона Александрийского «О Моисее», I, 158, 189–191; «О жертвоприношениях Авеля и Каина», 8–10; «О добродетелях», 177.

<sup>10</sup> Или: «ляпис-лазури»; «хрусталя».

ловека ('*ādām*). И от образа чресл его и выше видел я как бы (сверкание) хашмала<sup>11</sup>, охваченного как бы неким огнем; а от образа чресл его и ниже я видел как бы некий огонь; и сияние окружало его. (Ср. также: *Иез.* 8:2.)<sup>12</sup>

Возможно, Иезекиил Трагик умышленно избрал для обозначения сидящего на престоле «Человека» термин *phōs*, дабы, по аналогии с упомянутыми пассажирами из книги пророка Иезекиила, намекнуть на его светозарность (ср. греч. термин *phōs*, «свет»)<sup>13</sup>.

В связи с описаниями видения небесного престола в упомянутых выше пассажах приведем также еще один дошедший до нас древнегреческий фрагмент — из пространной версии «Орфики»<sup>14</sup> (ок. 155–145 гг. до н. э.), 25–33, цитируемый еврейским александрийским философом Аристокбулом (середина II в. до н. э.) и зафиксированный Евсевием Кесарийским в сочинении «Приготовление к Евангелию» XIII, 12, 5 (здесь же присутствует и мотив «апофеоза» личности)<sup>15</sup>:

И никто не видел Правителя смертных,  
за исключением единственного человека,  
отдаленного потомка народа халдеев.<sup>16</sup>

<sup>11</sup> Этот термин трижды встречается в книге пророка Иезекиила (1:4, 27; 8:2); Септуагинта интерпретирует евр. *хашмал* как '*ēlektron*, «янтарь», также «электр» – яркий, янтарного цвета сплав золота (4 части) и серебра (1 часть); Вульгата: *electrum* (ср. также аккад. *elmešu* – неидентифицируемый драгоценный камень, упоминаемый в мифологических контекстах [ср. балт.: *helmes-elmez*]).

<sup>12</sup> Ср.: *Откр.*, гл. 4–5.

<sup>13</sup> См. также: Тантлевский 2000, 91–92; Tantlevskij 2004, 58–59.

<sup>14</sup> Еврейский александрийский писатель и историк Артапан (III–II вв. до н. э.) зафиксировал традицию, согласно которой Моисей был учителем Орфея. См.: Евсевий Кесарийский, «Приготовление к Евангелию», 9, 27, 3. (Ср. обсуждение различных следов библейского и, в целом, западносемитского воздействия на образность античной философской культуры: Светлов 2012, 44–51.)

<sup>15</sup> См. далее: Тантлевский 2000, 95–96; Tantlevskij 2004, 59–60.

<sup>16</sup> Вероятно, подразумевается Моисей. (Ср.: 40–41.) В трактате «О жизни Моисея», 5 Филон Александрийский говорит о Моисее как о халдее, обученном астрономии.

Допускают также возможность отождествления данной фигуры с Авраамом, который был родом из Ура Халдейского (*Быт.* 11:27–32; ср.: *И. Нав.* 24:2–3). Например, Артапан пишет о том, что Авраам обучал египетского царя астрологии (см.: Евсевий Кесарийский, «Приготовление к Евангелию», IX, 18, 1). Ср.: Псевдо-Евполом (до I в. до н. э.): «Авраам жил с египетскими жрецами в Гелиополе и многому их обучил: он разъяснял им (проблемы) астрологии и другие науки, говоря, что получили это знание вавилоняне и он сам. Однако открытие их (наук) он приписывал Еноху. (Так что) не египтяне, а Енох первым открыл астрологию» (Евсевий Кесарийский, там же, IX, 17, 8). (Ср. в данной связи, например, «Астрономическую книгу Еноха» из Кумрана, коррелирующую с I [Эфиопский] Енох, гл. 72–82.) Аврааму приписывается создание *Сефер Йецира*-«Книги Созидания» (вероятно, II–VI вв. н. э.), в которой астрологии уделено

Ибо ему было известно о пути Звезды,  
и как осуществляется движение Сферы вокруг земли;  
и та, и другая двигались по кругу,  
но каждая — вокруг своей оси.  
Он пролетел в духе через воздух  
и через воду Потока<sup>17</sup>.  
Комета возвестила эти события<sup>18</sup> —

значительное внимание.

<sup>17</sup> Вероятно, имеется в виду окружающий землю Океан, или верхний, небесный, Океан. Согласно библейским представлениям, над небесной твердью-куполом помещаются верхние воды Океана (см.: *Быт.* 1:6–10; 7:11–12, 8:2; *4 Цар.* 7:2,19; *Ис.* 24:18; *Мал.* 3:10); под землей находятся нижние воды Океана (нижний Океан; ср.: *Быт.* 49:25, *Втор.* 33:13; ср. также: *Притч.* 8:24а). Ср. далее «Астрономическую книгу» — 4Q En astr<sup>b</sup> ar (4Q 209), 13 (1 Енох 77:3) и комментарии в: Тантлевский 2000, 146–147; ср.: 2014, 71–72.

В верхней части одной из неопунических стел из Горфы (отражающей, как можно предположить, более ранние пунические представления) изображена человеческая душа, отправляющаяся в царство богов и пересекающая небесный Океан на дельфине (на некоторых пунических стелах — на птице или корабле), а под ним (Океаном), по обе стороны от «дерева жизни», располагаются птицы, символизируя атмосферу.

<sup>18</sup> Ср. фрагмент из оракула Бил'ама (Валаама), сына Беора (*Числ.* 24:17):

Вижу его, но ныне еще нет;  
зрю его, но не близко.  
Шествует звезда (*kwkb*) от Йакова  
и восстает скипетр (*šbt*, *шевет*; при огласовке *шавит*: «комета». — *И. Т.*)  
от Израиля...

В данном пассаже первоначально подразумевался будущий идеальный израильский царь (ср. *Числ.* 24:14, где события относятся к «конечным дням» или «концу дней»). С эпохи эллинизма этот стих начинает интерпретироваться в мессианском смысле. (Ср., например, кумранские тексты: 4Q Testimonia, 12–13; *1Q М* («Свиток войны») 11:6 и сл.; ср. также интерпретацию *Числ.* 24:7а-b,17 в Септуагинте.) В «Дамасском документе» (CD-A) 7:18–19 фраза «шествует звезда от Йакова» соотносится с миссией «Истолкователя Учения» (= лидер Кумранской общины — Учитель праведности), а сам он прямо отождествляется со «звездой». В апокрифическом Завещании Левия 18:3 (греч.) рассматриваемый пассаж из кн. Чисел отнесен к Новому Священнику — Священническому Мессии. Рассказ о вифлеемской звезде (*Мф.*, гл. 2), вероятно, тоже коррелирует с *Числ.* 24:17. В *Откр.* 22:16 Иисус как «корень и потомок Давида» (ср.: *Ис.* 11:1) называет себя «звездой яркой, утренней». В Иерусалимском Талмуде, Таанит, IV, 2, 67d аллегорию «звезды» из оракула Бил'ама относят к лидеру Второй Иудейской войны с Римом (132–135 гг. н. э.), «князю Израиля» Шимону Бар-Кохбе (арам.: «Сын звезды»), признанному многими, в частности, рабби Акивой, Мессией. Таргумы интерпретируют стих *Числ.* 24:17 как относящийся к светскому Мессии. Наконец, из сочинений ряда отцов Церкви и сообщения мусульманского автора Мухаммада аль-Шахрастани известно, что иудаистская секта досифеев отождествляла со «звездой от Иакова» — с Мессией основателя своего движения Досифея (Достана; III–II вв. до н. э.).

Ср. также, например: *Дан.* 12:3; *1 Енох* 104:1 и сл. (где воскресшие в Конце дней

его рождение было могучим<sup>19</sup>.  
 Да, после этого он утверждён  
 на великих небесах на золотом престоле.

Божественный характер небесной мессианской фигуры «Подобного сыну человеческому» в Дан. 7:13–14 переосмысливается в обнаруженном в Кумране произведении, условно обозначаемом как Апокриф Даниила (Псевдо-Даниил), или же Арамейский апокалипсис (4Q246=4Q psDan<sup>d</sup>).<sup>20</sup> В частности, во фрагменте 1:6–2:9 сохранились следующие слова:

...И он] будет назван... Бог Ве]ликий<sup>21</sup> ([ 'l r]b '22),<sup>23</sup>  
 и Его именем он будет обозначаться (*wbšmh ytknh*).  
 Сыном Бога (*brh dy 'l*) он будет называться,  
 и Сыном Всевышнего (*br 'lywn*) они назовут его...<sup>24</sup>  
 Подобно искрам, которые ты (т.е. Даниил. — И. Т.) видел,  
 таким будет царство их (т.е. языческих врагов истинного Израиля. — И. Т.)...  
 Народ будет попираť другой народ,  
 а город — (другой) горо[д],  
 покуда не встанет он с Богом,<sup>25</sup>  
 и всем он дарует покой от меча.  
 Его царство (будет) вечным царством,  
 и все его пути — в праведности<sup>26</sup>.  
 Он будет суди[ть] землю праведностью,  
 и все будут творить мир.  
 Меч с (лица) земли исчезнет,  
 и все страны будут ему поклоняться<sup>27</sup>.  
 Бог Великий – Сила его,  
 и (окажет поддержку) ему в ведении войны;

---

праведники уподобляются звездам).

<sup>19</sup> Ср. кумранский «Благодарственный гимн Учителя» 1QH<sup>a</sup> 11:6–18, где поэт аллегорически изображает рождение Мужа — «Чудесного советника» («Чудо-советника») «с его могуществом» (см.: Ис. 9:5[6]).

С другой стороны, здесь, возможно, содержится намек на «связанное с процессом инициации “перерождение” вследствие небесного путешествия»; см.: Lafargue 1985, II, 799–800, n. k.

<sup>20</sup> Литературу по возможным интерпретациям данного произведения можно найти, например, в: Segal 2014, 289–312.

<sup>21</sup> Ср., например: Пс. 76[75]:2.

<sup>22</sup> Ср. 4Q246 2:7: 'l rb' b 'ylh. Ср. также: Дан. 2:45.

<sup>23</sup> Возможны также интерпретации: «[... И он] будет назван [Богом Ве]ликим»; «[... И он] будет назван... [Бога Ве]ликого...».

<sup>24</sup> Ср. текст Благовещения Гавриила, засвидетельствованный в Лк. 1:32–35.

<sup>25</sup> В связи с предложенным переводом данной фразы ср. ниже: кол. 2, 7–9; ср. также: кумранский Комментарий на Исайю<sup>a</sup> (4Q161), фр. 8–10, 3:18–22.

<sup>26</sup> Или: «в истине».

<sup>27</sup> Или: «пред ним склонятся (падут ниц)».

народы Он отдаст в его руку,  
и всех их Он низвергнет пред ним.  
Владычество его — владычество вечное...<sup>28</sup>.

Таким образом, автор Апокрифа Даниила делает акцент на том, что эсхатологический царь — это, скорее, *земная* личность, достигшая *небесного*, даже *божественного*, достоинства и почитания, — его «назовут», т.е. признают, «Сыном Бога».<sup>29</sup> Если бы автор Апокрифа Даниила имел в виду ангела или, тем более, архангела (как полагают некоторые исследователи), он вряд ли стал бы особо подчеркивать, что центральный персонаж произведения будет *признан* «сыном Божиим» — ведь данное обозначение (равно как и наименование «бог»/«боги», 'l/'lyt, 'lhyt) является одним из обычных названий ангелов в Библии и более поздней еврейской литературе, включая рукописи Мертвого моря. Параллелизм в пассаже Апокрифа Даниила 1:9–2:1: «[... И он] будет назван... [Бог Ве]ликий, и Его именем он будет обозначаться. Сыном Бога он будет называться, и Сыном Всевышнего они назовут его» предполагает (если реконструкция верна), что эсхатологический царь будет назван 'l, т.е. «богом»/«Богом», или 'dny, т.е. «Господином»/«Господом» ('Адонай<sup>30</sup>) (см. далее раздел II); во всяком случае, в пользу этого в *данном контексте* свидетельствует фраза «и Его именем он будет обозначаться».<sup>31</sup> В Пс. 45[44]:7–8 идеальный праведный царь дважды обозначен как «бог» ('lhyt); в Исх. 22:27 этот термин также, вероятно, употреблен по отношению к царю; в Ис. 9:5[6] идеальный царь назван 'l gbr, «бог-витязь» (ср. также: Пс. 82[81]:1,6). Отметим также, что автор обнаруженного в Кумране Мессианского апокалипсиса (4Q521) на ев-

<sup>28</sup> В созданном по-еврейски псевдэпиграфе «Откровение Гавриила» (текст, написанный чернилами на каменной таблице, палеографически датируется рубежом эр) Архангел Гавриил предвещает (Даниилу?; ср.: Дан. 8:16 и сл., 9:21 и сл.), что в ближайшее время «зло разрушится пред справедливостью» (А, 19–21). См. далее: Тантлевский 2013б, 313.

<sup>29</sup> Ср., например: Премудрость Соломона 2:13,18 (ср.: стих 16), где автор говорит о «праведнике», который называет себя «сыном Господа», «сыном Бога» (ср. также: 5:5).

<sup>30</sup> В эпоху после вавилонского плена, по крайней мере, с III века до н. э. (что подтверждает Септуагинта), в силу ограничительной интерпретации третьей заповеди (Исх. 20:7, Втор. 5:11: «Не произноси Имени ГОСПОДА (YHWH), Бога твоего, напрасно...»), связанной, прежде всего, с благоговением перед сакральностью Имени ГОСПОДА YHWH (а также, вероятно, с усилением универсалистских и прозелитических тенденций, желанием подчеркнуть для иноверцев, что Бог Израиля есть *Господин* над всем мирозданием, *Бог* всего человечества), евреи перестают *произносить* Имя YHWH, говоря вместо него: 'Адонай, т.е. *Господь* (букв. «мой Господа»).

<sup>31</sup> Ср. кумранский арамейский фрагмент 4Q545 (4Q Visions of 'Amram<sup>c</sup> ar), 1, 1:17–18, в котором говорится следующее (судя по контексту и в свете Исх. 7:1 [ср.: 4Q374 (4Q Arosyurphon of Moses<sup>a</sup>), фр. 2, 2:6], вероятно, о Моисее [или об антагонисте Мелхириши', т.е. Мелхиседеке?]): «[...] ты будешь Богом ('l), и ангелом Бога (ml'k 'l) ты будешь назв[ан...]. См. также: 4Q543 (4Q Visions of 'Amram<sup>a</sup> ar), фр. 3, 1.

рейском языке, предрекая на основе ряда релевантных библейских пассажей сотерологическую миссию эсхатологического Мессии, которому «будут внимать небеса и земля» и который воссядет на «престоле вечного Царства», говорит именно о деяниях 'Адоная-Господа на земле; так что создается впечатление, что здесь Мессия как бы имплицитно отождествляется с 'Адоном в том, что касается Его земной эсхатологической миссии.

В связи с обозначением эсхатологического царя «Сын Бога»/«Сын Всевышнего» отметим, что в кумранском еврейском тексте, условно называемом «Молитвой Эноша» (4Q369; 4Q499, фр. 47+48),<sup>32</sup> сохранились, в частности, такие слова:

И Суд Свой благой<sup>33</sup>  
 прояснил Ты для него [...] в вечном свете (т.е., вероятно, на небесах. — И. Т.).  
 И сделал Ты его Себе сыном перворо[дным]  
 (*bn bkwr*)<sup>34,35</sup> ср.: Пс. 89[88]:27–28[26–27] о царе Давиде.<sup>36</sup> — И. Т.) [...] Ве[нец] небес и славу облаков Т[ы] возложил [на него...] и Твой ангел мира (преживает) в его сообществе.  
 И... ему праведные законы, как Отец с[ыну Своему...].

<sup>32</sup> Некоторые исследователи полагают, что эта молитва (или, скорее, предсказание) возникла под влиянием стиха *Быт.* 4:26:

И у Шета (синод.: Сиф. — И. Т.) также родился сын; и он нарек ему имя Энош (синод.: Енос. — И. Т.): тогда начали призывать Имя ГОСПОДА.

Ср.: кн. Юбилеев 4:12. С другой стороны, именно отец Эноша Шет (третий сын Адама и Евы), согласно раввинистической традиции, рассматривался как прародитель Мессии и почитался как пророк. (О славе Шета/Сифа и его литературной деятельности ср.: Книга премудрости Иисуса, сына Сирахова, 49:16[18]; 1 Енох 85:8–9; кн. Юбилеев 19:24; кумранский фрагмент 4Q417, 2, 1:15–17; 2 (Славянский) Енох 33:10; Иосиф Флавий, «Иудейские древности», I, 67–71.) Гностическая секта сифиан отождествляла Сифа с Мессией и считала его автором семи книг. (Ср., например: Три стелы Сифа (Nag Hammadi Codex VII, 5); Евангелие египтян (Nag Hammadi Codex III, 2 and IV, 2); ср. также: Второй трактат великого Сифа (Nag Hammadi Codex VII, 2). У Георгия Синкелла («Избранная хронография», I, 16–17) засвидетельствована традиция о вознесении Сифа к ангелам, которые рассказали ему о падших ангелах, разращении человека, Потопе и пришествии Мессии; допускают, что это сообщение восходит к апокрифической книге Шета/Сифа, вероятно, еврейского происхождения.

<sup>33</sup> Или: «приговоры (законы) Твои благие».

<sup>34</sup> Буквы «каф» и «вав» в слове *bkwr* плохо различимы.

<sup>35</sup> Ср. кумранский фрагмент: 4Q458, 15, 1.

<sup>36</sup> Ср. далее, например: Пс. 2:6–7; 110[109]:3 (см. ниже, раздел II); 2 Цар. 7:14, 1 Пар. 17:13 и кумранские произведения Текст «Двух колонок» (1QSa) 2:11–12 и 4QFlorilegium 1:9–13.

## II

В поисках возможного библейского прообраза фигуры «Подобного сыну человеческому» следует, как нам представляется, обратиться, прежде всего, к Псалму 110[109].<sup>37</sup> Некоторые исследователи рассматривают это произведение как интронизационный оракул, вероятно, сочиненный для царя Израиля Давида (ок. 1009[1002/1001]–969 гг. до н. э.) пророком Натаном или кем-то из придворных поэтов.<sup>38</sup> Это происходит в тот период, когда в Израиле появляется новая идеология, согласно которой царь в определенной мере оказывается наделенным элементами святости и может отправлять священнический культ. Давид ревностно исполнял священнические функции, уподобляясь в этом отношении древнему владыке Иерусалима Мелхиседеку, «царю» и «священнику Бога Всевышнего» (*Быт.* 14:18–20). Впоследствии же авторство данного Псалма было приписано самому Давиду, и, соответственно, упоминаемая в стихах *Пс.* 110[109] 1 и 5 личность «господина», «сидящего одесную ГОСПОДА», перестает отождествляться с самим этим древним израильским царем (ср., например: *Мф.* 22:42–45, *Мк.* 12:35–37, *Лк.* 20:41–44; *Деян.* 2:34–35; ср. также: *1 Кор.* 15:24–26; *Евр.* 1:13), а интерпретируется — по крайней мере, в отдельных кругах — как фигура «порожденного» Богом царя-священника, который будет послан на землю для спасения мира в критические для иудеев дни. В нашем переводе Псалом 110[109] выглядит следующим образом:

Давида. Псалом.

Речение ГОСПОДА (YHWH) господину моему ('дну; 'адони):

«Воссядь<sup>39</sup> одесную Меня,

доколе Я не сделаю врагов твоих

подножием для ног твоих».

Жезл силы твоей

пошлет ГОСПОДЬ (YHWH) с Сиона:

«Правь посреди врагов твоих;

почет с тобой<sup>40</sup>

в день силы твоей,

во славе святости.

От чрева зари (или: “от чрева, <прежде> зари”. – *И. Т.*)<sup>41</sup>,

<sup>37</sup> Ср., например: Тантлевский 2000, 71–99; 2007, 18–48; 2012, 274–313; 2014, 98–118; Tantlevskij 2004, 9–37, 52–56.

<sup>38</sup> См., например: Bentzen 1933, 173–176; Bowker 1967, 31–41; ср.: Eissfeldt 1964, 138–139, 279, 993. Существуют гипотезы и о более позднем происхождении данного Псалма; наиболее радикальная из них допускает, что это — интронизационный гимн, написанный для хасмонейского первосвященника и правителя Иудеи Симона Маккавея (142–134 гг. до н. э.) [ср.: *1 Макк.* 14:35,41]. Ср.: Dahood 1970, 112 и сл.; McNamara 2000, 17.

<sup>39</sup> На престоле; ср., например: *Пс.* 2:4; 9:8; 45[44]:7; 61[60]:8 («Да восседает (*yšb*) он (царь. — *И. Т.*) (на)веки пред Богом...»); 102[101]:13.

<sup>40</sup> Согласно масоретской огласовке: «народ твой».

<sup>41</sup> Септуагинта: *prò heòsphórou*; аналогично Сирийская версия.



<подобно> росе, Я породил тебя<sup>42</sup> (ср.: Пс. 2:6–7,12; 89:27–28. — И. Т.).

Поклялся ГОСПОДЬ (YHWH)

и не раскается:

«Ты Священник вовек

по чину<sup>43</sup> Мелхиседека».

Мой господин ('dnu; 'адони) одесную Тебя.

(Или: «Господь ('Адонай), одесную Тебя...»;

ср., например: Пс. 80[79]:18[17]. — И. Т.)

Он разобьет в день гнева своего царей;

будет судить народы,

наполнит (землю) трупами,

будет разбивать головы (или: «глав», «главных». — И. Т.) в земле обширной

(или: «во многих странах». — И. Т.).

Из потока на пути будет пить,

и потому вознесет главу» (стихи 1–7).

Автор стихов Дан. 7:13–14 вполне мог коррелировать описываемого им трансцендентного и предсуществующего «Подобного сыну человеческому» с «Господином», «сидящим одесную ГОСПОДА» (Пс. 110[109]:1,5), к которому когда-то обращался царь Давид. Так и в Евангелиях стихи Пс. 110[109]:1,5 и Дан. 7:13–14 истолковываются как относящиеся к единой сотерологической фигуре (см., например: Мф. 26:63–64; Мк. 14:61–62; Лк. 22:69; ср. также: Лк. 21:27; Деян. 2:31–36; 1 Фес. 4:16–17; Откр. 1:13–16).<sup>44</sup>

В связи с концепцией божественности эсхатологического царя отметим, что Псалом 45[46], авторство которого приписывается «сынам Кораха», содержит следующее «вразумление» об идеальном царе:

Ты прекраснее сынов человеческих,

была излита милость на уста твои;

посему благословил тебя Бог навеки (l'wlm)...

Трон твой, бог ('lhym), во веки вечные ('wlm w'd):

жест царства твоего — жест правоты.

Возлюбил ты праведность и возненавидел нечестие;

посему помазал тебя (mšhk), бог ('lhym), Бог твой ('lhyk)

елеем радости более товарищей твоих (3,7–8).

Нам представляется, что т.н. «Гимн самопрославления» из Кумрана (4Q491<sup>c</sup>, фр. 1, 4–12) в своей первоначальной редакции мог быть создан как Песнь Мес-

<sup>42</sup> Вокализация и интерпретация в соответствии со многими еврейскими рукописями и толкованием Септуагинты (аналогично интерпретируют Ориген и Сирийская версия). Стандартная масоретская вокализация подразумевает перевод: «юность твоя».

<sup>43</sup> «По должности/положению/званию» и т.п., или: «на манер»; данная интерпретация восходит к Септуагинте.

<sup>44</sup> О новозаветной христологии в контексте иудейского мессианизма и эсхатологии см., например: Hengel 2007; Schäfer 2012; Boyarin 2012.

сии — пребывающего на небесах «Господина» (Пс. 110[109],1,5) / «Подобного сыну человеческому» (Дан. 7:13–14)<sup>45</sup>:

[...Бог Всевышний дал мне седалище среди на]веки совершенных,  
могучий престол в сообществе богов

(*ks' 'wz b' dt 'lym*; т. е. небожителей-ангелов и вознесшихся на небеса  
праведников. — *И. Т.*).

Никто из царей древности (или: «царей Востока». — *И. Т.*) не воссядет на нем,  
и вельможи их н[е приблизятся к нему.

Никто н[е сравнится с] моей славой (*[lw]' dwmy [l]kbwdy*).

Никто не (сможет) быть восхищен (на небеса. — *И. Т.*) вне моего посредства  
(*zwly*; букв.: «вне/помимо меня». — *И. Т.*),

и никто не сможет противостоять мне...

Я причислен к богам (*'lym*)

и утвержден в святом сообществе...

Мой [жре]бий — пребывать во Славе Святой [Оби]тели (*[m' ]wn hqwds*)...

Кто сравнится со мной во славе моей (*wmy' bkbwdy ydmh ly'*)?...

Никакое учение не сравнится с [мои]м [учением]<sup>46</sup>.

Кто может позволить (себе) нападки в отношении меня,  
когда я откры[ваю свои уста]?

Кто сдержит поток моей речи?

Кто сможет бросить мне вызов

и уподобиться мне на моем суде<sup>47</sup>?...

{Начало т.н. «Песни праведных», строки 13–16:}

Исполнитесь радостью, о праведные, с Богом [...],

в Святой Обители воспойте Ем[у...]

[...воз]вещайте в выражениях счастья,

[восклищайте в] вечной радости без кон[ца...]

дабы поднять рог<sup>48</sup> [Его] Месс[ии] (*mš[yhw]*)...,

возвестить о его (или: “Его”. — *И. Т.*) могучей руке...

<sup>45</sup> В свете кумранского «Мидраша Мелхиседека» (11Q13) и текста Песен субботнего всесожжения, или Ангельской литургии 4Q401=4Q ShirShabb<sup>b</sup>, фр. 11 (ср. также: Заветание Амрама; 4Q544=4QAmram<sup>b</sup> ar) мы допускаем, что данный Гимн мог быть изначально создан как небесная Песнь Мелхиседека, но, возможно, — и как Песнь вознесшегося на небеса Учителя праведности Кумранской общины. (Не исключена также возможность, что сам Учитель праведности — автор многих Благодарственных гимнов — сочинил первоначальную версию «Гимна самопрославления», таким образом создавая у адептов представление о своем последующем вознесении и высокой позиции на небесах.) См. далее, например: Тантлевский 2000, 95–97; 2007, 44–57; 2012, 299–302; 2014, 111–118; Tantlevskij 1997, 193–213; 2004, 52–66.

<sup>46</sup> См. также: 4Q431 1:13; 4Q427, фр. 7, 1:7.

<sup>47</sup> Возможно, имеется в виду эсхатологический Суд.

<sup>48</sup> Рог — символ мощи, удачи, благополучия и т.п.

Исходя из содержания приведенного текста, можно заключить, что персонаж, рецитирующий «Гимн самопрославления», мыслится автором произведения личностью, занимающей одну из главных (если не высшую) позицию в небесной иерархии: он восседает на «могучем троне» в ангельском сообществе; никто не может быть восхищен на небеса и спастись вне его посредничества; никто не может противостоять ему, и *никто не сравниться с ним в его славе* — даже на небесах.<sup>49</sup> Последнее утверждение относительно *несравненности* во славе заслуживает особого внимания. В пространной и, очевидно, более поздней редакции «Гимна самопрославления», которая была включена в кумранский сборник «Благодарственных гимнов»<sup>50</sup>, зафиксирована фраза: «Кто подобен мне среди богов (т.е. ангелов; *tu kmwnu b'lym. — И. Т.)?!*» (4Q431 1:14<sup>51</sup>). Данный пассаж мог появиться в одной из (промежуточных) редакций рассматриваемого «Гимна самопрославления» — и, вероятно, до его включения в тот сборник «Благодарственных гимнов», который первоначально был создан харизматическим лидером Кумранской общины, обозначаемым в рукописях как Учитель праведности (II в. до н. э.). (Ср., например, восклицание автора Благодарственного гимна Учителя (1QH<sup>a</sup>) 15:28: *tu kmwkh b'lym 'dwnu*, «Кто подобен Тебе среди богов, Господь?!», воспроизводящее текст кн. Исход 15:11; ср. также фрагмент Благодарственного гимна Учителя (1QH<sup>a</sup>) 18:8–9: «Ты — Князь богов<sup>52</sup>... И нет никого помимо Тебя (*w'yn zwltk!*)!».) Слова *tu kmwnu b'lym*, т.е. «Кто подобен мне среди богов?!», по всей вероятности, являются перефразированием знаменитого пассажа из Победной песни Моисея (Исход 15:11): *tu kmkh b'lm YHWH*, «Кто подобен Тебе среди богов, ГОСПОДЬ?!». Показателен в данной связи также стих Исаии 44:7: «Кто подобен Мне? Пусть отзовется». В свете этих и многих других библейских стихов,<sup>53</sup> констатирующих Несравненность Господа, можно допустить, что лицо, рецитирующее «Гимн самопрославления», намекает таким образом на свою божественность.

С другой стороны, может создаться впечатление, что герой «Гимна самопрославления» (4Q491<sup>c</sup>, фр. 1) как бы «полемизирует» с идеей, выраженной в имени архангела-покровителя Израиля *Миха'эл* (Михаил), означающем «Кто, как Бог?»/«Кто подобен Богу?» и, следовательно, репрезентирующем идею о Бесподобности Господа, прямо выраженную в ряде текстов Священного Писа-

<sup>49</sup> Ср., например: *Филипп.* 2:9–10.

<sup>50</sup> Гимн в редакции 4Q491<sup>c</sup> занимает пространство, в котором мог бы поместиться текст, состоящий из 571-й буквы (в данной рукописи имеется много лакун); пространная же редакция Гимна, включенная в сборник «Благодарственных гимнов» (4Q431, 1; 4Q427, 7; 1QH<sup>a</sup> 25:35–26:10), занимает пространство 864-х букв (исключая заголовков); см.: Wise 2000, 214.

<sup>51</sup> Ср.: фрагмент Благодарственного гимна 4Q427 7, 1:8.

<sup>52</sup> Ср. *Дан.* 11:36: «Бог богов».

<sup>53</sup> См., например: *Исх.* 18:11, *1 Цар.* 2:2, *3 Цар.* 8:23; *Ис.* 40:18,25, 44:8, 45:21, 46:9, *Иер.* 10:6–7, 49:19, 50:44, *Пс.* 71[70]:19, 77[76]:14, 83[82]:2, 86[85]:8, 89[88]:7,9.

ния, таких как *Исх.* 15:11, *Ис.* 44:7 и др. Возможно также, что имея в виду имя *Миха'эл*, он имплицитно (святотатственно) «отвечает» на поставленный в нем вопрос и позиционирует себя выше архангела.

Утверждение лица, декламирующего «Гимн самопрославления», о том, что никто из «царей древности/Востока» не достоин воссесть на его могучий трон среди «богов», вместе с его заявлением о несравненности во славе, предполагают, что здесь, вероятно, подразумевается трон *Мессии-Царя* (или даже Трон Славы Бога, уготованный для Мессии) (ср. пассаж «Гимна самопрославления» 4Q491<sup>c</sup>, фр. 1, 15–16: «... дабы поднять рог [Его] Месс[ии]..., возвестить о его могучей руке...»; Благодарственный гимн 4Q427, фр. 7, 1:12: «Не чистым золотом я увен[чива]ю себя...»). В упоминании о «царях древности» в данном контексте можно усмотреть аллюзии на тесты *Ис.*, гл. 14 и *Иез.*, гл. 28. Так, в кн. *Ис.* 14:13–14 мы читаем о царе Вавилона<sup>54</sup>:

А говорил ты в сердце<sup>55</sup> своем:  
«Взойду на небо,  
выше звезд Божьих ( 'l) вознесу престол мой,  
и сяду на горе в общине (sc. небожителей. — *И. Т.*),  
на краю Севера (или Цафона — священной [здесь: «космической»] горы. — *И. Т.*).  
Взойду на высоты облачные,  
буду подобен Всевышнему ( 'dmh l'lywn)».

В 28-й главе книги *Иезекиила* зафиксированы следующие слова о царе крупнейшего финикийского приморского города-государства Тира<sup>56</sup>:

Так сказал Господь *YHWH*: «За то, что вознеслось сердце твое, и ты говоришь: “Я бог ( 'l), восседаю на седалище Божьем ( 'lhyt; или “богов”. — *И. Т.*), в сердце-вине морей”...» (стих 2<sup>57</sup>);

«Ты был помазанным керувом, чтобы осенять; и Я поставил тебя на святой горе Божьей ( 'lhyt)» (стих 14), т.е. «космической» горе.

<sup>54</sup> В гл. 14 кн. *Исайи*, вероятно, имеется в виду ассирийский царь Саргон II (721–705 гг. до н. э.), рассматривавший себя, прежде всего, как «царь Вавилона» (что видно, в частности, из его титулатур). См. об этом подробнее: Тантлевский 2013б, 175–176.

<sup>55</sup> По представлению древних евреев (как и ряда других древневосточных народов), сердце — синоним «внутреннего» человека, средоточие личности, «седалище» («вместилище») разума, разумной «души», качеств, чувств. (Судя по дошедшим до нас источникам, первым из греков, кто связал процесс мышления с функциями головного мозга, был врач и мыслитель Алкмеон Кротонский (конец VI — первая половина V вв. до н. э. См., например: Калкидий, Комм. к «Тимею» Платона, гл. 24б; ср.: Теофраст, «Об ощущениях», 25; ср. также: Гиппократ, «О священной болезни», 14, 17; Платон, «Федон», 96а–б; Аристотель, «Вторая аналитика», В 19.100 а 3.)

<sup>56</sup> Вероятно, имеется в виду Этбаал III (ок. 591/90 – 573/2 гг. до н.э.). См., например: Тантлевский, пер. и комм., 2013а, 479.

<sup>57</sup> Ср. также: стих 9.

Утверждение декламирующего «Гимн самопрославления» о том, что его «[жре]бий быть во славе Святой [Оби]тели»<sup>58</sup>, т. е., по всей вероятности, в небесном Храме<sup>59</sup>, а также убежденность в том, что только при его посредстве человек может войти в небесную Обитель, предполагают, что он рассматривает себя в качестве Первосвященника мироздания.<sup>60</sup>

К упомянутым выше текстам и идеям восходит представление о «двух властях на небесах», развиваемое в последующей иудейской мистико-гностической литературе<sup>61</sup> и нашедшее также отражение в ряде полемических пассажей в раввинистических сочинениях.

### БИБЛИОГРАФИЯ

- Bentzen, A. (1933) "Zur Geschichte der Zadokiden", *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 10 [51], 173—176.
- Boyarín, D. (2012) *The Jewish Gospels: The Story of the Jewish Christ*. New York, NY.
- Bowker, J. W. (1967) "Psalm CX", *Vetus Testamentum* 17, 31—41.
- Dahood, M. (1970) *Psalms III, 101–150*. Introduction, translation, and notes with an appendix *The Grammar of the Psalter*. New York, NY.
- Eissfeldt, O. (1964) *Einleitung in das Alte Testament*. 3. neubearbeitete Aufl., Tübingen.
- Hengel, M. (2007) *The Son of God: The Origin of Christology and the History of Jewish Hellenistic Religion*. Trans. by J. Bowden. Eugene, OR.
- Hartman, L. F.; Di Lella, A.A. (1978) *The Book of Daniel*. Introduction, translation with notes, and commentary. New York, NY.
- Lafargue, M. (1985) «Orphica», J. H. Charlesworth, ed. *The Old Testament Pseudepigrapha*. New York, NY: II, 795–801.
- McNamara, M. (2000) "Melchizedek: Gen 14, 17–20 in the Targums, in Rabbinic and Early Christian Literature", *Biblica* 81, 1–31.
- Светлов, Р. В. (1998) *Гнозис и экзегетика*. Санкт-Петербург.

<sup>58</sup> Ср.: *Втор.* 26:15; *Иер.* 25:30; *Зах.* 2:17; *Пс.* 68[67]:6; *2 Пар.* 30:27. Ср. также: кумранские тексты 1QM 12:2; 1QSb 4:24–28.

<sup>59</sup> Ср.: *Пс.* 26[25]:8; *2 Пар.* 36:15 и пассажи, упомянутые в предыдущем примечании.

<sup>60</sup> Отметим в данной связи, что в произведении, условно называемом «Дамасский документ» (вероятно, последняя треть II – самое начало I в. до н.э.) и созданном в общине, по всей вероятности, не тождественной, но тесно связанной с Кумранской конгрегацией, неоднократно говорится о Посещении (*hpqwdh*) земли Самим Богом ('l) (например: 4Q266 [=4QD<sup>a</sup>], фр. 1 a-b, 2; фр. 3, 3:22; фр. 11, 19(?); 4Q267 [=4QD<sup>b</sup>], фр. 9, 5:2(?); 4Q270 [=4QD<sup>c</sup>], фр. 7, 2:13; CD-A 7:9, 7:21–8:3, CD-B 19:6, 11–13, 15; см. также: 4Q Sapiential Work A<sup>c</sup> [= 4Q417], фр. 2, 1:7–8); вероятно, автор(ы) данного произведения верили, что это Посещение будет осуществлено через «Мессию (от) Аарона и (от) Израиля» (4Q266, фр. 10, 1:12; CD-A 12:23–13:1, 14:9, CD-B 19:10–11, 20:1), т. е. Мессию, объединяющего функции священнического и светского Помазанников. Согласно «Дамасскому документу», Мессия «искупит грех» (CD-A 14:19) правоверных (функция священнического Мессии) и «предаст мечу» (CD-A 7:9–8:3; CD-B 19:10–15) нечестивцев из Израиля и внешних врагов иудеев (функция светского Мессии).

<sup>61</sup> См. подробнее об этом: Тантлевский 2000; 2007; 2014; см. также: Светлов 1998, 43–117.

- Светлов Р. В. (2012) «Тувал-каин, Гиппий, Платон и возможные ближневосточные корни образа софиста в одноименном диалоге Платона», *Вестник Русской Христианской Гуманитарной Академии*, СПб, 2012, т. 13, вып. 3, 44-51.
- Schäfer, P. (2012) *The Jewish Jesus: How Judaism and Christianity Shaped Each Other*. Princeton, Oxford.
- Segal, M. (2014) "Who is the 'Son of God' in 4Q246? An Overlooked Example of Early Biblical Interpretation", *Dead Sea Discoveries* 21, 289–312.
- Tantlevskij, I. R. (1997) "Elements of Mysticism in the Dead Sea Scrolls (Thanksgiving Hymns, War Scroll, Text of Two Columns) and Their Parallels and Possible Sources", *The Qumran Chronicle* 7, 193–213.
- Тантлевский, И. Р. (2000) *Книги Еноха. Арамейские фрагменты книг Еноха из Кумрана. Еврейская книга Еноха, или Книга небесных дворцов. Сефер Йецира-Книга Созидания*. Москва.
- Tantlevskij, I. R. (2004) *Melchizedek Redivivus in Qumran? Some Peculiarities of Messianic Ideas and Elements of Mysticism in the Dead Sea Scrolls*. The Qumran Chronicle. Vol. 12, No. 1. Special issue. Kraków–Mogilany.
- Тантлевский, И. Р. (2007) *Мелхиседек и Метатрон в еврейской мистико-апокалиптической традиции*. Санкт-Петербург.
- Тантлевский, И. Р. (2012) *Загадки рукописей Мертвого моря: история и учение общины Кумрана*. Санкт-Петербург.
- Тантлевский, И. Р., пер. и комм. (2013а) *Еврейская Библия. Поздние Пророки*. Перевод с древнееврейского, комментарии, предисловие, глоссарий и другие приложения, научная редакция Игоря Тантлевского. При участии Михаила Вайскопфа. Общая редакция Александра Кулика. Москва.
- Тантлевский, И. Р. (2013б) *История Израиля и Иудеи до 70 г. н.э.* Санкт-Петербург.
- Тантлевский, И. Р. (2014) *Иудейские псевдэпиграфы мистико-гностического толка*. Санкт-Петербург.
- Wise, M. (2000) "my kmwny b'lym, A Study of 4Q491<sup>c</sup>, 4Q471<sup>b</sup>, 4Q427 7 and 1QH<sup>A</sup> 25:35–26:10", *Dead Sea Discoveries* 7, 173–219.

# ДРЕВНЕГРЕЧЕСКАЯ ТРАГЕДИЯ КАК ИСТОЧНИК СПЕКУЛЯТИВНОГО МЫШЛЕНИЯ

Е. А. НАЙМАН

Томский государственный университет

Томский научный центр СО РАН

[enyman17@rambler.ru](mailto:enyman17@rambler.ru)

---

EVGENY NAYMAN

Tomsk State University, Tomsk Scientific Center SB RAS, Russia

ANCIENT GREEK TRAGEDY AS AN ORIGIN OF SPECULATIVE THOUGHT

**ABSTRACT.** This article focuses on the role of the ancient Greek tragedy in the formation of a speculative philosophy. The author argues that the tragedy model is a prototype for the Schelling's and Hegel's speculative metaphysics. Its dialectical structure acts as the general means of resolving the philosophical contradictions between dogmatism and criticism, freedom and necessity, the subjective and the objective. The speculative system restored the identity of freedom and necessity through conflict. The comparative analysis of the idealistic "philosophical tragedy" and ancient Greek tragedy revealed their deep internal relationship. Based on Szondi, Lacoue-Labarthe and Bataille, the author argues that the speculative tragedy, based on the principles of Aristotle's theory of catharsis, and the mimetic nature of dialectical thinking are closely linked with the poetics of the tragic action, recreating the ritual forms of sacrifice.

**KEYWORDS:** ancient Greek tragedy, mimesis, catharsis, speculative thought, dialectics, "philosophical tragedy", Aristotle, Schelling, Hegel.

---

Связи античной трагедии и философии являются достаточно древними, а мыслители, воспринимавшие трагедию в аспекте собственной метафизической судьбы, весьма многочисленны (Платон, Аристотель, Августин, Гегель, Ницше, Хайдеггер, Сартр). Историки философии неоднократно указывали на эти взаимосвязи. К примеру, английский исследователь Х. Хоулгейт полагал, что "трагический" характер гегелевской "Логики" показан в "смерти" категорий посредством отрицания их односторонности (Houlgate 1986, 218). Однако теория античной трагедии относительно философской системы вполне может рассматриваться и в качестве ее основания. Особенно отчетливо это проявилось в истории развития немецкого спекулятивного мышления для которого структурно-диалектическая организация трагедии выступила важнейшим источником

СХОЛН Vol. 9. 2 (2015)

© Е. А. Найман, 2015

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

его формирования. Проблема генетической взаимосвязи древнегреческой трагедии и спекулятивной онтологии является в последующих рассуждениях ключевой.

В работе “Цезура спекулятивного” Ф. Лаку-Лабарт отмечал, что “на ранних этапах Абсолютного идеализма мы обнаруживаем явные признаки обоснования самого спекулятивного процесса (диалектической логики) исходя из модели трагедии” (Lacoue-Labarthe 1989, 209). Трагическая модель оказывается прототипом спекулятивной диалектики. Действительно, интерес к теории трагедии возникает уже на первых этапах развития немецкой мысли. Как справедливо указывает Лаку-Лабарт: “Идеализм раскрывается через неразрывную связь теории Субъекта, Искусства и Истории» (Lacoue-Labarthe 1989, 215).

В “Понятии «трагического» Шеллинга, Гельдерлина и Гегеля” (1986) Питер Зонди утверждает, что если у Аристотеля существовала поэтика трагедии, основанная на природе катарсиса, то, начиная с Ф. Шеллинга, возникает “философия трагедии”. Интерпретация ранним Шеллингом греческой трагедии в его “Письмах о догматизме и критицизме” (1795–1796) знаменует “исходный пункт истории теории трагического, которая, в отличие от предыдущих теорий, не касается проблемы воздействия трагического на зрителя, а, скорее, пытается осознать сам феномен трагедии” (Szondi 1986, 44). В эти же годы Ф. Шлегель провозглашает проект новой “теории философской трагедии”, которая “еще совершенно неизвестна” (Шлегель 1983, 111) и является противоположностью «эстетической трагедии» (там же). Цель эстетической трагедии – высшая гармония, а окончательный результат философской трагедии – “крайняя дисгармония” (там же). Шлегель говорит о рождении философского содержания трагедии в эстетической форме: “Событием называется то смешанное явление, где преобладает судьба. Поэтому *объектом философской трагедии* является трагическое событие, по своему составу и внешней форме – эстетическое, по содержанию же и духу – философски интересное” (Шлегель 1983, 112). Главное впечатление от философской трагедии – максимум отчаяния, “колоссальный диссонанс, разделяющий человека и судьбу” (Шлегель 1983, 113).

«Письма», написанные Шеллингом в двадцатилетнем возрасте, в основном направлены против систем Спинозы и Канта. В то же время философ пытается предотвратить возможность поворота самой критической философии к новому догматизму. В письме к Гегелю, написанному в тот же год, что и “Письма”, Шеллинг отмечает: “Мне кажется, что действительная разница между критической и догматической философией заключается в том, что первая исходит из абсолютного, никаким объектом еще не обусловленного Я, а вторая – из абсолютного объекта, или не-Я” (Гегель 1972, 221). Это различие параллельно противоположным значениям, приписываемым Кантом и Спинозой понятию свободы, в котором Шеллинг видит “сущность Эго”, “альфу и омегу всякой философии” (Гегель 1972, 222). В догматизме субъект оплачивает выбор абсолюта своей “абсолютной пассивностью”. Критицизм же, наоборот, стремится к необусловленной свободе и беспрепятственной активности.



Шеллинг понимал, что ни одна из этих возможностей не признает силу объективного, поскольку своей победе последнее обязано именно субъекту. Воображаемому адресату «Писем» Шеллинг указывает на третий путь. Эта новая возможность не выводится из предпосылок какой-либо философской системы, а исходит из самой жизни, изображенной в искусстве. Девятое письмо начинается словами: «Вы правы, остается еще одно – *знать*, что существует объективная сила, которая грозит уничтожением нашей свободе, и с этой твердой, непоколебимой уверенностью в сердце бороться *против* нее, бороться со всей силой своей свободы и в этой борьбе погибнуть» (Шеллинг 1987, 83). Однако молодой Шеллинг видит место этой борьбы только в трагическом искусстве, а не в самой жизни. Эта борьба «мыслима лишь в искусстве трагедии; системой действия она не могла бы быть уже по одному тому, что подобная система требовала бы существования титанов, а без такой предпосылки, несомненно, привела бы к величайшим несчастьям для человечества» (Шеллинг 1987, 85).

Взгляд Шеллинга на цепь трагических событий в «Царе Эдипе» становится осмысленным лишь в перспективе одной цели – утверждения свободы. Трагический герой не просто побежден всемогуществом объективного; он подвержен каре за свою гибель, выдвигая борьбу на первое место. В борьбе «смертный *необходимо* должен был – если эта сила есть всемогущество (фатум) – погибнуть и тем не менее, поскольку он не погибал *без* борьбы, должен был понести кару за саму свою гибель. То, что преступник, лишь подчинившийся могуществу судьбы, все-таки *карался*, было признанием человеческой свободы» (Шеллинг 1987, 84). Воля к свободе определяет сущность Я. В результате позитивная ценность устремлений героя диалектическим образом оборачивается против него. И действительно, для Шеллинга утверждение свободы добывается ценой гибели героя. Весь философский интерес к проблеме трагического выражает следующее утверждение: «В том, что кара добровольно принимается и за *неизбежное* преступление и тем самым в самой утрате своей свободы доказывается именно эта свобода, что в самой гибели выражается свободная воля человека, – во всем этом заключена *высокая* мысль» (Шеллинг 1987, 84).

Интерпретация трагедии в «Философии искусства» (1802–1803) во многом восходит к ранним «Письмам». Однако исходной точкой здесь выступает не третий тип отношения между субъектом и объектом, воплощаемый в искусстве, а принцип тождества. Понятие «неразличимости» становится основным в понимании трагедии: «Сущность трагедии заключается в действительной борьбе свободы в субъекте и необходимости объективного; эта борьба завершается не тем, что та или другая сторона оказывается непобежденной, но тем, что обе одновременно представляются и победившими, и побежденными – в совершенной неразличимости» (Шеллинг 1966, 400). Вся система Шеллинга с ее тождеством свободы и необходимости, находит свое высшее выражение в определении

трагического хода событий как восстановления этой «неразличности» через конфликт.

Р. Жирар в “Насилии и священном” (1972) отмечает, что такие характеристики персонажей трагедии, как гнев, тирания, гибрис, принадлежат всем персонажам именно потому, что они чередуются: “Вся трагедия – сплошное чередование, но непрестанно действует та непобедимая склонность нашего сознания замораживать чередование в какой-то точке” (Жирар 2000, 183). Эта склонность “придает протагонистам псевдоопределенность, преобразуя подвижные оппозиции в стабильные различия” (там же). Все герои трагедии испытывают “превратности”, а оппозиции трагедии в высшей степени подвижны. Любой мотив трагедии погружен в “ритмы чередования” (Жирар 2000, 184). Неразличность свободы и необходимости возможна только в том случае, когда победитель становится побежденным и наоборот.

В своей философии Шеллинг дает обоснование диалектики исходя из трагической модели. Трагическое противоречие открывает путь диалектического разрешения философских противоречий между догматизмом и критицизмом, свободой и необходимостью, субъективным и объективным. Трагическая фабула сохраняет основное противоречие субъективного и объективного, поскольку трагический герой одновременно виновен и невинен (как впоследствии отметит Гегель) в противоборстве судьбе. Вина при отсутствии вины и добровольное наказание служат разрешению конфликта: субъект проявляет свою свободу, утрачивая ее. Негативное переходит в позитивное, а борьба приобретает продуктивный характер. Противоположности примиряет логика тождества единого и различного, а “эдипов сценарий содержит спекулятивное разрешение внутри себя,” – как отмечает Лаку-Лабарт, – “все здесь подготовлено для абсолютизации или парадоксальной инфинитизации Субъекта, в пределах которого философия обнаруживает свое полное завершение” (Lacoue-Labarthe 1989, 217).

Эта “идеалистическая” интерпретация трагедии в полной мере свойственна и Гегелю, связывающему ее с сущностью морали. В центре внимания его раннего эссе “К вопросу о научном способе истолкования естественного закона” (1802–1803) – противоречие между индивидом и законом, частным и универсальным. Моральная природа для того, чтобы не запутаться в неживой природе, отделяется от нее и как судьбу ставит выше себя. Посредством познания этой судьбы в результате борьбы моральная природа воссоединяется с божественным бытием как воплощением единства моральной и неживой природы.

Гегель выдвигает абсолютную идею морали, которая содержит в себе в полной неразличности состояние природы и божественное положение закона, призывая к конкретному тождеству универсального и частного. Трагический процесс для Гегеля был связан с самораспадом и самовосстановлением моральной природы. Диалектический аспект трагедии у Гегеля заявлен изначально. Трагическое и диалектическое совпадают, а трагическое осознается в контексте диалектики морали.

Эта тема продолжается вплоть до “Феноменологии духа”, где “истинный дух”, определяемый как “мораль”, распадается на две сущности: божественный и человеческий закон. Первый находит свое воплощение в женском начале и сфере семьи, второй – в мужском начале и истории государства. В интерпретации “Антигоны” Гегель усиленно подчеркивает столкновение этих двух проявлений морали. Питер Зонди полагает, что “Феноменология ставит трагическое (не употребляя этого термина) в центр гегелевской философии, понимая его в качестве диалектического урегулирования морали, т. е. как дух на стадии “истинного духа” (*wahre Geist*)” (Szondi 1986, 54).

Однако возможна ли “идеалистическая” трактовка трагедии без участия ее миметической основы? Насколько аристотелевская теория мимесиса оказывает воздействие на спекулятивную теорию трагедии? Вовлечен ли мимесис в диалектический стиль мышления?

В Веймаре, Йене и Берлине проблема мимесиса в философско-эстетических дебатах классиков спекулятивной философии поднималась постоянно. Вопросы о сущности подражания находились в центре рассуждений Шлегеля, Шиллера, Гельдерлина и Гегеля. Спекулятивная теория трагедии не могла сложиться, минуя проблему мимесиса. При анализе понятия “трагедии” у немецких философов Питер Зонди пытается показать, что “философия трагедии» в действительности сохраняет в себе все особенности теории катарсиса, разработанной аристотелевской “Поэтикой”. Кстати, намекая на связь спекулятивного мышления с аристотелевской трактовкой трагедии, русский философ И. А. Ильин указывает на то, что Гегель “двигался по линии спекулятивного катарсиса в “Феноменологии духа” (Ильин 1918, 322).

Однако “философия трагедии” упорно замалчивает свои генетические истоки. К примеру лидер йенского романтизма Ф. Шлегель пишет: “Собственное естественное развитие и поступательное движение приводит характерную поэзию к *философской трагедии*, этой полной противоположности эстетической трагедии” (Шлегель 1983, 111). Именно это сознательное стремление игнорировать аристотелевскую миметологию позволяет “философии трагедии” провозгласить себя теорией, способной раскрыть подлинный смысл трагического феномена.

Ф. Лаку-Лабарт полагает, что схема интерпретации “Царя Эдипа” Шеллинга в своей основе не отличается от аристотелевской схемы, предложенной в 13-ой части “Поэтики”, в которой рассматривается вопрос о сущности воздействия на зрителя трагической фабулы. Для Аристотеля “Царь Эдип” – это также модель сложной композиции, содержащей перипетию – точку неожиданного поворота действия в свою противоположность. В этом смысле “Царь Эдип” идеально отвечает требованию двух противоположенных страстей, приводящих к очищающему эффекту. Казалось бы, трагический герой Аристотеля, претерпевающий удары судьбы в результате ошибки, далек от шеллинговского бунта трагического субъекта и его подчинения судьбе; *hamartia* (осечка, неудача) не может быть эквивалентна вызову неизбежного поражения. Однако же это не совсем так.

Интерпретация трагедии в “Философских письмах” Шеллинга начинается следующими словами: “Часто спрашивали, как разум греков мог вынести противоречия, заключенные в их трагедиях: смертный, предназначенный роком стать преступником, борется *против* рока и все-таки страшно карается за преступление, которое было велением судьбы!” (Шеллинг 1987, 83). Лаку-Лабарт извлекает из этой формулировки иной вопрос: “Как греческий разум (то есть, вообще говоря, как философ...) способен “очиститься” от опасности противоречий, предъявляемых трагическим конфликтом?” (Lacoue-Labarthe 1989, 218). По сути, вопрос Аристотеля о страхе и сострадании является тем же вопросом, который был поставлен Шеллингом. В основе обеих интерпретаций лежит проблема “*толерантности* или способности выносить невыносимое (смерть, страдание, несправедливость, противоречия)” (Lacoue-Labarthe 1989, 218).

Трагедия – это спектакль, то есть те “барьеры искусства”, которые, по мнению Шеллинга, греки должны были уважать. Репрезентация втягивает в свое магнетическое поле зрителя, выступающего ее частью. Только мимесис, определяемый Аристотелем как наиболее изначальный способ человеческого познания, способен превращать негативное в позитивное, доставляя человеку парадоксальное удовольствие, получаемое им от представления, наполненного невыносимым ужасом. Именно мимесис является источником “трагического удовольствия”. Как отмечает Лаку-Лабарт, “и если вообще природа философской операции (и спекулятивной, в частности) является в своей основе *экономичной*, то принцип этой экономии предлагает философии сама структура театральности, зеркальное отношение и миметическое подобие” (Lacoue-Labarthe 1989, 219). Философия Шеллинга основана на раскрытии принципов трагического мышления, повторяющих поэтику трагедии и воскрешающих общий античный фон ритуального и жертвенного. “Аристотелевский *катарсис*, – пишет Лаку-Лабарт, – является также философским оправданием... или даже, возможно, логической *верификацией*” (Lacoue-Labarthe 1989, 219).

Интерпретация Лаку-Лабарта несомненно отсылает к известной работе Ж. Батая “Гегель, смерть и жертвоприношение” (1955), исходящей из отождествления А. Кожевина философии Гегеля и философии смерти. Диалектика, по Батаю, – это способ мышления, который подчиняет себе смерть или преодолевает ее: “Одна смерть подтверждает существование духовного, или “диалектического”, бытия в гегелевском смысле” (Батай 1994, 250). Диалектика связана с господством “негативности” как главной производящей силы истории. Особым значением Батай наделяет акт жертвоприношения, символизирующий гегелевскую модель Духа, Истины и Абсолютного мышления, которые через разорванность и внутреннюю противоречивость приходят к высшей форме самопознания. Гегелевская диалектика становится эхом древнего ритуала: “Негативность поддерживала по всей земле строгий параллелизм в разработке достаточно постоянных установлений жертвоприношения, имевших повсюду тождественные формы и эффекты” (Батай 1994, 257).

Гегелевская диалектика представляет собой теорию смерти, неосознанно подразумевающую театральное пространство. Смерть, упадок и исчезновение должны созерцать себя и отражаться в определенном замкнутом, удаленном (“нет ничего менее животного, чем художественное представление, более или менее удаленное от реальности, от смерти” (Батай 1994, 259)), тщательно оберегаемом пространстве, которое имеет миметическую структуру представления, праздника, зрелища, “без разыгрывания которых мы рискуем остаться посторонними, невеждами по отношению к смерти” (Батай 1994, 258). Батай говорит о гегелевской “сцене Негативного” (Батай 1994, 259) как пространстве жертвоприношения. Мотив жертвоприношения и смерти, по мнению французского философа, пронизывает все движения мыслительной конструкции “Феноменологии”. Причем ее пространство может быть как трагичным (когда читатель отождествляет себя с умирающим героем и чувствует, что умирает сам), так и комичным.

Батай акцентирует внимание на комических характеристиках этого пространства. Вслед за ним на комизм гегелевской системы обращает внимание и Ж. Деррида в статье “Невоздержанное гегелианство” (1967), посвященной Батаю, и “От экономии ограниченной к экономии общей. Гегельянство без утайки” (1967). Революционность Гегеля связана с тем, что негативность принимается им “всерьез”. Именно эта попытка и кажется Деррида комичной, потому что “негативность есть запас” (Деррида 1994, 147). Смех вызывает затраты необыкновенных интеллектуальных усилий ради сохранения присутствия Я, Абсолютного знания и смысла. Сама идея того, что философия должна находиться в безостановочном поиске абсолютного основания заставляет ее быть серьезной, постоянно откладывая принцип удовольствия. “Смехотворно само подчинение очевидности смысла силе императива, требующего, чтобы смысл всегда сохранялся” (Деррида 2000, 407). Истинное удовольствие заключается не в том, что все удастся сберечь, а в осознании полной потери собственности. Накопление становится препятствием на пути к наслаждению; веселье и удовольствие сопровождают “абсолютную разорванность”.

В заключении следует отметить, что теория мимесиса и диалектическая теория немецкого идеализма оказываются глубоко родственными, а миметическая природа спекулятивного мышления неразрывно связана с поэтикой трагического действия. Создание модели спекулятивной или «философской трагедии» было основано на скрытом воссоздании принципов аристотелевской концепции катарсиса. Не случайно Лаку-Лабарт указывает, что общая идея всего идеализма состоит в том, что “трагедия становится абсолютным *органомом*, или, заимствуя выражение Ницше, относимое им к *Тристану* (работа, в которой Ницше фиксирует приблизительно ту же самую идею), *органомом* “всего искусства, *opus metaphysicum*” (Lacoue-Labarthe 1989, 224–225).

Спекулятивная диалектика выбирает для своего обоснования модель трагедии не случайно, а в связи с восприятием трагического как глубоко диалектического феномена. Спекулятивная система, чью сущность составляет тожде-

ство свободы и необходимости, находит свое высшее выражение в определении трагического хода событий как восстановления этого тождества через конфликт. Трагическое противоречие предлагает модель диалектического разрешения философских противоречий *par excellence*.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Батай, Ж. (1994) «Гегель, смерть и жертвоприношение», Фокин, С.Л., пер. и сост. *Танатография Эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX века*. Санкт-Петербург: 251–275.
- Гегель, Г.-В.-Ф. (1972) «Шеллинг – Гегелю, 4 февраля 1795», Гулыга, А. В., сост. Гегель Г.-В.-Ф. *Работы разных лет*. В двух томах. Т. 2. Москва: 220–222.
- Деррида, Ж. (1994) «Невоздержанное гегелианство», Фокин, С. Л., пер. и сост. *Танатография Эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX века*. Санкт-Петербург: 139–181.
- Деррида, Ж. (2000) «От экономии ограниченной к экономии общей: Гегельянство без утайки», Кралечкин, Д.Ю., пер. и сост. Деррида Ж. *Письмо и различие*. Москва: 400–445.
- Жирар, Р. (2000) *Насилие и священное*. Пер. Г. М. Дашевского. Москва.
- Ильин, И. А. (1918) *Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека*. Т. 2: Учение о человеке. Москва.
- Шеллинг, Ф. (1966) *Философия искусства*. Пер. П. С. Поповой, под ред. М. Ф. Овсянникова. Москва.
- Шеллинг, Ф. (1987) «Философские письма о догматизме и критицизме», Гулыга, А. В., сост. Шеллинг Ф. *Сочинения в двух томах*. Т. 1. Москва: 39–89.
- Шлегель, Ф. (1983) «Об изучении греческой поэзии», Попов Ю.Н., пер. и сост. Шлегель Ф. *Эстетика. Философия. Критика*. Т. 1., Москва: 91–191.
- Houlgate, S. (1986) *Hegel, Nietzsche and criticism of metaphysics*. Cambridge.
- Lacoue-Labarthe, Ph. (1989) “The Caesura of the Speculative,” Lacoue-Labarthe, Ph. *Typography: mimesis, philosophy, politics*, edited by C. Fynsk. Harvard Univ. Press, 1989. Cambridge, Mass., London: 208–236.
- Szondi, P. (1986) “The notion of the Tragic in Schelling, Helderlin and Hegel,” Szondi, P. *Textual Understanding and Other Essays*, translated by H. Mendelsohn. Manchester University Press, 1986: 43–57.

**АРИАНСКИЕ СПОРЫ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ IV В.:  
НАЧАЛО ПОЛЕМИКИ ОБ УНИВЕРСАЛИЯХ  
В ВИЗАНТИЙСКОЙ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКОЙ  
МЫСЛИ И ЕГО КОНТЕКСТ**

**ЧАСТЬ ПЕРВАЯ: ПРОБЛЕМАТИКА УНИВЕРСАЛИЙ  
В АРИАНСКИХ СПОРАХ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ IV В.  
И ЕЕ ИСТОРИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ**

Д. С. БИРЮКОВ  
Padova University

Государственный университет аэрокосмического приборостроения  
Национальный исследовательский ядерный университет МИФИ  
[dbirjuk@gmail.com](mailto:dbirjuk@gmail.com)

---

DMITRY BIRYUKOV

National Research Nuclear University MEPhI, Saint Petersburg State University  
of Aerospace Instrumentation, Padova University

THE ARIAN CONTROVERSY OF THE SECOND HALF OF THE FOURTH CENTURY: THE BEGINNING  
OF THE DEBATE ON THE UNIVERSALS IN BYZANTINE THEOLOGICAL AND PHILOSOPHICAL  
THOUGHT, AND ITS CONTEXT. PART I. THE TOPIC OF UNIVERSALS IN THE ARIAN CONTROVERSY  
OF THE SECOND HALF OF THE FOURTH CENTURY AND ITS HISTORICAL CONTEXT

ABSTRACT. The doctrine of consubstantiality from Basil of Caesarea's "Against Eunomius", written as a reaction to the Apology of Eunomius originated a controversy over universals in the second half of the fourth century. This doctrine implies understanding of consubstantiality in the "horizontal" sense as commonness between the Persons of the Trinity, the same way as species are common to the constituent individuals. Using the fragments of Eunomius' reply to the conception of Basil in Apology for Apology, preserved in Gregory of Nyssa, I demonstrate that in his attempt to refute the applicability of the notion of consubstantiality to God the Father and the Son, Eunomius elaborated his own doctrine of commonness: the higher we go up the hierarchy of beings, the lesser the horizontal commonness in the nature of individual beings we see.

KEYWORDS: universals, patristic philosophy, hierarchy of natural beings, genera-species dividing, consubstantiality, the Arian debates.

---

Как мне представляется, можно говорить о начале полемики об универсалиях в византийской философско-богословской мысли в связи с трактовкой пред-

ставителями неоникейской партии понятия единосущия (*ὁμοούσιος*) в Никейском символе веры,<sup>1</sup> провозглашенном на I Вселенском соборе (325 г.). Напомним, что в Никейском символе, принятом ради провозглашения Божественного статуса Сына, о Сыне Божием говорится как о «Единородном, рожденном от Отца, то есть из сущности Отца» и как о «единосущном Отцу». Очевидно, единосущие Сына Отцу здесь понимается как рождение от сущности Отца, т. е. в деривативном смысле, и это понимание находится в русле предшествующей и современной Символу интеллектуальной традиции.

А именно, на протяжении III – первой половины IV вв. понятие единосущия, и вообще, понятие общей природы или сущности, когда оно использовалось в богословском языке для описания общности между Отцом и Сыном, предполагало деривативность; т. е. подразумеваемая общность между Богом-Отцом и Сыном объяснялась тем, что Сын происходит от Отца, и свойства, которыми обладает Сын, передаются Ему от Отца. Деривативность в понимании отношения Сына к Отцу мы встречаем фактически во всех текстах, написанных до середины IV в., в которых идет речь о единосущии, или единстве сущности Бога-Отца и Сына, у авторов как Никейской (обосновывавших Божественность Сына тем, что Сын рождается «из сущности Отца»), так и антиникейской (на основании деривативной схемы обосновывавших тварность природы Сына), т. е. арианской<sup>2</sup> партии.<sup>3</sup>

Во второй половине IV в. по Р.Х. вокруг Василия Кесарийского стала образовываться партия неоникейцев (основными представителями которой являются представители т. н. Каппадокийского кружка), желавшая восстановления учения и статуса Никейского символа, который, вследствие наступившей после I Вселенского собора арианской реакции, был в тени. Неоникейцы осуществили фундаментальный богословско-философский синтез на основе учения о Божественности всех Лиц Троицы, при этом, в полемике с арианами (вернее, уже так называемыми неоарианами<sup>4</sup>), отрицавшими Божественный статус Сына и Духа, неоникейцы использовали более современный философский язык, чем их предшественники никейцы.

Можно выделить два важнейших момента в отношении вклада Василия Кесарийского, а за ним и других представителей Каппадокийского кружка (Григория Назианзина и Григория Нисского), в развитие триадологического учения в его связи с понятием единосущия (в результате которого за

---

<sup>1</sup> Я не буду здесь касаться вопроса о том, что повлияло на формирование текста Никейского символа веры и появление в нем понятия «единосущия».

<sup>2</sup> По имени лидера этой партии Ария.

<sup>3</sup> См. Zachhuber 2001, 80.

<sup>4</sup> Т. е. представителями следующей после Ария и его непосредственных сторонников генерации арианского движения (Аэция и Евномия), которые видоизменили арианское богословие, в частности, убрав из него линию, связанную с апофатикой.



выработанным таким образом пониманием триадологии в христианской империи закрепился статус ортодоксального).

Во-первых, это переосмысление приложения понятия «единосущее» к Лицам Троицы. Согласно этому новому осмыслению, «единосущие» стало пониматься в «горизонтальном» смысле общности Лиц Троицы, рассматриваемой наподобие общего для индивидов вида,<sup>5</sup> в то время как в докаппадокийском богословии, как мы упоминали, нормативным было деривативное понимание общности Отца и Сына.<sup>6</sup> В рамках неоникейского дискурса для обозначения понимаемого так общего говорится также о «логосе сущности»,<sup>7</sup> или «бытия».

Во-вторых, это совмещение языка «единосущия» и языка «трех ипостасей» Троицы, каждой из которых соответствует «ипостасная особенность»; сам дискурс трех ипостасей, которым соответствуют ипостасные особенности, был заимствован Василием у «подобосущников», но восходит к Оригену. В связи с этим совмещением дискурса «единосущия» и дискурса трех ипостасей, Василий обновляет терминологический аппарат: он вводит понятия «логоса сущности», отсылающему к единосущию, понимающемуся в горизонтальном смысле, и «тропоса (способа) существования»,<sup>8</sup> соответствующему особенности Каждой ипостаси Троицы.<sup>9</sup> Оба этих выражения: «логос сущности» и «тропос существо-

<sup>5</sup> Ср. Василий Кесарийский, *Против Евномия*, PG 29b, 637–640; *Письмо* 236(228).6 и др.

<sup>6</sup> Предшественники Каппадокийских отцов по антиарианской полемике, Евстафий Антиохийский и Афанасий Александрийский, могли говорить о единосущии, понимаемом в горизонтальном смысле, но только в отношении человеческих индивидов (Евстафий Антиохийский, у Феодорита Кирского: Эранист 100.6–12 (Ettlinger); Афанасий Александрийский, *Послание о соборах* 53), а не Лиц Троицы. И. Цаххубер (Zachhuber 2001, 82–83) видит влияние дискурса Евстафия Антиохийского на формирование недеривативного триадологического дискурса Каппадокийцев в том отношении, что у Евстафия имеется положение (во фрагменте, изданном Р. Лоренцем: Lorenz 1980, 122–124), в рамках которого Евстафий отходит от расхожего для докаппадокийской эпохи никейского деривативного дискурса о Божественности Сына, а именно, согласно которому имя «Бог» относится к Божественной природе, а не к Лицам Троицы.

<sup>7</sup> Например: *Против Евномия*, PG 29b, 520, 556. Дискурс «логоса сущности» в эксплицитном виде был заявлен Аристотелем и развит его комментаторами; о нем см.: Anton 1968; Anton 1969.

<sup>8</sup> Это выражение, вероятно, восходит к комментаторам Аристотеля, см.: Александр Афродисийский, *Комментарии на “Первую аналитику”* 197.2; *Комментарии на “Топику”* 179.4, 295.6; *Комментарии на “Метафизику”* 725.6–7. Ср. также: Элиас, *Комментарии на “Исагогу”* 36.11, 206.19; Аммоний, *Комментарии на “Об интерпретации”* 246.24.

<sup>9</sup> Точнее говоря, у Василия это понятие используется скорее для указания на способ происхождения (т. е. оно прилагалось к Сыну и Духу, происходящим от Отца, но не к ипостаси Отца) (ср. *О Святом Духе* 18; *Против савеллиан, Ария и аномеев*, PG 31, 613A), тогда как у других Каппадокийцев и далее в византийской философии это выражение прилагалось ко всем трем Лицам Троицы, т. е. указывало на способ существования Лиц. Однако в 4-й книге «Против Евномия» (вопрос об ее авторстве неясен, но

вания» впоследствии стали общераспространенными в византийской мысли для выражения общности бытия и способов единичного существования.<sup>10</sup>

Факт введения неоникейцами (Каппадокийскими отцами) в триадологию, в ходе арианских споров, темы универсалий – т. е. дискурса общности сущности, понимаемого в смысле общего вида – хорошо известен; анализу этого дискурса посвящено множество работ. Однако до сих пор в литературе, как кажется, не обсуждался вопрос об отношении позиции относительно темы универсалий непосредственных оппонентов неоникейских авторов, в полемике с которыми они сформировали свое учение, а именно, позиции представителей партии неоариан. Я попытаюсь проанализировать понимание универсалий у лидера неоарианской партии Евномия и указать на возможный источник его позиции в позднеантичном философском учении. Имея в виду специфику Евномиевого понимания универсалий, я представлю богословскую полемику между неоникейцами и неоарианами в том числе как полемику об универсалиях. А именно, на мой взгляд, между позициями партий неоникейцев и неоариан имеет место противоположность не только в плане учения о статусе Сына, но и, связанная с этим, противоположность – в определенном отношении – в плане учения об универсалиях.

Действительно, в рамках неоникейской философско-богословской системы горизонтальная схема общности распространяется не только на триадологию, но и на все сущее. Так, брат Василия Кесарийского Григорий развивал учение о фундаментальном разделении (διάρεσις) всего существующего на классы. В более ранних произведениях, «Об устройении человека» (8) и «О душе и воскресении» (PG 46, 60AB), Григорий проводит учение о порядке сотворенного сущего в соответствии с восходящей лестницей жизненных сил, в связи с чем он говорит о разделении, согласно которому существующее (τὰ ὄντα) делится на умное (τὸ νοητικόν) и телесное (τὸ σωματικόν); деление умного Григорий оставляет для другого случая<sup>11</sup> и ведет речь в этих трактатах только о делении телесного: телесное делится на причастное жизни и лишённое жизни; причастное жизни сущее делится на имеющее чувство и лишённое чувствования; имеющее чувство делится на словесное и бессловесное. В результате, как говорит Григорий, природа, как бы по ступенькам, состоящим из отличительных признаков, совершает путь восхождения от малого к совершенному.<sup>12</sup> Затем, в своем фундаментальном трактате, посвященном опровержению Евномия, Григорий Нисский проводит различие также и в рамках умной сферы и говорит

---

она могла принадлежать и Василию) это выражение используется именно в этом последнем смысле (PG 29, 681).

<sup>10</sup> Обзор см. в изд.: Шервуд 2007, 436–444.

<sup>11</sup> Так он говорит в: *Об устройении человека* 8, PG 44, 145.10–11.

<sup>12</sup> Подробнее об иерархии сущего в *Об устройении человека* 8 см. мою статью: Бирюков 2014, где я анализирую основные работы, касающиеся этой тематики: Balas 1966, 34–38; Behr 1999; Drobner 2000; Ladner 1958; Reinhardt 1953.

о разделении существующего на три природы: во-первых, умную нетварную (Бог), во-вторых, умную тварную природу (ангелы и человеческие души), причастующую к первой в соответствии с благостью произволения индивидов этой природы, и в-третьих, чувственную (τό αἰσθητόν) тварную природу.<sup>13</sup> В другом месте он ведет речь о разделении сущих на нетварное и тварное, а тварного на надмирное и чувственное.<sup>14</sup>

При этом, в отличие от Д. Баласа, который, ведя речь об иерархии разделений у Григория Нисского, представляет в качестве ее вершины «сущее»<sup>15</sup> («существующее»),<sup>16</sup> я считаю, что следует различать две стратегии выстраивания такой иерархии у Григория Нисского. Согласно одной из них, построенной в соответствии с принципом родовидовых разделений, на вершине иерархии разделений находится «существующее», обнимающее в том числе (умное) нетварное и тварное; согласно же другой стратегии, проводимой Григорием параллельно с первой<sup>17</sup> в трактате «Против Евномия», на вершине иерархии находится нетварное умное сущее, высшая природа (ἡ ὑψηλὴ φύσις<sup>18</sup>) (общая для ипостасей Троицы<sup>19</sup>), которая дает бытие сотворенному сущему<sup>20</sup> и к которой умное тварное сущее устремлено как к источнику блага и причастует к ней по мере благости произволения.<sup>21</sup> Как представляется, в рамках первой стратегии в том отношении, в

<sup>13</sup> Григорий Нисский, *Против Евномия* 1.1.270–277, 1.1.295 (Jaeger). Отметим, что, в плане соотношения между умной тварной и чувственной природами Григорий Нисский, с одной стороны, развивает учение о материальных телах как о схождениях умных логосов (*О Шестодневе*, PG 44, 69B–C, *О душе и воскресении*, PG 46, 124B–D), с другой стороны, утверждает, что умная тварная и чувственная природы различаются кардинальным образом и обладают противоположными свойствами (Большое огласительное слово б).

<sup>14</sup> Григорий Нисский, *Против Евномия* 4.100–101 (Jaeger).

<sup>15</sup> Balas 1966, 34.

<sup>16</sup> Ведя речь о вершине родовидовой иерархии у Григория Нисского, я говорю не о «сущем», но о «существующем», поскольку именно это понятие, на мой взгляд, лучше передает мысль Григория, а также связывает ее с релевантным контекстом стоической философии (см. Бирюков 2004, 240–241).

<sup>17</sup> Собственно, обе эти стратегии проводятся Григорием Нисским одновременно в месте: *Против Евномия* 1.1.270–277 (Jaeger). Стратегия, предполагающая разделение существующего, выступающего в качестве вершины иерархии, проговаривается Григорием также в: *Об устройении человека* 8, PG 44, 145.10–11; *Большое огласительное слово б*: 9–14 (Srawley).

<sup>18</sup> Григорий Нисский, *Против Евномия* 1.1.274.3–4 (Jaeger).

<sup>19</sup> Ср. *Против Евномия* 1.1.274.1–275.1 и 1.1.277.8–13 (Jaeger).

<sup>20</sup> Григорий Нисский, *Против Евномия* 1.1.271.7–1.272.1 (Jaeger); ср.: *О душе и воскресении*, PG 46, 72D–73A.

<sup>21</sup> Григорий Нисский, *Против Евномия* 1.1.274.2–245.1 (Jaeger). О трех парадигмах темы причастности Божественной сущности (природы) в византийской церковной литературе и, в частности, у Григория Нисского, а также их предпосылках в античной философской мысли, см. мою статью: Бирюков 2009b.

котором на вершине иерархии находится «существующее», следует говорить об эпистемологическом характере процесса разделений у Григория. А именно, предполагается, что вершина иерархии разделения видов общностей – «существующее», объединяющее и находящееся над нетварным и тварным, – не предваряет область нетварного в реальности, но это «существующее» есть вершина иерархии лишь в контексте человеческого мышления, вследствие деятельности аналитической способности человеческого ума. Это следует из основоположений общего контекста христианского богословия (по которым ничего не может быть выше нетварного); об этом свидетельствуют и отсылки Григория Нисского к процессу человеческого мышления, когда он упоминает о разделении сущих на умное и чувственное, а умного на тварное и нетварное.<sup>22</sup> Развитие же Григорием этой стратегии родовидовых разделений в отношении области телесного – что и представляет собой собственно природный порядок в системе Григория – таково, что оно предполагает онтологический, а не только эпистемологический характер иерархии родовидовых разделений. Вторая стратегия представляет собой иерархию, которая не соответствует родовидовым разделениям (т. е. низшая ступень иерархии не относится к высшей как вид к роду или индивид к виду), и эта иерархия понимается Григорием в онтологическом смысле, с вершиной в виде начала (нетварная природа), которое дает бытие другим видам сущего, расположенным в рамках этой иерархии по убывающей в отношении степени близости к ней и возможности ей причастовать (умной тварной и чувственной тварной природам).<sup>23</sup>

Итак, у оппонента Григория Нисского лидера неоарианской партии Евномия<sup>24</sup> обнаруживается в определенном смысле противоположное, по отношению к Григорию, учение об универсалиях. Причем именно в связи с учением Евномия, имеющим непосредственное отношение к его пониманию универсалий, Григорий Нисский разрабатывает в трактате «Против Евномия» тему горизонтального дискурса общности. А именно, Григорий делает это, опровергая

<sup>22</sup> Ср.: «...В разделении существующего (τῶν ὄντων) познаем (ἔγνωμεν) такие различия...» (*Против Евномия* 1.1.295.1–2 (Jaeger)); «...Но разум (ὁ λόγος) и понятие [умного сущего] делит на два: нетварное, и вслед за ним усматривается тварное...» (*Против Евномия* 1.1.271.4–5 (Jaeger)).

<sup>23</sup> См.: Бирюков 2014, 222–224; Biriukov 2014, 281–283.

<sup>24</sup> Основные положения своего учения Евномий изложил в «Апологии». Доктрина Евномия предполагает противопоставление Бога как высшего принципа, не имеющего причины для Себя, и Христа – Его произведения, Который, вследствие самого факта Его произведенности, обусловленности бытия определенной причиной, не может иметь такой же способ существования, как Его первопричина (Евномий, *Апология* 7). Христос, будучи рожденным, имеет причину Своего существования, и значит, согласно Евномию, о Христе нельзя сказать, что Он Бог по своей сущности; следовательно Его сущность – тварна (*Апология* 12). Соответственно, согласно Евномию, специфику сущности Бога передает именование «Нерожденный» (*Апология* 7.11 Vaggione), в то время как сущность Христа ухватывается понятием «порождения» (*Апология* 12.6–7).

приписываемое Евномиию положение, согласно которому сущности (Отца, Сына и Святого Духа) образуют иерархию, причем таким образом, что сущность Отца «больше» сущности Сына, и сущности Отца и Сына «больше» сущности Духа.<sup>25</sup> Непонятно до конца, точно ли Евномий учил о приложении к сущностям высшей триады понятий «больше-меньше»,<sup>26</sup> однако, действительно, триадология Евномия подразумевает иерархию трех простых сущностей, в которой высшая сущность первенствует над низшей и каждая не находится в одном ряду с остальными, т. е. является единственной в своем роде, и никакая из них не может иметь общности ни с чем иным.<sup>27</sup>

Однако представление Евномия относительно темы универсалий не ограничивается учением о невозможности какой бы то ни было общности для сущностей высшей Триады. Как представляется, Евномий имел вполне разработанное и целостное учение об универсалиях. Этот вывод можно сделать на основании пересказа Григорием Нисским аргументации Евномия в его сочинении «Апология на Апологию» против учения никейцев о единосущии Бога-Отца и Сына:

Так, думаю, всякий здравомыслящий легко может видеть, что его мнение... будто все, что объединяется логосом сущности непременно должно быть телесным и сопряженным с тлением, – само мертво и бессмысленно. Ибо кто не знает, что душ человеческих неограниченное множество, а сущность у всех подлжит одна, и их единосущное подлежащее чуждо телесного тления? Так что и детям ясно, что тела истлевают и разрушаются не вследствие единосущия, но потому, что они получили сложное естество. Понятия сложной (τοῦ συνθέτου) и общей (τοῦ κοινού) сущности вообще различны, так что сказать, что тленные тела единосущны – согласно с истинной, сказать же наоборот: если что единосущно, то все есть непременно и тленно – с истинной не согласно, как это оказывается относительно душ, у которых сущность одна, но которым тление, несмотря на общность сущности, не свойственно. То, что сказано о душах, одинаково относится и ко всем умным существам (περὶ πάσης νοεῖας ὑποστάσεως), усматриваемым в творении. Ибо, приведенные Павлом названия надмирных сил (τῶν ὑπερκόσμιων δυνάμεων)<sup>28</sup> не означают, как думает Евномий, каких-то природ (φύσεις), отличных одна от другой, но значения наименований ясно показывают не различия природ, но выражают различные особенности действий небесного воинства.<sup>29</sup>

Согласно Евномиию, единосущное и обладающее общностью сущности может иметь место только в сфере телесного, а потому тленного. Евномий отождествляет, с одной стороны, общность по сущности, т. е. единосущие, и с другой стороны, сложность: все, что является единосущным с чем-то другим, сложно. Кроме этого, как следует из данного отрывка, Евномий развивал ори-

<sup>25</sup> См. у Григория Нисского: *Против Евномия* 1.282, 317, 321 (Jaeger).

<sup>26</sup> Об этом см. в моей статье: Бирюков 2009а, 318–320.

<sup>27</sup> См. цитату из Евномия у Григория Нисского: *Против Евномия* 1.152 (Jaeger).

<sup>28</sup> То есть, престолы, господства, начальства, власти (Кол. 1.16, Еф. 1.21).

<sup>29</sup> Григорий Нисский, *Против Евномия* 3.5.61–64 (Jaeger).

гинальное учение об ангельских силах в отношении темы общности. Как следует из приведенного места, это учение предполагает, что имена умных сил указывают на отдельные природы, не имеющие (родовой) общности между собою; т. е. ангельский мир состоит из единичных видов, не объединенных между собой каким бы то ни было общим родом.

Таким образом, позицию Евномия относительно универсалий можно реконструировать следующим образом: чем выше по иерархии бытия, тем в меньшей мере возможна горизонтальная (понимаемая наподобие рода или вида) общность природы единичных существ: для телесного существа эта общность возможна в собственном смысле; для бестелесного существа – умных, или ангельских сил – общность возможна уже в гораздо более ограниченном отношении: имеется единичный вид природы для каждого ангельского именованья, но не имеется общей природы в отношении ангельских сил как таковых; для высшей же триады общность невозможна вообще и в этой сфере существуют только сущности, единичные в своем виде.

Далее я попытаюсь прояснить исторические основания и историко-философский бэкграунд этих различных позиций в плане учения об универсалиях. Сначала я остановлюсь на исторической подоплеке.

Как я упоминал, на первом этапе арианских споров в эпоху, предшествующую неоникейскому движению, понятие «единосущие» (*ὁμοούσιος*) в отношении Лиц Троицы использовалось в деривативном смысле, но не в «горизонтальном» смысле общего вида и индивидов. Соответственно, критика и опровержение арианами использования *ὁμοούσιος* в отношении Божественной сферы строилась исходя из этой деривативной схемы: в первый период арианских споров ариане, критикуя приложение понятия «единосущие» к Лицам Троицы, приводили аргумент, согласно которому единосущие Лица Троицы предполагало бы отделение части при рождении Сына от Отца:

Ведаем единого Бога... прежде вечных времен родшего однородного Сына... рождение не как одного из рожденных, не исторжение, каково Отчее рождение по учению Валентина, не единосущную часть (*μέρος ὁμοούσιον*), каково рождение от Отца по изъяснению Манихея... Если же сказанное: *из Него* (Рим. 11.36), *из чрева* (Пс. 109.3), *исшел от Отца* и *иду к Отцу* (Ин. 16.28), иными разумеется так, что Сын есть часть единосущного Отца и исторжение, то Отец будет сложным, делимым, изменяемым; бесплотный Бог потерпит все сообразное телу.<sup>30</sup>

В начале второго этапа арианских споров Евномий полемизировал с принципом «единосущия» в своем первом сочинении «Апология» (359 г.), следуя той же аргументации.<sup>31</sup> Вскоре после написания Евномием его «Апологии» Василий Кесарийский ввел в триадологию дискурс горизонтальной схемы общности, настаивая, что единосущие необходимо понимать в этом смысле. Впервые этот дискурс отчетливо был заявлен Василием в его трактате «Против

<sup>30</sup> У Афанасия Александрийского: *О соборах* 16.

<sup>31</sup> Евномий, *Апология* 26.23 (Vaggione).

Евномия»,<sup>32</sup> написанном для опровержения Евномиевой «Апологии». Ответом Евномия на этот трактат Василия и послужило его сочинение «Апология на Апологию» (его текст сохранился только в небольших отрывках и пересказе в трактате «Против Евномия» Григория Нисского), где Евномий проговаривает то понимание универсалий, о котором мы говорили выше. Таким образом, в связи с новой концепцией единосущия, предложенной Василием, Евномий нуждался в иной философской аргументации для опровержения концепции единосущия Божественных Лиц, чем его предшественники ариане и он сам во время написания «Апологии» (когда можно было опираться на традиционную для рамках арианской партии критику единосущия, понимаемого в деривативном смысле) и ему было необходимо выработать аргументацию, могущую быть выдвинутой для опровержения *горизонтальной* схемы общности единосущных. По этой причине, на мой взгляд, в «Апологии на Апологию» Евномий, в связи с критикой горизонтальной схемы единосущия Лиц Троицы, предложенной Василием Кесарийским, соответствующим образом изменяет характер критики единосущия и, в связи с этим, проговаривает свое специфическое понимание универсалий. По указанной причине и имеет место определенная корреляция в плане противоположности позиций Евномия и развивавшего идеи Василия Григория Нисского в отношении, с одной стороны, триадологического учения, и с другой стороны, учения об универсалиях.

Действительно, Василий Кесарийский в своем трактате «Против Евномия» говорит о том, что правильным образом мыслить общность между Богом-Отцом и Сыном следует как о соединении, с одной стороны, общего (понимаемого как вид, то есть в горизонтальном смысле) в отношении Лиц, и с другой стороны, особенностей этих Лиц. Приводя аналогию, согласно которой общее Божество Святой Троицы уподобляется общности света, а рожденность и нерожденность (ипостасные особенности Бога-Сына и Отца) – особенностям, в которых это общее существует и посредством которых оно постигается, Василий пишет:

Но если некто, как и есть истинно, принимает, что рожденное и нерожденное суть некие особенности (τινας ιδιότητας), умозерцаемые (ἐπιθεωρούμενας) в сущности и руководствующие к ясному и неслитному понятию (ἔννοιαν) об Отце и Сыне, то он избежит опасности нечестия и сохранит последовательность в суждениях. ...Божество – общее, отцовство и сыновство суть некие особенные свойства; из сочетания (συμπλοκῆς) же того и другого, общего и особенного (τοῦ τε κοινοῦ καὶ τοῦ ἰδίου), образуется в нас некое постижение истины (ἡ κατάληψις ἡμῖν τῆς ἀληθείας ἐγγίνεται), поэтому когда слышим: «нерожденный свет», представляем себе Отца, а когда слышим: «рожденный свет»,<sup>33</sup> получаем понятие о Сыне.<sup>34</sup>

<sup>32</sup> *Против Евномия*, PG 29b 556; 637.

<sup>33</sup> Сравнивая общее Божество Отца и Сына со светом, Василий следует парадигме, проводимой им еще в своем письме 361 (27–35 (Courtonne)) к Аполлинарию Лаодикийскому.

Евномий в «Апологии на Апологию» приводит следующее возражение на это место из Василия:

Бог делается для нас сложным, коль скоро мы предположим, что свет подлечит, будучи общим, и разделим один [свет] от другого некоторыми особенностями и разнообразными различиями. Ибо сложное (σύνθετον), тем не менее, соединено одной общностью (τὸ κοινότητι μίᾳ), а разделяется некоторыми различиями и сходжениями свойств.<sup>35</sup>

Проговариваемая здесь позиция относительно универсалий – та же, что и в вышеприведенном пересказе Григорием Нисским (в *Против Евномия* 3.5.61–64) положения учения Евномия об универсалиях. А именно, общая посылка для понимания универсалий в этих обоих свидетельствах об учении Евномия состоит в том, что родовидовой (и как его разновидность индивидо-видовой) дискурс возможен только в случае сложного, составного сущего, что является невозможным для области нематериального, т. е. для умной и божественной сферы; из этой посылки Евномием и делается вывод, что учение о единосущии Лиц Троицы в горизонтальном смысле, т. е. предполагающем индивидо-видовой дискурс, влечет сложность и телесность Лиц, что абсурдно.

Я считаю, что эта позиция основана на определенной трактовке учения Аристотеля о категориях, распространенной в позднеантичной философии. Раскрытию этой темы будет посвящена следующая часть настоящей статьи.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Бирюков, Д. С. (2014) “*Восхождение природы от малого к совершенному: Синтез библейского и античного логико-философского описаний порядка природного сущего в 8-й гл. Об устройении человека Григория Нисского*,” Петрова, М., отв. ред. *Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем*. Вып. 2. Москва, ИВИ РАН, ИФ РАН: Аквилон: 221–250.
- Бирюков, Д. С. (2009а) “Св. Григорий Нисский. Poleмика с Евномием,” Беневиц, Г. И., сост. и ред., Бирюков Д. С., ред. *Антология восточно-христианской богословской мысли: Ортодоксия и гетеродоксия*. Т. 1 (Византийская философия, т. 4). Москва–Санкт-Петербург, 2009: 235–247.
- Бирюков, Д. С. (2009б) “Тема причастности Богу в святоотеческой традиции и у Никифора Григоры,” Бирюков Д. С., отв. ред. *Георгий Факрасис. Диспут свт. Григория Паламы с Григорой Философом. Философские и богословские основания паламитских споров*. Пер. с древнегреч. Д. А. Поспелова. (Smaragdus Philocalias). Москва: 113–173.
- Шервуд, П. (2007) “Ранние Ambigua преподобного Максима Исповедника и опровержение им оригенизма,” Беневиц Г. И., Бирюков Д. С., Шуфрин А. М., сост. *Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом*. (Византийская философия, т. 1). Санкт-Петербург: Изд-во СПбГУ: 389–495 [пер. Г. И. Беневица с

<sup>34</sup> Василий Кесарийский, *Против Евномия*, PG 29b, 637.

<sup>35</sup> У Григория Нисского: *Против Евномия* 3.10.46.1–7 (Jaeger).



изд.: Sherwood P. The Earlier Ambigua of S. Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism. Rome, 1955].

- Anton, J. (1969) "Ancient Interpretations of Aristotle's Doctrine of Homonyma," *The Journal of the History of Philosophy* 7.1, 1–18.
- Anton, J. (1968) "The Aristotelian Doctrine of Homonyma in the *Categories* and Its Platonic Antecedents," *The Journal of the History of Philosophy* 6.4, 315–326.
- Balas, D. (1966) *ΜΕΤΟΥΣΙΑ ΘΕΟΥ. Man's participation in God's perfections according to st. Gregory of Nyssa*. Roma.
- Behr, J. (1999) "Rational Animal: A Re-reading of Gregory of Nyssa's *De hominis opificio*," *Journal of Early Christian Studies* 7.2, 219–247.
- Biriukov, D. (2014) "Hierarchies of Beings in the Patristic Thought: Maximus the Confessor, John of Damascus, and the Palamites," B. Lourié, N. Seleznyov, eds. *Scrinium: Revue de patrologie, d'hagiographie critique et d'histoire ecclésiastique* 10 (Syrians and the Others: Cultures of the Christian Orient in the Middle Ages): 281–304.
- Courtonne, Y., ed. (1957–1966) *Saint Basile. Lettres*. Paris: T. 1, 1957; T. 2, 1961; T. 3, 1966.
- Drobner, H. (2000) "Gregory Nyssa as Philosopher: *De anima et resurrectione* and *De hominis opificio*," *Dionysius* 18, 69–101.
- Ettlinger, G., ed. (1975) *Theodoret of Cyrus. Eranistes*. Oxford: Clarendon Press.
- Jaeger, W., ed. (1960) *Gregorii Nysseni opera, Contra Eunomium Libri: I et II: vol. 1; III: vol. 2*. Leiden: Brill.
- Ladner, G. (1958) "The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa," *Dumbarton Oaks Papers* 12, 59–94.
- Lorenz, R. (1980) "Die Eustathius von Antiochien zugeschriebene Schrift gegen Photin," *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 71, 109–128.
- Srawley, J., ed. (1903) *The catechetical oration of Gregory of Nyssa*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Reinhardt, K. (1953) "Poseidonios", *Pauly-Wissowa, Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. T. XLIII.
- Vaggione, R., ed. (1987) *Eunomius. The extant works*. Oxford: Clarendon Press.
- Zachhuber, J. (2001) "Basil and the Three-Hypostases-Tradition. Reconsidering the Origins of Cappadocian Theology," *Zeitschrift für Antikes Christentum* 5, 65–85.

# ТЕТРАГРАММАТОН И КОНЦЕПЦИЯ ЕДИНОЙ БОЖЕСТВЕННОЙ СУБСТАНЦИИ В «ИСПОВЕДИ», КН. VII АВГУСТИНА И В УЧЕНИИ СПИНОЗЫ

И. Р. ТАНТЛЕВСКИЙ

Санкт-Петербургский государственный университет

[tantigor@mail.wplus.net](mailto:tantigor@mail.wplus.net)

---

IGOR TANTLEVSKIJ

St. Petersburg State University, Russia

TETRAGRAMMATON AND CONCEPTION OF SINGLE GOD'S *SUBSTANTIA*  
IN AUGUSTINE'S "CONFESSIONS", BOOK VII AND IN SPINOZA'S TEACHING

ABSTRACT. The author supposes that the Tetragrammaton's interpretation, attested in *Ex.* 3:14, exerted direct influence on the formation of the conception of single, eternal, and infinite God's *substantia*, reflected in Augustine's "Confessions", book vii and in Spinoza's teaching.

KEYWORDS: Tetragrammaton, *Ex.* 3:14, *Acts* 17:28, *substantia*, Augustine, Spinoza.

\* Работа выполнена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда в рамках проекта: «"Золотой век": мифологические историософия и социогенез в древнегреческой и древнееврейской традициях» (проект № 14-03-00219).

---

Согласно библейской книге «Исход» 3:14, Имя Бога YHWH — Тетраграмматон, — интерпретируемое в соответствии с традицией как *Господь*, представляет собой форму 3 л. ед. ч. имперфекта породы qal глагола *hāwāh* (древняя форма глагола *hāyāh*), «быть», «существовать». Данная форма, как отмечает Спиноза в «Богословско-политическом трактате», выражает «на еврейском языке <...> (все) три времени существования» [гл. II; SO III, 38.24-25]. Таким образом, Имя Господа может быть интерпретировано как «Он был, есть и будет», т. е. *Вечносущий*. Согласно *Исх.* 3:14, Сам Господь так истолковывает Свое Имя: «Я есмь Тот, Кто Я есмь ('*ehyeh 'āšer 'ehyeh*)»,<sup>1</sup> sc. «Я есмь Сущий». Септуагинта интерпретирует '*ehyeh* в *Исх.* 3:14 как *eîmî*, «есмь» и *ho 'ôn* (part. praes. к *eîmî*) [ср., напр.: Платон. *Государство*, 485b; *Тимей*, 37c–38c]; Вульгата: *sum*, «есмь» (*Исх.* 3:14a) и *est* (3 л. ед. ч. к *sum*; *Исх.* 3:14b).

## I

В кн. VII «Исповеди» Августин сообщает (гл. 10, 16 и сл.), что в процессе своего мистического опыта он постиг слова книги «Исход» 3:14 «ego sum qui sum» (латинский перевод Вульгаты), — т. е. «Я есмь, Который есмь», — как указание, что «истинно существует только то, что пребывает неизменным» (*id enim vere est, quod incommutabiliter manet*): по сути, не существует того, что не есть Ты (sc. Бог; <...> *non esse* <...>, *quoniam id quod es non sunt*; гл. 11, 17). В гл. 14, 21

---

<sup>1</sup> Ср. *Ос.* 1:9b.

Августин пишет, что отказался от мысли о «двух субстанциях» (*duarum substantiarum*; т.е., от дуализма: Бог и творение). А это имплицитно предполагает, что он утвердился во мнении об истинном существовании только одной субстанции — Божественной: «в Тебе все заключено, но по иному, не как в (некоем) месте...» (*in te cuncta finite, sed aliter, non quasi in loco*; гл. 15, 21; ср. также кн. XI, гл. 11, 13: «<...> создано то, что создано, через Тебя и в Тебе (*per te atque in te fiunt*)»); «Ты бесконечен, но не “разлит” в пространстве (букв. «месте». — *И. Т.*), конечном или бесконечном» (гл. 20, 26). «Ты — Единый Вечный (*solus aeternus*) — начал действовать не после бесчисленных промежутков времен; ибо все промежутки времен, которые прошли и которые пройдут, не ушли бы и не пришли, если бы Ты не действовал и не пребывал» (гл. 15, 21). По сути, Августин коррелирует — вплоть до отождествления — Сущего и истинно сущее/бытие.

Знаменательно в данной связи, что одной из двух цитат из Павла, приводимых Августином (гл. 9, 15) непосредственно перед описанием своего мистического видения, в котором ему было открыто истинное значение положения «ego sum qui sum» (*Исх. 3:14*), являются слова апостола, засвидетельствованные в *Деян. 17:28*:

...*in te* (в Вулгате: *in ipso enim*. — *И. Т.*) *vivimus et movemur et sumus*,  
...в Тебе (в Вулгате: «ибо в Нем». — *И. Т.*) мы живем, и движемся, и существуем.

## II

По нашему ощущению, монистическо-панентеистическая система Спинозы, зиждущаяся на положении: *Deus, sive substantia*, т.е., Бог, или субстанция, — единая, вечная и бесконечная — в своей основе также восходит к интерпретации Тетраграмматона в *Исх. 3:14*. Разумеется, у нас нет оснований говорить о том, что рассуждения Августина повлияли тем или иным образом на становление данной концепции Спинозы; тем не менее, свидетельством интереса последнего к творчеству Августина является присутствие в его библиотеке издания: *Epitome Augustini Operum omnium / per Joannem Piscatorium Lithopolitanum ... comportatum*, 1539, содержащего тематические фрагменты из сочинений этого автора.

В «Богословско-политическом трактате» Спиноза говорит о Тетраграмматоне YHWH как об Имени, которое указывает «на абсолютную сущность (*essentiam*) Бога, без отношения к сотворенным вещам» (гл. XIII [SO III, 169.7-9]), и интерпретирует его так: Тот, Кто «всегда существовал, существует и всегда будет существовать» (гл. II [SO III, 38.22-23]).<sup>2</sup> В раннем своем произведении, «Кратком трактате о Боге, человеке и его благополучии», ч. I, гл. 4, Спиноза, явно имея в виду интерпретацию Тетраграмматона, восходящую к *Исх. 3:14*, пишет о «Боге, Который теперь, прежде и на всю вечность неизменен и

<sup>2</sup> Аналогично истолковывали Тетраграмматон Авраам Ибн Эзра (Комментарий на Пятикнижие, Исход, 3:14–15) и Маймонид (Наставление для растерянных, I, 63).

есть, был и останется» [SO I, 39.9–11]. Положение «на всю вечность неизменен (*in alle eeuwigheid onveranderlyk is*)», возможно, призвано здесь имплицитно указать на *безотносительность* «абсолютной сущности Бога» как субстанции, выражаемой Тетраграмматомом, к *Natura naturata*, «Природе порожденной».<sup>3</sup>

Тетраграмматон YHWH, который исследует Спиноза в «Богословско-политическом трактате», в его «Этике» коррелирует с латинским обозначением «*Deus*», т. е. Бог / resp. «*Deus, sive substantia*», т. е. «Бог, или субстанция (букв.: “сущность”)». Иными словами, философ рассматривает Тетраграмматон, в основе которого лежит особая форма еврейского глагола «быть», как обозначение *Вечносущего*, объемлющего *сущее*, бытие. Спиноза провозглашает, что из его учения «самым ясным образом следует, <...> что Бог един (*Deum esse unicum*), то есть, <...> что в природе вещей (существует) только одна субстанция»,<sup>4</sup> и неоднократно подчеркивает в своих произведениях, что «все, что только существует, существует в Боге...».<sup>5</sup> Любопытно, что при этом Спиноза ссылается на то же самое место из «Деяний апостолов» (17:28), что и Августин в контексте интерпретации им *Исх. 3:14*:

«Вместе с Павлом и, быть может, вместе со всеми древними философами, хотя и иным образом, я утверждаю, что все находится в Боге и в Боге движется (*omnia... in Deo esse, et in Deo moveri*).<sup>6</sup> <...> Однако если некоторые полагают, что «Богословско-политический трактат» основывается на той мысли, что Бог и Природа (под которой они понимают некоторую массу или телесную материю) суть одно и то же, то они полностью ошибаются» (Письмо LXXIII [SO IV, 307.6-8,11-14]).

<sup>3</sup> Ср., например: *Этика*, II, т. 10, сх. 1 [SO II, 49.9]; т. 13, л. 7, сх. [SO II, 58.10–13]. Ср. также: т. 20, кор. 2 [SO II, 21.7–10].

<sup>4</sup> *Этика*, I, т. 14, кор. 1 [SO II, 12.17–18]; см. также: II, т. 4, док.: “*Deus est unicus (per coroll. 1. prop. 14. p. 1.)*”, «Бог — един (по кор. 1 т. 14, ч. I)» [SO II, 44.11–12].

<sup>5</sup> *Этика*, I, т. 15 [SO II, 12.24–25]. Данная мысль выражается Спинозой и в таких, например, формах: «Все вещи в Природе объединены в одном целом, именно в Боге» (Краткий трактат о Боге, человеке и его благополучии, II, 22 [SO I, 101.21–22]); «Все заключается в одной вещи, т. е. в Самом Боге» (там же, II, 24 [SO I, 104.19–20]); «Все, что существует, существует в Боге и должно быть представляемо через Бога (по т. 15); следовательно, Бог (по кор. 1 т. 16) есть причина существующих в Нем вещей» (*Этика*, I, т. 18, док. [SO II, 20.2–4]; см. также: там же, I, т. 17, док.; т. 28, сх.; т. 29, док. и сх.; и т.д.).

<sup>6</sup> Ср. также, например: «Бог есть имманентная причина (*causa immanens*) всех вещей, а не действующая извне (*non vero transiens*)» (*Этика*, I, т. 18 [SO II 19.34–35]), «причина всех вещей, которые в Нем (*quae in ipso sunt*)». См. также, напр., «Краткий трактат о Боге, человеке и его благополучии», I, 3, где Спиноза пишет, что Бог «есть имманентная (*inblyvende*), а не действующая извне причина (*overgaande oorzaak*), так как Он все производит в Себе Самом, а не вне Себя, и вне Его вообще ничего нет (*omdat buyten hem niets nied en is*)» [SO I, 35.19–21].

# ЭМПЕДОКЛ О ДЫХАНИИ

А. С. АФОНАСИНА

Томский государственный педагогический университет  
Новосибирский государственный университет  
[afonasina@gmail.com](mailto:afonasina@gmail.com)

---

ANNA AFONASINA

Tomsk State Pedagogical University, Novosibirsk State University, Russia  
EMPEDOCLES ON BREATHING

ABSTRACT. In Fr. B 100 DK Empedocles famously compares the principle of breathing with this of clepsydra. This simile provoked a scholarly controversy. The main question is what kind of breathing Empedocles describes – the breathing through the skin or the breathing through the mouth and nostrils? In this article I consider various solutions to the problem, suggested by different scholars (Powell 1923, Last 1924, Furley 1957, Booth 1960, Bollack 1965, O'Brien 1970), and incline to accept the idea that Empedocles describes a form of breathing through the skin with a qualification that the skin in question is the outer membrane of the respiratory apparatus rather than the outer covering of the living body, as it was previously thought. This article is the first part of the future analysis of Empedocles' views on physical mechanisms of living beings and their sense perceptions.

KEYWORDS: clepsydra, breathing, Aristotle, the effect of simile.

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

---

Изучая историю европейской науки мы с необходимостью обращаемся к ее раннему периоду, который совпадает с началом развития греческой философской мысли. Наблюдая за различными природными явлениями древние мыслители пытались донести свои взгляды до широкой публики. Сведения эти фрагментарны или вовсе дошли до нас в пересказах поздних авторов. Правда некоторым философам повезло больше, чем другим, и из их произведений сохранились достаточно цельные отрывки. В первую очередь речь идет об Эмпедокле, чья поэма реконструируется в последнее время все с большей точностью благодаря относительно недавним открытиям ее новых частей (Primavesi 2008). Эмпедокл интересен для нас еще и тем, что представлял собой такой тип мыслителя, который интересовался как естественными, так и религиозными вопросами. В этой статье мы обратимся к детальному изучению одного цельного фрагмента, в котором философ описывает дыхание.

Насколько мы можем судить по многочисленным сохранившимся фрагментам и свидетельствам, Эмпедокл пытался выстроить цельную картину мира, описывая его начало и конец, а также сотворение и гибель населяющих его существ. В этой связи Эмпедокл объясняет различные физические процессы и строение живых тел. Мыслитель не упускает из вида и внутренние процессы, например, зрение и дыхание. Рассматривая устройство дыхания и зрения он использует аналогии, объясняет эти процессы при помощи сравнения их с действием какого-нибудь известного механизма или предмета: зрение он сравнивает со светильником, а для дыхания использует клепсидру. Так аналогия призвана прояснить мысль, сделать словесное описание более наглядным, вызвать знакомые образы, тем самым облегчить читателю понимание. Но по прошествии времени значение некоторых предметов изменяется, и в связи с этим спустя два-три столетия авторы могли интерпретировать содержание фрагмента в духе своего времени. И это безусловно накладывает определенный отпечаток на наше восприятие оригинала. Так случилось и с фрагментом Эмпедокла В 100 (DK), который дошел до нас в составе сочинения Аристотеля *О дыхании*.

Итак, дыхание Эмпедокл сравнивает с действием клепсидры. Можно сказать, что он описывает своего рода эксперимент. Но чтобы правильно его понять нам нужно вспомнить, что представляет собой клепсидра. Начнем с перевода. Буквально это слово означает «воровка воды». Древнейшие письменные свидетельства о клепсидах сохранились во фрагментах Эмпедокла и Анаксагора, в произведениях Аристофана и Аристотеля. Но следует провести четкое различие между двумя видами клепсидры – домашней и судебной, или публичной. Обе известны с древних времен. Принято считать, что изначально клепсидра была кухонной утварью (Дильс 1934, 167). Представьте себе длинный сосуд вкопанный в землю, в котором хранится какая-нибудь жидкость. Со дна сосуда ее уже невозможно зачерпнуть. Вероятно, для этого был изобретен прибор наподобие пипетки, только бронзовый. Аристотель подробно описывает клепсидру для того, чтобы продемонстрировать взаимодействие воды и воздуха внутри сосуда (*Проблемы*, XVI 8, 914b). По его словам, клепсидра представляла собой круглый сосуд с дырочками на дне (как у сита) и длинной узкой трубкой с небольшим отверстием наверху. Если опустить сосуд в воду, подождать, пока он наполнится, и после этого закрыть верхнее отверстие, то при вынимании сосуда накопившаяся в нем жидкость не вытечет и останется внутри. Кроме того, как пишет Г. Дильс, «чтобы правильно оценить название клепсидры, следует вспомнить, какое значение придавал грек и в те времена и ныне хорошей питьевой воде (ἄριστον μὲν ὕδωρ, самое лучше – вода), столь редкой у него на родине, и сколько старания, начиная с микенских времен, прилагалось к тому, чтобы иметь хорошие ключи и водопроводы» (Там же, 168, сн. 1).

Однако у клепсидры имеется и второе значение, которое закрепилось за этим словом с классического периода и постепенно полностью вытеснило пер-

вое. Клепсидрой стали называть водяные часы. Древнейшие экземпляры устройств по измерению времени при помощи воды были обнаружены в Египте и датируются примерно 1470 г. до н. э. Считается, что египтяне вполне могли позаимствовать это у вавилонян.<sup>1</sup> Это были наполненные водой конусообразные сосуды, расположенные один под другим. Из верхнего сосуда вода постепенно перетекала в нижний. Такое устройство позволяло измерять отрезки времени не только днем (по солнечным часам), но и ночью, и проводить соответствующие ритуалы с одинаковой точностью.<sup>2</sup> В классический период клепсидра представляла собой сосуд с отверстием у основания дна, из которого медленно вытекала вода. Отрезок времени, за который вытекала вода из сосуда, отводился на речь выступающего в суде оратора.

В этой работе мы не обращаемся к рассмотрению устройства водяных часов.<sup>3</sup> Нас интересует клепсидра в ее первоначальном виде, используемая как бытовая утварь. Именно такая клепсидра была интересна древним греческим философам.

В фрагменте Эмпедокла В 100 (DK) проводится необычное сравнение дыхания человека с действием клепсидры. Эта аналогия уже с начала XX века вызвала у ученых большой интерес. Исследователи не единожды возвращались к этой теме, пересматривая и критикуя взгляды предшественников. Давайте же и мы обратимся к фрагменту, попытаемся разобраться и по возможности прийти к какому-нибудь общему, устраивающему всех заключению.

Этот отрывок из утраченной поэмы Эмпедокла размером в 25 строк сохранился в трактате Аристотеля *О дыхании* 473b 9–474a 6:<sup>4</sup>

Вот как вдыхают и выдыхают все [живые существа]: у всех протянуты под кожей обескровленные трубочки из плоти, в устьях которых сплошь просверлена частыми бороздками крайняя оконечность кожи, так что кровь затворена [внутри], а эфир свободно входит в прорубленные проходы. Как только мягкая кровь отхлынет оттуда, [В них] врывается яростным приливом клокочущий эфир. Как только [кровь] прихлынет снова, [эфир] выдыхается.

И далее, чтобы наглядно иллюстрировать этот процесс, Эмпедокл прибегает к аналогии с клепсидрой.

Так девочка играет в клепсидру [=черпак]<sup>5</sup> из блестящей бронзы.

<sup>1</sup> Clagett 1995. Здесь же подробно рассматривается вопрос о том, какое количество воды нужно было наливать для более или менее продолжительного вытекания воды, чтобы измерять время дня и ночи в зависимости от смены времен года.

<sup>2</sup> Подробнее о водяных часах, найденных в результате раскопок, см. Young 1939.

<sup>3</sup> Schaldach 2004, Hannah 2009.

<sup>4</sup> В английском издании этот трактат назван «О молодости, старости, жизни и смерти, и дыхании» (Barnes 1984, 753–754).

Когда заткнув красивой рукой отверстие трубки,  
 Она окунает [клепсидру] в мягкое тело серебристой воды,  
 То в сосуд не проникает ни капли воды – ее не пускает  
 Масса воздуха, изнутри навалившаяся на частые дырочки, –  
 Доколе [девочка] не откупорит сжатый поток [воздуха]; зато после этого,  
 Поскольку воздух отсутствует, [в клеписидру] входит должная мера воды  
 (пер. А. В. Лебедева).

Насколько нам известно, впервые к рассмотрению этого фрагмента обращается Дж. Пауэлл в статье 1923 г. «Сравнение с клеписидрой у Эмпедокла» (Powell 1923). Пауэлл считает, что во фрагменте описываются два эксперимента с клеписидрой. На то, что это эксперимент, указывает рассказ о девочке, играющей с клеписидрой, т. е. использующей ее не по назначению. Возможно, что детская любознательность здесь отражает состояние науки и вообще указывает на причину зарождения всяких научных знаний и обобщений. Два типа действий с клеписидрой описываются следующим образом. В первом случае клеписидра пуста, ее верхнее отверстие закрыто рукой. Сосуд опускается в воду, и вода не может попасть внутрь заполненного воздухом сосуда через маленькие дырочки на дне. Потом руку с верхнего отверстия убирают, воздух через него выходит наружу, а определенный объем воды, проникающий через нижние дырочки, занимает его место. Когда клеписидра наполняется водой, верхнее отверстие вновь закрывают и сосуд вынимают. Вода не может вытечь через маленькие нижние дырочки, поскольку давление на внешнюю поверхность воды удерживает ее от вытекания. Затем руку убирают с верхнего отверстия, вода вытекает через дырочки вниз, а воздух наполняет сосуд. Пауэлл замечает, что мы имеем дело с какой-то странной клеписидрой, поскольку обычно у водяных часов имеется одно отверстие сверху и одно снизу, через которое медленно вытекает вода, отмеряя определенный отрезок времени (Ibid., p. 174). Здесь происходит накладывание одного значения слова клеписидра на другое. Водяные часы и устройство для подъема воды со дна сосуда сходны в своем устройстве лишь отчасти. Поэтому замечание Пауэлла, о том, что «мы имеем дело с

---

<sup>5</sup> А. В. Лебедев предложил приравнять клеписидру к черпаку. Однако это не совсем верно. О том, как выглядела клеписидра, мы уже сказали выше. В своем издании фрагментов досократиков Г. Дильс переводит слово «клеписидра» на немецкий язык как Wasserheber – водоподъемник (Diels-Kranz 1959, I, 348), что вполне корректно. «Черпак» же искажает картину. Возможно на выбор этого слова повлияло изображение клеписидры в книге того же Дильса «Античная техника» (Дильс 1934, 168), где изображается округлой формы сосуд с длинной ручкой. При поверхностном взгляде действительно в голову приходит аналогия с черпаком. В издании Дж. Барнса после слова «клеписидра» имеется пояснение переводчика. Он пишет: клеписидра представляла собой устройство для поднятия небольшого количества жидкости, по действию схожее с современной пипеткой (Barnes 1984, 753).



какой-то странной клепсидрой», возможно, указывает на его непонимание существенной разницы между двумя видами клепсидры.<sup>6</sup>

Основной вопрос, который возникает при чтении этого фрагмента, заключается в том, какой тип дыхания описывает Эмпедокл – кожное или носовое? Сложность возникла из-за слова *ῥίνω*, стоящего в родительном падеже множественного числа и происходящего либо от *ῥίνο* – кожа, либо от *ῥίς* – нос. В данном случае на наше понимание этого фрагмента оказывает большое влияние пояснение Аристотеля, предшествующее фрагменту. Увидев перед собой слово *ῥίνω* и заметив, что ноздри как-то связаны с дыханием, Аристотель перескакивает к заключению, что слово *ῥίνω*, должно означать «ноздри», а не «кожа», и соответственно просто избегает *ῥίνω* везде заменяя его на *μυκτήρ*, собственно «ноздри». Пауэлл отмечает, что такое прочтение Эмпедокла является, конечно же, ошибочным и явно искажает смысл, который вложил в свои слова Эмпедокл.

Как же нам следует понимать описанный Эмпедоклом процесс дыхания? Фёрли в статье «Эмпедокл и клепсидра» (Furley 1957, 31–34) предположил, что верхнее отверстие можно интерпретировать как нос или рот, а дырочки в нижнем отверстии соответствуют порам.<sup>7</sup> Фёрли также считает, что аналогия с заткнутым верхним отверстием клепсидры должна интерпретироваться как невозможность дышать, когда нос и рот закрыты. И последнее – Фёрли убежден, как и многие другие, что Аристотель ошибочно считает, что *ῥίνω* должно означать «ноздри», а не «кожу». И что эта ошибочная идея (что Эмпедокл якобы говорил о ноздрях, а не о порах на коже) не позволила Аристотелю правильно понять Эмпедокла. Действительно, Аристотель критикует Эмпедокла, но на достаточно элементарном основании, в первую очередь потому, что Эмпедокл не потрудился различить между дыханием через ноздри и дыханием через артерии или воздушные трубки.

В том же журнале была опубликована статья Бута «Сообщение Эмпедокла о дыхании» (Booth 1960). Он обратил внимание на то, что в начальных строках сообщения Аристотеля о дыхании согласно Эмпедоклу говорится следующее: «Эмпедокл объясняет вдох и выдох тем, что имеются некие сосуды [жилки – *уточнение автора*], содержащие кровь, но не полные крови; они имеют поры во внешний воздух, которые [в диаметре] меньше корпускул тела (*τῶν μὲν τοῦ σώματος κορίων ἐλάττους*), но больше корпускул воздуха» (пер. А. В. Лебедева).

---

<sup>6</sup> Разницу между клепсидрой и водяными часами, которые носят тоже название, не уловил и Гатри (Guthrie 1939, 226–229). Природа и устройство клепсидры у Эмпедокла прекрасно описаны Ластом (Last 1924). Рассматриваемая нами клепсидра предназначалась для перемещения жидкости из одного сосуда в другой. Это достаточно широкое определение, которое вполне подойдет и для описания действия водяных часов. Однако Ласт не путает одно с другим.

<sup>7</sup> Правда это предположение оказалось не оригинальным и еще до Фёрли было в 1830 г. отвергнуто Ломачем (Lommatzsch 1830, 223–224).

То есть, эти поры достаточно большие, чтобы через них мог пройти воздух, но слишком маленькие для крови. Но в клепсидре вода, а не воздух, проходит через дырочки. Бут тем не менее предполагает, что вода в клепсидре должна быть ассоциирована с воздухом во время дыхания, а воздух в клепсидре представляет собой кровь тоже в процессе дыхания, описанным Эмпедоклом. О'Брайн, к мнению которого мы обратимся чуть ниже, называет такой взгляд аномалией, считая, что даже для Эмпедокла логично было бы отождествить кровь с водой, проникающей в клепсидру, чем с воздухом (O'Brien 1970, 150). Боллак же приравнивает и воздух, и воду в клепсидре к воздуху во время дыхания, а кровь, как он считает, представлена рукой девочки (Bollack 1965, 244). Эту мысль также рассматривает О'Брайн, и считает ее не такой уж неприемлемой. Мы обратимся к ней позже.

Наиболее подробно и разносторонне процесс дыхания у Эмпедокла рассматривается в статье О'Брайна «Смысл сравнения: представления Эмпедокла о зрении и дыхании» (O'Brien 1970). Основной посыл в его работе заключается в том, что сравнение с клепсидрой в действительности описывает дыхание через кожу  $\rho\acute{\iota}\nu\omega\nu$  (образовано от  $\rho\acute{\iota}\nu\acute{o}\varsigma$  – кожа), а не через нос или рот. О'Брайн подходит к решению вопроса издалека и отмечает, что двусмысленность в словоупотреблении возникла не случайно. Он рассматривает несколько известных случаев употребления этих слов в предшествующей Эмпедоклу традиции. Во-первых,  $\rho\acute{\iota}\varsigma$ ,  $\rho\acute{\iota}\nu\acute{o}\varsigma$  – нос или ноздри, часто используется Гомером как в единственном, так и во множественном числе.<sup>8</sup> Во-вторых,  $\rho\acute{\iota}\nu\acute{o}\varsigma$  – кожа, используется в единственном числе как для человеческой кожи,<sup>9</sup> так и для кожи животных.<sup>10</sup> А во множественном числе обычно используется только для кожи животных.<sup>11</sup> Это противоречие легко снять, если учесть, что Эмпедокл говорит о всех живых существах, включая человека.<sup>12</sup>

ὅδε δ' ἀναπνεῖ πάντα καὶ ἐκπνεῖ· πᾶσι λίφασι  
σαρκῶν σὺριγγεὺς πύματων κατὰ σῶμα τέτανται...

Вот как вдыхают и выдыхают все [живые существа]: у всех

Протянуты под кожей обескровленные трубочки из плоти... и т. д. (пер. А. Лебедева)<sup>13</sup>

<sup>8</sup> *Илиада* 5.291, 13.616, 14.467, 16.349, 503, 19.39, 23.395, 777; *Одиссея* 4.445, 5.456, 18.86, 21.301, 22.18, 475, 24.318.

<sup>9</sup> *Илиада* 5.308, *Одиссея* 14.134, 22.278.

<sup>10</sup> *Илиада* 7.248, 10.155, 262, 334, 16.636, 20.276; *Одиссея* 5.281, 12.423.

<sup>11</sup> *Илиада* 4.447, 7.474, 8.61, 12.263, 13.406, 804; *Одиссея* 1.108, 12.395.

<sup>12</sup> О'Брайн добавляет в этом месте сноску о том, что «путаница в значениях между “кожа” и “ноздри” возникла уже в древности в комментаторской традиции. В глоссе к « $\rho\acute{\iota}\nu\acute{o}\varsigma$  ὑπὲρ πύματης» (*Илиада* 8.616), что означает «над переносицей», Аполлоний Софист пишет: «ἐπὶ μὲν τοῦ δέρματος τοῦ μυκτῆρος» (*Lexicon graecum et Iliadis et Odysseae* s.v.  $\rho\acute{\iota}\nu\acute{o}\varsigma$ ) (O'Brien 1970, 174, n. 164).

<sup>13</sup> Правда для Аристотеля это не очевидно. В начале раздела о принципе дыхания у Эмпедокла он говорит: «Эмпедокл сообщает о дыхании, однако не ясно с какой целью

Чтобы внести ясность в решение этого вопроса, О'Брайн предлагает не отождествлять воздух и воду в клепсидре с воздухом и кровью в процессе дыхания. Конечно, в словоупотреблении имеется начальное сходство между порами на теле и дырочками в клепсидре. Мы можем перевести *πικνῶϊς τέτρηται ἄλοξι* как «бескровные» трубочки в теле. Десятью строками ниже дырочки в клепсидре называются *τρήματα πικνῶ*. Но это сходство не должно сбивать нас с толку, ведь если присмотреться внимательнее, то мы увидим, что поры ведут себя несколько иначе, чем дырочки в клепсидре. Аристотель интерпретирует слова Эмпедокла следующим образом: «некие сосуды, содержащие кровь, но не полные крови имеют проходы [поры] во внешний воздух, которые [в диаметре] меньше корпускул тела, но больше корпускул воздуха» (*О дыхании* 473b 1 и далее, пер. А. Лебедева).<sup>14</sup> Если мы соглашаемся с Аристотелем, что *ῥίνας* – это ноздри, то нам следовало бы представить себе, что поры где-то в основании ноздрей имеют правильный размер для прохождения воздуха, но слишком маленькие для крови. В работе клепсидры наблюдается совершенно иная ситуация. Оба элемента, которые принимают активное участие в работе клепсидры, могут проходить через отверстия на дне. Вода проникает через них внутрь и вытекает. О воздухе сказано только, что он проникает в клепсидру через верхнее отверстие. Но мы прекрасно понимаем, что ничто не препятствует воздуху пройти и через дырочки на дне клепсидры. Если же вода не может проникнуть через нижние отверстия, то это не от того, что они слишком маленькие (по словам Аристотеля), но потому, что воздух препятствует притоку воды внутрь. Следовательно, дырочки на дне клепсидры нужно сравнивать скорее с порами кожи, а не с функциями ноздрей. Воздух в носу, конечно, проходит через поры, но идет дальше и останавливается в легких. Воздух в клепсидре доходит до дырочек на дне и останавливается, далее не проходя.

Но мы можем сделать следующий шаг и попытаться сравнить действующие в легких процессы с описанием работы клепсидры. Легкие человека и многих млекопитающих представляют собой пористую ткань, сплошь пронизанную кровеносными сосудами. При вдохе поверхность легких увеличивается во много раз, под давлением воздух наполняет легкие, а кровь остается в сосудах. При выдохе поверхность легких уменьшается, кровь наполняет сосуды и выталкивает воздух. Подробно разберем строки фрагмента и посмотрим, чему они могут соответствовать в организме человека.

---

и является ли это общим для всех животных» (473a15, с учетом английского перевода Барнса).

<sup>14</sup> При чем интерпретация Аристотеля основана не более чем на первых строках, которые доступны и нам. И говорится там примерно следующее: кровеносные сосуды не заполнены полностью кровью, потому что кровь движется в них в разные стороны, периодически освобождая место для проникновения в них воздуха.

Строки 8–13: вода не может проникнуть в клепсидру, когда она наполнена воздухом и горлышко клепсидры закрыто. Точно так же кровь не может наполнить легкие, когда они наполнены воздухом.

Строки 14–15: когда девочка убирает руку с горлышка клепсидры, воздух выходит, а вода втекает внутрь. Так же и кровь входит в легкие, когда мы выдыхаем.

Строки 16–19: когда вода заполняет клепсидру и ее горлышко закрыто, воздух не может проникнуть внутрь. Так же воздух не может проникнуть в легкие, когда они наполнены кровью.

Строки 20–21: когда девочка убирает руку с горлышка клепсидры, воздух попадает в нее, и вода устремляется наружу. Также и из легких кровь устремляется прочь, когда мы вдыхаем.

Конечно Эмпедокл мог видеть легкие свиньи или коровы, которые по сути больше похожи на губку. Почему Эмпедокл выбирает для сравнения клепсидру? Вероятно, потому, что клепсидра представляет собой уникальный пример сосуда, который наполняется поочередно воздухом или водой, воздух входит в сосуд через горлышко, а вода через основание. Таким же образом, легкие или грудь наполняются поочередно воздухом или кровью, воздух входит и выходит через нос или рот, кровь – изнутри тела. В объяснении дыхания у Эмпедокла не содержится никакого упоминания о давлении, в то время как действие клепсидры именно им и объясняется.

Вернемся к мысли Боллака, который отождествляет кровь в качестве причины движения в теле, с рукой девочки в функции предельного контролирующего фактора в работе клепсидры (Bollack 1965, 244). В этом рассуждении имеется определенная логика. Поскольку движение крови, по выражению Аристотеля, обеспечивает то, что мы могли бы назвать движущей силой в процессе дыхания. Таким же образом рука девочки, в тот момент, когда она опускает и вынимает клепсидру из воды, становится той движущей силой, которая отвечает за действие воды и воздуха в клепсидре.

О’Брайн также предполагает, что приведенная Эмпедоклом иллюстрация, демонстрирующая сходство клепсидры с процессом дыхания, предназначена для описания того, *что* происходит, а не того, *как* это происходит (O’Brien 1970, 153). Вывод О’Брайна в целом состоит в том, что воздух, который запирает воду в клепсидре (либо при столкновении с отверстиями снизу, либо будучи сжатым в горлышке клепсидры) не имеет никаких параллелей с сообщением о дыхании (Ibid., 179).

Не только Эмпедокл прибегает к аналогии с клепсидрой, для описания общих физических процессов. Из произведения Аристотеля *О небе* 294b 14–30 мы узнаем, что о клепсидре упоминают также Анаксимен, Анаксагор и Демокрит, которые

«... причиной неподвижности Земли считают ее плоскую форму. Благодаря ей, дескать, Земля не рассекает находящийся под ней воздух, а запирает его – наблюдение показывает, что это свойство плоских тел вообще (кроме того, плоские тела благо-

даря сопротивлению обладают устойчивостью и выдерживают напоры ветра). Таким же точно образом, по их словам, Земля запирает своей плоской поверхностью лежащий под ней воздух, а он, лишенный пространства, достаточного для перемещения, остается неподвижен внизу всем скопом – нечто подобное происходит с водой в клепсидах» (пер. А. В. Лебедева).

Можно сказать, что Земля в данном сообщении играет ту же роль, что и рука девочки у Эмпедокла. Рукой (или Землей) запирается верхнее отверстие клепсидры, и вода в ней остается неподвижна, т. е. не вытекает через нижние отверстия. Но в клепсидах можно запирает и воздух, тогда он не будет давать воде проникать внутрь. Об этом также имеется свидетельство об Анаксагоре у Аристотеля в *Физике* 213а 22–27:

«Те, которые пытаются доказать, что [пустота] не существует, опровергают не то, что люди подразумевают под пустотой, но то, что они ошибочно называют [этим словом], как, например, Анаксагор и другие, опровергающие таким способом. Ведь они доказывают только, что воздух есть нечто, закручивая мехи и показывая, насколько упруг воздух, а также запирая его в клепсидах» (пер. В. П. Карпова).

А более подробное описание этого явления мы находим в *Проблемах* XVI 8, 914b 9:

«Причина того, что происходит в клепсиде, в целом, по-видимому, та, что указывает Анаксагор: запертый в ней воздух – причина того, что вода не входит, когда трубка заткнута. Но это не безусловная причина: если окунуть клепсиду в воду боком, то даже при заткнутой трубке вода войдет внутрь. Поэтому Анаксагор недостаточно объяснил, при каких условиях [воздух выступает как] причина» (Анаксагор, фр. 69, пер. А. В. Лебедева).

Возможно мы здесь имеем дело с экспериментом похожим на опускание пустой бутылки в воду с горлышком, расположенным параллельно плоскости воды. При этом вода не проникает внутрь, но если бутылку повернуть боком, то вода тут же попадает в бутылку.

Живший раньше Анаксагора Эмпедокл использует аналогию с клепсидрой для объяснения не физического, а физиологического процесса – дыхания. Поскольку большинство исследователей соглашались с тем, что *ρίνός* следует читать как кожа, то следовало бы принять, что Эмпедокл описывает кожное дыхание, которое присуще как животным, так и человеку. Но мы так же обратили внимание на то, что с помощью примера с клепсидрой древний философ (и врач!) вполне мог описывать легочное дыхание. Тогда если представить, что Эмпедокл видит перед собой легкие какого-нибудь млекопитающего, сплошь пронизанные мелкими сосудиками, то *ρίνός* могло означать всю наружную поверхность этих органов дыхания.

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Дильс, Г. (1934) *Античная техника*. Москва-Ленинград.
- Barnes, J., ed. (1984) *The complete works of Aristotle*. Princeton.
- Bollack, J. (1965) *Empédocle I: Introduction à l'ancienne physique*. Paris.
- Booth, N. B. (1960) "Empedocles' account of breathing," *The Journal of Hellenic Studies* 80, 10–15.
- Clagett, M. (1995) *Ancient Egyptian Science: Calendars, clocks, and astronomy*. Vol. II. American Philosophical Society, Philadelphia.
- Diels, H., Kranz, W., hrsg. (1959) *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin.
- Furley, D. J. (1957) "Empedocles and the clepsydra," *The Journal of Hellenic Studies* 77, 31–34.
- Guthrie, W. K. Ch., tr. (1939) *Aristotle, On the Heavens*. Cambridge, Mass.
- Hannah, R. (2009) *Time in Antiquity*. London.
- Last, H. (1924) "Empedocles and his klepsydra again," *The Classical Quarterly* 28, 169–173.
- Lommatzsch, B. H. C. (1830) *Die Weisheit des Empedokles*. Berlin.
- O'Brien, D. (1970) "The Effect of a Simile: Empedocles' Theories of Seeing and Breathing," *The Journal of Hellenic Studies* 90, 140–179.
- Powell, J. U. (1923) "The Simile of Clepsydra in Empedocles," *The Classical Quarterly* 17, 172–174.
- Primavesi, O. (2008) *Empedokles Physika I: Eine Rekonstruktion des zentralen Gedankengangs*. Berlin.
- Schaldach, K. (2004) "The Arachne of the Amphiareion and the origin of gnomonics in Greece," *Journal for the History of Astronomy* 35, 435–45.
- Young, S. (1939) "An Athenian Klepsydra," *Hesperia* 8, 274–284.

# СОСТОЯНИЯ И ОТНОШЕНИЯ У ГРИГОРИЯ НАЗИАНЗИНА

П. А. БУТАКОВ<sup>1</sup>

Томский государственный университет  
Институт философии и права СО РАН  
[pavelbutakov@academ.org](mailto:pavelbutakov@academ.org)

---

PAVEL BUTAKOV

Tomsk State University, Institute of Philosophy and Law, Novosibirsk, Russia

DISPOSITIONS AND RELATIONS IN GREGORY NAZIANZEN

ABSTRACT. The Greek word 'schesis' in the works of Gregory Nazianzen has generally been translated as 'relation' and interpreted as a programmatic term for his doctrine of Trinitarian relations. Although this may be a valid interpretation of the terminology of other 4th century theologians, this is not true of Gregory. His usage of the word 'schesis' does not correspond with the traditional Aristotelian or Stoic ways of designating a relation. It denotes a status or a disposition, it may even mean a place in a relation, but it is not the relation itself, and not a disposition towards another. Therefore all the interpretations of Gregory's teaching on the Trinitarian relations are to be revisited and reformulated more carefully, keeping in mind the peculiarity of his usage of 'schesis.'

KEYWORDS: Gregory Nazianzen, Trinity, category of relation, Stoic categories, schesis.

\* Публикация подготовлена при поддержке Программы «Научный фонд Томского государственного университета им. Д. И. Менделеева» в 2015 г.

---

Большинство современных исследователей тринитарных споров IV века утверждают, что одним из значимых достижений патристической мысли стало внедрение в теологическую аргументацию философской категории отношения. Кульминационной фигурой в этом процессе считается Григорий Назианзин (ок. 329–390 гг.), который сумел подытожить идеи его предшественников и создать полноценную тринитарную теоретическую модель, основанную на различии отношений «рождения» и «исхождения» между Лицами Троицы.<sup>2</sup> Несмотря на то, что категория отношения активно использовалась христиан-

---

<sup>1</sup> Исследование проведено в рамках проекта РГНФ № 14-03-00502.

<sup>2</sup> Наиболее выдающимися и показательными в данной области являются работы: Widdicombe 2000, Ayres 2006, Turcescu 2008, Beeley 2008.

СХОЛН Vol. 9. 2 (2015)

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

© П. А. Бутаков, 2015

скими теологами еще в III веке, именно Григорию ставится в заслугу то, что он сделал «отношение» «программным термином»<sup>3</sup> для тринитарного богословия.

Для того чтобы проиллюстрировать применение категории отношения в тринитарном учении Григория, исследователи чаще всего приводят два наиболее характерных пассажа из его «Слов о богословии»:

Отец есть имя Божие, не по сущности и не по действию, но по отношению, какое имеют Отец к Сыну, или Сын к Отцу (οὐτε οὐσίας ὄνομα ὁ πατήρ ... οὐτε ἐνεργείας, σχέσεως δὲ καὶ τοῦ πῶς ἔχει πρὸς τὸν υἱὸν ὁ πατήρ, ἢ ὁ υἱὸς πρὸς τὸν πατέρα, *Or.* 29.16; пер. П. С. Делицына).

Разность ... взаимного соотношения производит разность и Их [Сына и Святого Духа] наименований (τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως διάφορον, διάφορον αὐτῶν καὶ τὴν κλήσιν πλεοίηκεν, *Or.* 31.9; пер. П. С. Делицына).<sup>4</sup>

Утверждается, что в данных отрывках греческое слово «σχέσις» указывает на философскую категорию отношения и является тем самым термином, который и стал «программным» для последующих поколений теологов. Традиционно «σχέσις» так и переводят – «отношение»,<sup>5</sup> и у читателей не возникает никаких сомнений в том, что в этих отрывках речь идет о тринитарных отношениях. Тем не менее, у нас есть веские причины полагать, что слово «σχέσις» в работах Григория не следует переводить как «отношение», что неизбежно приведет к пересмотру вопроса о том, какую на самом деле роль играет философская категория отношения в тринитарном учении Григория. Для того чтобы обосновать это заявление, мы сначала рассмотрим традиционную терминологию, использовавшуюся для обозначения категории отношения, а затем перейдем к анализу двух указанных пассажей Григория на предмет соответствия его словоупотребления традиционным способам указания на отношения.

### Способы обозначения категории отношения

Отношение как особая философская категория была введена в философский оборот Аристотелем под названием «πρὸς τι», т. е. «то, что [говорится] применительно к чему-либо или кому-либо» или, если переводить буквально, просто «к чему-то» (*Cat.* 7b15, *Met.* Δ, 15). Аристотель не вводит каких-либо других терминов, выраженных существительными, для обозначения данной категории и пользуется именно этой связкой предлога с неопределенным местоимением. Вещи, соотнесенные друг с другом, он называет так же просто: «τὰ πρὸς

<sup>3</sup> "...it was Gregory who made it programmatic for Trinitarian doctrine" (Beeley 2008, 208).

<sup>4</sup> Здесь приводится самый распространенный русский перевод по изданию: Сидоров 2007. Цитаты греческого оригинала здесь и далее даны по изданию: Migne 1857–1866, XXXV–XXXVI.

<sup>5</sup> В латинском тексте Патрологии Ж.-П. Минья в обоих отрывках «σχέσις» переведено как «relatio» (PG 36 95 и PG 36 142 соотв.), в английских переводах также переведено как «relation» (Norris 1990, 255, 283).



τι». С тех пор термин «πρός τι» считался отличительным признаком аристотелевского учения о категориях, хотя у более поздних перипатетиков, например, у Александра Афродисийского (III в. н. э.), уже изредка встречается словосочетание «πρός τι σχέσις». <sup>6</sup> Стоики, начиная с Хрисиппа, <sup>7</sup> тоже вводят свою категорию отношения (или «четвертый высший род») и свой термин для ее обозначения: «πρός τί πως ἔχον» <sup>8</sup> (состояние по отношению к чему-либо). Наряду с данным техническим термином Хрисипп также иногда употребляет альтернативное выражение: «πρός τι σχέσις». <sup>9</sup>

Во время арианских споров IV века христианские богословы начинают все чаще обращаться к философской терминологии, и категория отношения становится весьма востребованным инструментом. Применение этой категории в богословии обусловлено тем, что имена «Отец» и «Сын» являются относительными понятиями, и на этом основании можно, вооружившись готовыми философскими утверждениями о свойствах отношений, делать выводы о Лицах Троицы: об их различии, со-вечности и даже о единстве их сущности. <sup>10</sup> Примерно с середины IV века начиная с Георгия Лаодикийского <sup>11</sup> рассуждения о тринитарных отношениях обретают терминологическую строгость, и в богословском обиходе прочно закрепляется словосочетание «πρός τι σχέσις», указывающее на отношение между Лицами Троицы. К концу IV века в работах Григория Нисского термин «πρός τι σχέσις» станет основанием для определения самого понятия «Лица» в Троице. <sup>12</sup> Так, например, говоря о том, что его учение о посредничестве Сына не принижает природы и онтологического статуса Святого Духа, Григорий называет этот статус «природным отношением к Отцу». <sup>13</sup>

Итак, категория отношения в античности могла быть выражена тремя способами: либо Аристотелевским термином «πρός τι», либо стоическим «πρός τί πως ἔχον», либо общеупотребительным «πρός τι σχέσις». В последнем случае вместо неопределенного местоимения «τι» может стоять конкретный объект отношения, например, «πρός ἕτερον σχέσις», «πρός τὸ καλὸν σχέσις», «πρός τὸν πατέρα σχέσις» и т. п. В том случае, когда отношение симметричное, т. е. если отношение X к Y совпадает с отношением Y к X (например, у друзей), то может

<sup>6</sup> Например, в Комментариях на «Топику» Аристотеля: *In Top.* I 17 (63.25), IV 1 (155.11).

<sup>7</sup> Автором этой категории в стоицизме является именно Хрисипп (Long, Sedley 1987, I, 179).

<sup>8</sup> Фрагменты стоиков цитируются и нумеруются по изданию: Arnim 1903–1924, II.

<sup>9</sup> Фр. 65: *πρός τι σχέσις* (*Sext. Adv. Math.* VII 243); или фр. 403: *πρός ἕτερον σχέσις* (*Simp. In Cat.* 165, 32).

<sup>10</sup> См. Бутаков 2012, 135–136.

<sup>11</sup> Ayres 2006, 201.

<sup>12</sup> Turcescu 2008, 291.

<sup>13</sup> τῆς φυσικῆς πρὸς τὸν Πατέρα σχέσεως (*Ad Abl.* 56.9 [PG 45 133C]). Цитаты из Григория Нисского приводятся по: Migne 1857–1866, XLV–XLVI.

употребляться словосочетание «πρὸς ἀλλήλους σχέσις» – «отношение друг к другу».<sup>14</sup>

Каково же значение слова «σχέσις»? Какую функцию оно выполняет в словосочетании «πρὸς τί σχέσις»? В чем разница между «πρὸς τί» и «πρὸς τί σχέσις»? Принципиальной смысловой разницы здесь нет, но есть разница синтаксическая. Если обсуждаемое «отношение» является подлежащим или дополнением в предложении, то такое предложение будет проще понять, если на этом месте будет стоять какое-нибудь существительное или хотя бы причастие, а не странный технический термин «πρὸς τί» – «применительно к чему-то». Без существительного подобные высказывания звучат весьма неуклюже, например: «Титул “господин” указывает на применительно к чему-то». Несмотря на то, что общий смысл подобных фраз ясен, в них явно не хватает еще какого-нибудь вспомогательного слова, например: «Титул “господин” указывает на *положение* применительно к чему-то». Лучше всего, если это слово не будет нести дополнительной смысловой нагрузки, но будет лишь служить удобству восприятия предложения, сделает его чуть более благозвучным.

Аристотеля, который ввел в философский оборот термин «πρὸς τί», неблагозвучие не смущает, и он во избежание искажения смысла не использует никаких дополнительных слов. А вот Хрисипп уже добавляет к названию этой категории производные от глагола «ἔχω» («иметь, обладать») – либо причастную форму «ἔχων», либо существительное «σχέσις».<sup>15</sup> Ни форма «πρὸς τί πως ἔχων», ни «πρὸς τί σχέσις» по смыслу ничем не отличаются от обычного «πρὸς τί». Но поскольку мало кто из философов был готов изъясняться на неестественном языке Аристотеля, эти формы стали более популярным способом обозначения категории отношения, причем форма «πρὸς τί σχέσις» даже получила распространение в нефилософских кругах. При этом слово «σχέσις» в словосочетании «πρὸς τί σχέσις» не имело никакой специальной смысловой нагрузки.

Еще одна функция слова «σχέσις» в сочетании с «πρὸς» – это указание на то, что речь идет о категории отношения в тех случаях, когда указан «адресат» отношения. Другими словами, если в философском тексте употребляются словосочетания с неопределенным местоимением «τί», например, «πρὸς τί», «πρὸς τί πως ἔχων» или «πρὸς τί σχέσις», то ясно, что речь идет об абстрактной категории. Но что если речь идет не о самом по себе абстрактном отношении, а об отношении к конкретному объекту? Одного предлога «πρὸς» будет недостаточно, и здесь употребление вспомогательного слова уже необходимо не только ради благозвучия, но и для того, чтобы указать, что речь идет о философ-

<sup>14</sup> Например, так Григорий Нисский говорит о взаимной любви монахов: «τῶν πατέρων τὴν πρὸς ἀλλήλους ἀγαπητικὴν σχέσιν» (*Ad Flav.* 1.16 [PG 46 1004C]).

<sup>15</sup> Очевидно, что Хрисипп использует форму «πρὸς τί πως ἔχων» не только ради благозвучия. Тем не менее, данная форма более удобна для языкового восприятия, чем краткая Аристотелевская форма «πρὸς τί».

ской категории. Таким образом, выражения «πρός τι» и «πρός τι σχέσις» означают «отношение к чему-либо вообще», их значения совпадают, и слово «σχέσις» здесь необязательно. Но для того, чтобы сказать, например, «отношение к отцу», без дополнительного слова уже не обойтись, и вместо «πρός τὸν πατέρα» придется употребить оборот «πρός τὸν πατέρα σχέσις». Получается, что, несмотря на то, что слово «σχέσις» само по себе не означает никакого отношения, в сочетании с предлогом «πρός» оно приобретает именно этот смысл.

Однако из вышесказанного вовсе не следует, что само по себе слово «σχέσις» без предлога не имеет никакого значения. Обычно им обозначается внешний вид: поза, облик, конфигурация. Что касается философии, то в стоицизме «σχέσις» является важным термином, указывающим на состояние вещи, причем изменяемое. Если согнуть деревянный прут, то «согнутость» – это и есть «схесис», изменяемое состояние; если человек сидит или выставил вперед кулак, то «сидение» или «выставление» также относятся к «схесисам». <sup>16</sup> Согласно Плотину, стойки считают отношение («πρός τι») одним из «схесисов», которые не имеют ипостасного бытия. <sup>17</sup> Таким образом, «схесис» – это изменчивое состояние вещи, наблюдаемое извне, и одним из видов такого состояния является то, в каком отношении данная вещь находится к другим вещам. Другими словами, любое «πρός τι σχέσις» – это «σχέσις», но далеко не всякое «σχέσις» – это «πρός τι σχέσις». Поэтому «σχέσις» с предлогом «πρός» переводится как «отношение», но переводить «σχέσις» без предлога «πρός» как «отношение» или даже «состояние отношения» – неправильно.

Теперь мы можем непосредственно перейти к разбору тех «программных» высказываний Григория Назианзина, которые были упомянуты в самом начале статьи. Перед нами стоит вопрос: правы ли все те исследователи, которые утверждают, что в этих пассажах Григорий использует философскую категорию отношения, обозначая ее термином «σχέσις», и если нет, то как же на самом деле следует интерпретировать данный термин?

---

<sup>16</sup> Фр. 393. В переводе А. А. Столярова сидение и выставление руки почему-то названы «состояниями отношения» («...“сидения” или “защиты”, равно как и от всех подобных “состояний отношения”...», Столяров 1999, Па, 213). Вообще Столяров предпочитает переводить «σχέσις» (употребляемое без предлога «πρός»!) как «состояние отношения», что нередко очевидным образом противоречит смыслу фрагментов. Хотя один раз он все-таки корректно переводит «σχέσις» как «извне определенное состояние» (фр. 107, Столяров 1998–2010, Па, 58).

<sup>17</sup> Τὸ δὲ πρὸς τι, εἰ μὲν μὴ ὑφ’ ἐν τοῖς ἄλλοις ἐτίθεσαν, ἕτερος λόγος ἦν ἂν ζητούντων εἶ τινα διδόντων ὑπόστασιν ταῖς τοιαύταις σχέσεσι, πολλαχοῦ οὐ δίδόντων (Епп. VI 1,30,21), цит. по: Arnim 1903–1924. (фр. 402). «Что касается [категории] “отношение” (πρός τι), то – если бы стойки не поместили ее в один ряд с прочими [“состояниями”] – нужно было бы решить вопрос, приписывают ли они таким “состояниям отношения” какое-то самостоятельное существование (чего, как правило, не делают)» (Столяров 1998–2010, Па, 216).

## Oratio 29.16

Итак, в третьем «Слове о богословии» (Or. 29) Григорий утверждает, что «Отец» – это имя, которое обозначает не сущность и не действие, но «σχέσις» и «τὸ πῶς ἔχει», которое (или которые) у отца к («πρός») сыну или у сына к («πρός») отцу.<sup>18</sup> Как же следует понимать эту фразу? Здесь указаны два референта имени «Отец»: «σχέσις» и «τὸ πῶς ἔχει (πρός...)». Первый – это уже знакомое нам слово, которое означает либо отношение, либо некое состояние, в зависимости от того, связано оно с предлогом «πρός» или нет. Второй – это упомянутый выше традиционный стоический термин для категории отношения. Переводчики, игнорируя соединительный союз «καί», сводят смысл двухчастного выражения «σχέσεως δὲ καὶ τοῦ πῶς ἔχει» к одному слову «отношение» или фразе «отношение, которое имеет [Отец к Сыну]».<sup>19</sup> В результате в большинстве переводов стоит нелепое утверждение, что «Отец» – это название отношения отца к сыну или сына к отцу. Для того чтобы более точно передать смысл высказывания Григория, необходимо рассмотреть два возможных варианта: либо предлог «πρός» и все, что следует за ним, относится к обоим указанным референтам имени «Отец», либо только ко второму, ближайшему к нему в предложении. С точки зрения грамматики здесь допустимы оба варианта.

1) Если предлог «πρός» относится к обоим референтам – и к «σχέσις», и к «τὸ πῶς ἔχει», тогда и первый, и второй являются двумя традиционными терминами, обозначающими философскую категорию отношения: «πρός τι σχέσις» и «πρός τί πῶς ἔχον». В таком случае получается, что Григорий использует два равнозначных синонима (в риторических целях), которые при переводе можно заменить одним словом «отношение», как и делает большинство переводчиков. И тогда в этом высказывании не остается ничего, кроме строгого философского определения: «X – это название отношения X к Y и Y к X». Но как же тогда понимать то, что «Отец» – это не только имя отношения отца к сыну, но и отношения сына к отцу? Ни аристотелевская, ни стоическая концепции отношения не позволяют интерпретировать отношение отцовства так, как если бы оно одинаково высказывалось и об отце, и о сыне, ведь отношение сына к отцу – это «сыновство», а не отцовство. Поэтому этот вариант, когда предлог относится к обоим референтам, является вполне приемлемым с точки зрения ясности терминологии, но неприемлемым с концептуальной, смысловой точки зрения.

2) Другой возможный вариант, в котором слово «σχέσις» грамматически не связано с предлогом «πρός», представляется более предпочтительным. В нем второй референт остается тем же, что и в первом варианте: отношением отца к сыну или сына к отцу, но здесь «имя» и «отношение» уже связаны не напря-

<sup>18</sup> ὅτι οὔτε οὐσίας ὄνομα ὁ πατήρ, ὃ σοφώτατοι, οὔτε ἐνεργείας, σχέσεως δὲ καὶ τοῦ πῶς ἔχει πρὸς τὸν υἱὸν ὁ πατήρ, ἢ ὁ υἱὸς πρὸς τὸν πατέρα (Or. 29.16).

<sup>19</sup> Исключением является перевод Л. Уикхэма: «...but the relationship, the manner of being, which holds good between the Father and the Son» (Norris 1990, 255).

мую, а посредством первого референта. Этот первый референт – не отношение («πρὸς τι σχέσις»), как в первом варианте, а просто некое «σχέσις». Получается смысловая связка: «имя»–«σχέσις»–«отношение (между отцом и сыном)». Что же Григорий имеет в виду под словом «σχέσις»? Ранее было сказано, что слово «σχέσις» без предлога обычно обозначает некое состояние, наблюдаемое извне. Если же обратиться к тому, как употребляет это слово сам Григорий, то станет ясно, что в его творениях слово «σχέσις» без предлога «πρὸς» (которое встречается лишь несколько раз) означает что-то вроде «состояния в отношении», т. е. не само отношение, а некий статус или положение во взаимоотношении.<sup>20</sup> Поэтому «Отец» – это не название отношения (что следовало бы из нашего первого варианта и что не имеет смысла), а название того статуса, который Он занимает в рамках взаимоотношения, связывающего его с Сыном – отношения «рождения» (γέννησις), – при этом название самого отношения здесь не указано.<sup>21</sup> Если принять такую точку зрения, то фраза Григория должна звучать так: «Отец – это имя не сущности, и не действия, но его положения в отношении отца к сыну и сына к отцу». Такое прочтение допустимо и, в отличие от первого варианта, является вполне осмысленным.

Таким образом, данный пассаж, как и утверждает большинство исследователей, действительно указывает на то, что Григорий Назианзин применяет к Троице категорию отношения, и в нем действительно фигурирует слово «σχέσις» как некий ключевой термин, связанный с отношениями. Но, вопреки мнению исследователей, Григорий рассуждает не о самом отношении, но о положении Отца во взаимном отношении с Сыном – отношении «рождения», а слово «σχέσις» означает не само отношение, а положение в нем.

### Oratio 31.9

В пятом «Слове о богословии» (Or. 31) Григорий задается вопросом о том, на каком основании можно рассуждать о различии между вторым и третьим Лицами Троицы – между Сыном и Святым Духом. Они едины по сущности, оба происходят от Отца, поэтому не отличаются ни по природе, ни по происхождению. И тогда он произносит ту фразу, которая считается его вторым «программным» заявлением: разница между ними происходит из-за различия «τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως».<sup>22</sup> Это словосочетание обычно переводят как «взаимные

<sup>20</sup> Например, Григорий говорит о том, что после смерти отца наше сыновство представляет собой «одно только осиротевшее “σχέσις”, лишенное действительности» (ὡς μόνως τὰς σχέσεις λείπεσθαι ὀρφανὰς τῶν πραγμάτων, Or. 29.5); или же о том, что в сравнении с обычным, земным сыном Божий Сын имеет «некое более высокое “σχέσις”» (κατὰ τινα σχέσιν ὑψηλοτέραν υἱὸς ὁ υἱός, Or. 31.7).

<sup>21</sup> В своих работах Григорий весьма последовательно использует лишь одно название отношений Отца и Сына – «рождение», и это про это отношение действительно можно сказать, что оно и «от Отца к Сыну», и «от Сына к Отцу» (См. Butakov 2014, 508).

<sup>22</sup> τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως διάφορον, διάφορον αὐτῶν καὶ τὴν κλήσιν πελοίηκεν (Or. 31.9).

отношения», и, в таком случае, смысл утверждения Григория должен быть, по-видимому, следующим: между Сыном и Духом есть некое взаимное отношение, и их положения или роли в этом взаимоотношении не идентичны, из чего и следует разница между ними. Казалось бы, этот перевод вполне соответствует тому, о чем говорилось выше: слово «σχέσις» вместе с предлогом «πρός» обозначает отношение, а возвратное местоимение «ἄλληλα» указывает на обоюдную направленность этого отношения. Тем не менее, такой перевод все же является проблематичным по нескольким причинам. Во-первых, если бы здесь речь действительно шла о чем-то взаимном между Сыном и Духом, то было бы более уместно использовать местоимение не среднего, а мужского рода: «πρός ἀλλήλους». Во-вторых, если отношение взаимное, то в нем не должно быть различий, т. е. «πρός ἄλληλα» употребляется только в тех случаях, когда отношение симметричное, когда отношение X к Y идентично отношению Y к X. Григорий же говорит о том, что в этом «πρός ἄλληλα σχέσις» есть различие (διάφορον). В-третьих, если бы Григорий ввел некое неравенство во взаимном отношении между Сыном и Духом, то это могло бы стать поводом обвинить его в ереси субординационизма. Ну и, наконец, самое важное, четвертое возражение заключается в том, что, согласно тринитарной теории Григория Назианзина, между Сыном и Духом нет никакого отношения, а отношения в Троице есть только с Отцом – рождение и исхождение<sup>23</sup>. Что же тогда означает загадочная фраза «πρός ἄλληλα σχέσις»?

Для начала следует сразу же заметить, что во всех своих работах Григорий Назианзин использует слово «σχέσις» либо без предлога «πρός», либо, если с этим предлогом, то обязательно в связке «πρός ἄλληλα σχέσις», и никак иначе.<sup>24</sup> Причем местоимение «ἄλληλα» употребляется только в среднем роде вне зависимости от рода тех существительных, о которых идет речь. Складывается впечатление, что словосочетание «πρός ἄλληλα σχέσις» у Григория является неким устойчивым целостным термином, не допускающим изменения рода местоимения. Для того чтобы прояснить смысл данного термина, необходимо рассмотреть другие пассажи, где Григорий применяет данное словосочетание.

Иногда Григорий использует выражение «πρός ἄλληλα σχέσις» говоря о том, что некое множество элементов можно рассматривать либо в целостности, либо по отдельности. Например, прекрасный мир, сотканный из морей и суши, лесов и рек, достоин восхищения при рассмотрении как «πρός ἄλληλα σχέσις», так и по отдельности (καθ' ἕκαστον).<sup>25</sup> Также достойны хвалы и Лица Троицы,

<sup>23</sup> Butakov 2014, 508.

<sup>24</sup> За исключением единственного случая в Or. 29.16 (о котором речь шла в предыдущем разделе), где «σχέσις» употребляется вместе с предлогом «πρός», но без «ἄλληλα». Тем не менее, как было показано в предыдущем разделе, в этом пассаже предлог «πρός» не может быть связан со словом «σχέσις».

<sup>25</sup> οὐχ ἦττον ἐπαινετὰ τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως, ἢ καθ' ἕκαστον θεωρούμενα (Or. 28.26).

познаваемые и «πρὸς ἄλληλα σχέσις», и сами по себе (καθ' ἑαυτὸ ἕκαστον).<sup>26</sup> Рассуждая о гармонии частей тела, Григорий говорит, что различные выпалые и выступающие части образуют нечто прекрасное, когда рассматриваются «πρὸς ἄλληλα σχέσις».<sup>27</sup> Описывая неизменный порядок (τάξις) звезд на небе, Григорий перечисляет их движение, величину, яркость и «πρὸς ἄλληλα σχέσις».<sup>28</sup>

Попробуем извлечь смысл фразы «πρὸς ἄλληλα σχέσις» из перечисленных высказываний. Она всегда применяется к некоему целостному множеству (элементам ландшафта, Лицам Троицы). Она подразумевает не просто собирательное описание элементов множества, но их взаимосвязь (красота пропорции частей тела) и их взаимное расположение (звезды на небе). Складывается впечатление, что речь идет о внешнем облике расположения элементов множества, их общей расстановке относительно друг друга, о визуальной композиции.

Корректно ли будет переводить словосочетание «πρὸς ἄλληλα σχέσις» как «взаимное отношение»? Видимо, нет. Расположение звезд на небе не является их взаимоотношением, и гармония частей тела не подразумевает каких-либо взаимных отношений между ними, за исключением того, что в совокупности они составляют нечто красивое. В текстах Григория фраза «πρὸς ἄλληλα σχέσις» не имеет ничего общего с категорией отношения в аристотелевском или стоическом смысле. Как же тогда понять его слова о том, что различие между Сыном и Духом – это различие «πρὸς ἄλληλα σχέσις»? По-видимому, речь идет о том, что у Сына и Духа как бы разное положение в общей композиции Троицы. Григорий мысленно представляет общую картину Троицы, ее схему, и в ней каждое из Лиц занимает свое место, вместе составляя общую гармонию. В этой общей схеме у Сына и Духа, действительно, разные отношения с Отцом: у Сына «рождение», а у Духа «исхождение». Вот только в данном конкретном пассаже Григорий ничего не говорит ни о рождении, ни об исхождении, и слово «σχέσις», как мы убедились, здесь тоже не обозначает никакого отношения.

### Заключение

Таким образом, нам удалось показать, что в работах Григория Назианзина слово «σχέσις» нигде не обозначает категории отношения. Использованное без предлога оно имеет значение статуса или положения в рамках некоего отношения, а в сочетании «πρὸς ἄλληλα σχέσις» оно означает расположение элементов в общей картине, место в композиции. А те высказывания Григория, которые в исследовательской литературе расцениваются как «программное» внедрение термина «σχέσις» в тринитарную теологию, не являются ключевыми для понимания роли категории отношения в его учении о Троице.

<sup>26</sup> οὐχ ἦττον ἐπαινετὰ τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως, ἢ καθ' ἑαυτὸ ἕκαστον νοούμενόν τε καὶ λαμβανόμενον (Or. 22[23].8).

<sup>27</sup> ἐξ ὧν τὸ κάλλος τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσει συνιστάμενόν τε καὶ θεωρούμενον (Or. 14.31).

<sup>28</sup> τάξις ἐν ἄστροις, καὶ κινήσει, καὶ μεγέθει, καὶ σχέσει τῆς πρὸς ἄλληλα, καὶ λαμπρότητι (Or. 32.8).

**БИБЛИОГРАФИЯ**

- Бутаков, П. А. (2012) «Категория отношения в раннехристианской триадологии», *Вестник НГУ. Серия «Философия»* 10.4, 134–141.
- Сидоров, А. И., ред. (2007) *Святитель Григорий Богослов, Архиепископ Константинопольский. Творения в 2-х томах*. Москва. Т. 1.
- Столяров, А. А., сост. (1999) *Фрагменты ранних стоиков*, в 3-х т. Москва. Т. 2, ч. 1.
- Arnim, H. von, ed. (1903–1924) *Stoicorum veterum fragmenta*, vols. 1–4. Leipzig.
- Ayres, L. (2006) *Nicaea and its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*. Oxford.
- Beeley, C. A. (2008) *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God*. Oxford.
- Butakov, P. (2014) “Relations in the Trinitarian Reality: Two Approaches,” *ΣΧΟΛΗ* 8.2, 505–519.
- Long, A. A., Sedley, D. N. (1987) *The Hellenistic philosophers*, vols. 1–2. Cambridge.
- Migne, J.-P., ed. (1857–1866) *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, vols. 1–166. Paris.
- Norris, F. W., comm., L. Wickham, F. Williams, trans. (1990) *Faith Gives Fullness to Reasoning: The Five Theological Orations of Gregory Nazianzen*. Leiden: Brill.
- Turcescu, L. (2008) “Divine Persons in Gregory of Nyssa and Gregory of Nazianzus,” M. Cassin, H. Grelier, eds. *Grégoire de Nysse: La Bible dans la construction de son discours*. Actes du Colloque de Paris, 9–10 février 2007. Institut d’Études Augustiniennes, Paris: 287–299.
- Widdicombe, P. (2000) *The Fatherhood of God from Origen to Athanasius*. Oxford.



# “ΥΒΡΙΣ КАК ИНВЕРСИЯ «ОБЪЕКТА» И «МЕТОДА» В «ПИРЕ» ПЛАТОНА

И. А. ПРОТОПОПОВА  
Российский государственный гуманитарный университет  
[plotinus70@gmail.com](mailto:plotinus70@gmail.com)

---

IRINA PROTOPOVA  
Russian State University for the Humanities, Moscow  
*HYBRIS AS INVERSION OF “OBJECT” AND “METHOD” IN PLATO’S SYMPOSIUM*

Abstract. The paper aims to examine the semantics of *hybris* as “inversion” as one of the leitmotifs of the *Symposium* relating to the topic of interacting opposites. This theme unfolds throughout the dialogue at the level of the vocabulary, the characters’ behavior, the philosophical content and the structure of the dialogue. The analysis of these levels of the text is implemented by means of the key metaphors of inversion and *hybris* in the *Symposium* – *androgynes* of Aristophanes and *silenes* from the speech of Alcibiades. The author concludes that the *Symposium* may be called, overall, a philosophical apology of *hybris* as inversion of “object” and “method” in the form of a sui generis “satyric drama”.

Keywords: Plato, *Symposium*, *hybris*, inversion, mystery, androgynе.

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

---

В платоновском корпусе слова с корнем ύβρ- встречаются 75 раз. В подавляющем большинстве они употребляются в своих обычных словарных значениях *дерзость, наглость, разнузданность, глумление, оскорбление* и т. д. Однако в диалоге «Пир», где эти слова используются восемь раз (больше только в «Законах», что связано с соответствующей спецификой «преступления»), их значение приобретает особый устойчивый акцент, связанный с семантикой *инверсии, «оборотничества»*. Задача нашей работы – показать, что семантика «инверсии» является одним из лейтмотивов «Пира», поскольку относится к теме взаимодействия противоположностей, обыгрываемой на протяжении всего диалога на уровне лексики, поведения персонажей, собственно философского содержания и самой композиции диалога.

Слова с корнем ύβρ- относятся:

1) к Эроту (*гюбрис* отсутствует у Эрота Афродиты Урании (181c4) и свойствен Эроту Полигимнии (188a7));

2) к Гомеру и одновременно к Сократу, переиначившим поговорку о «благих», идущих на пир (174b6);

3) к Сократу: из-за его иронии в отношении собственной мудрости (175e7); из-за его сходства с силенами и сатиrom Марсием (215b8); из-за того, что он «презрительно посмеялся» над красотой Алкивиада (219c6); из-за сходства его речей со шкурой «гюбриста» сатира (221e3-4); из-за того, что он «переворачивает» свое поведение с юношами, превращаясь из поклонника в «объект» стремления (222a8).

Таким образом, на лексическом уровне *гюбрис* относится к Эроту; к Сократу, в котором трудно не увидеть воплощение Эрота,<sup>1</sup> и к Гомеру, причем к последнему из-за «переиначивания» поговорки, т. е. *инвертирования речи*. Подчеркнём, что Сократу только в «Пире» устойчиво приписываются свойства «гюбриста».<sup>2</sup> В целостном контексте диалога *гюбрис* Сократа выражается в постоянном «оборачивании» смыслов: как заявляет Алкивиад, «что бы он ни говорил, всё обстоит наоборот» (214d1-2).<sup>3</sup>

Алкивиад подчеркивает оборотничество Сократа сравнением его с полыми фигурками силен, внутри которых находятся *агальмата* – изваяния богов (ἔνδοθεν ἀγάλματα ἔχοντες θεῶν; 215a6-b3). Подобная фигурка – нечто вроде матрешки, но разница в том, что здесь «внешнее» (безобразный силен) и «внутреннее» (прекрасное божество) резко различаются. Речи Сократа таковы же, как и он сам: снаружи похожи на «шкуру гюбриста сатира» (221d7), зато внутри присутствуют «изваяния богов» (ἀγάλματα θεῶν; 215b3, 216e6, 222a4). Что же это за *агальмата*?

Алкивиад утверждает, что под маской силен в Сократе скрывается *целомудрие* (σωφροσύνη; 216d7),<sup>4</sup> то есть в фигуре силен четко противопоставлены

<sup>1</sup> См. об этом, напр., Burg 1909, lx; Gagarin 1977, 22.

<sup>2</sup> Алкивиад в сомнительном диалоге «Алкивиад I» один раз называет Сократа *гюбристом* (114d7), и это звучит отголоском того, что происходит между этими персонажами в «Пире».

<sup>3</sup> Смысл *гюбриса* как «фальшивой претензии», стремления занять чужое место упоминается в Gagarin 1977, 25–26. Главная мысль статьи Гагарина – в том, что Сократ терпит неудачу в качестве учителя, причём именно из-за своего *гюбриса*: внешне он притворяется незнающим, хотя на самом деле ощущает себя превосходящим всех остальных; см. Gagarin (1977), 29–37. О *гюбрисе* как одной из главных тем «Пира» пишет Rosen (1987).

<sup>4</sup> На наш взгляд, σωφροσύνη лучше перевести русской калькой *целомудрие*, поскольку, в отличие от «рассудительности» (так, например, в русском переводе С. К. Апта (1993, 127)), таким образом передается семантика «воздержности», присутствующая в этом слове наряду с «мудростью». Эта коннотация особенно хорошо видна в четком противопоставлении ὕβρις / σωφροσύνη, напр., в парафразе речи Лисия в первой речи Сократа из «Федра» (Phdr. 237e2–238c4; ср. Phlb. 45d2–4). Особое соотношение

*γюбрис* как «внешнее», *софросюнэ* как «внутреннее». Но они одновременно и объединены, поскольку фигура силена – одна. Более того, после слов о *софросюнэ* Алкивиад продолжает так описывать «внутренние сокровища» Сократа: он не ценит ничего из того, что перевозит толпа, а «нас он тоже считает за ничто (ἡμᾶς οὐδὲν εἶναι), всю жизнь притворяясь (εἰρωνευόμενος) незнающим и насмехаясь над людьми» (216d7–e5). Такую характеристику вряд ли можно отнести к *софросюнэ*, а вот к *γюбрису* она отлично подходит: перевознесение себя над людьми, насмешка, издёвка. Получается, что «внутренние сокровища» тоже состоят из *γюбриса* и *софросюнэ*, т. е. представляют собой нечто вроде «андрогины», монструозного единства противоположностей из речи Аристофана.<sup>5</sup>

Скрытые в Сократе «изваяния» Алкивиад характеризует как «божественные, золотые, прекрасные и удивительные» (216e6–217a1). В обмен на них Алкивиад, считающий Сократа единственным достойным себя поклонником, решает предложить ему свою цветущую красоту: «уступив Сократу, я мог бы услышать от него все, что он знает» (217a4–5). Таким образом, Алкивиад хочет получить мудрость, а точнее, странную смесь *целомудрия* и *γюбриса* Сократа в обмен на физическую любовь.

Тема подобного «обмена» возникает как аллюзия ещё в начале «Пира», когда Агафон предлагает Сократу располагаться рядом, чтобы, прикоснувшись к нему, он смог «отведать мудрости» Сократа (175c8–d1). В ответ Сократ сомневается, что мудрость при касании может перетекать из полного в пустое, как вода по шерстяной нити из одного сосуда в другой (175d3–7). Дальше эта тема открыто разворачивается в речи Павсания, который всячески аргументирует, что для юношей полезно угождать благородным поклонникам, если те способствуют их совершенствованию (183d6–185b): в любом случае прекрасно «отдаваться ради добродетели» (ἀρετῆς γ' ἔνεκα χαρίζεσθαι; 185b4–5).<sup>6</sup> Вполне в русле этих представлений Алкивиад решает отдаться Сократу, чтобы получить доступ к его «внутренним сокровищам».

В своем рассказе об этом Алкивиад оказывается, конечно же, *γюбристом*<sup>7</sup> – он подчеркнуто использует мистериальную лексику, сопоставляя тем самым

σωφροσύνη с удовольствиями показывает, что речь идет не о рассудке как способности к выводному знанию и своего рода «моральной калькуляции», а именно о «воздержности», в отличие от «разнузданности» *γюбриса*.

<sup>5</sup> В этом смысле их можно сравнить с двумя конями из «Федра», где душа описывается в образе крылатой колесницы, запряженной двумя конями, противопоставленными в т. ч. с точки зрения *софросюнэ* / *γюбриса*: один «любит почести, но воздержан и стыдлив» (τιμῆς ἐραστῆς μετὰ σωφροσύνης τε καὶ αἰδοῦς; Phdr. 253d6), второй – «друг разнузданности» (ὑβρεως ἑταῖρος; 253e3). Об андрогине как монстре пишет в своей статье «Man as Monster...» Moellendorff (2009).

<sup>6</sup> Эти слова Павсания перекликаются с речью Лисия из «Федра», в которой утверждается, что нужно уступать достойным невлюбленным (Phdr. 233e7–a1), и парафразе этой темы из первой речи Сократа (237e2–238c4).

<sup>7</sup> О дионисийских мотивах симпозиона и комоса см. Robinson 1998, 18–20.

происходящее на пиру у Агафона с посвящением в таинства.<sup>8</sup> Описание «соблазнения» Сократа Алкивиадом (217–219d2) – на наш взгляд, несомненная аллюзия на восхождение к «прекрасному самому по себе» из речи Диотимы. Обе речи близки и лексически, и структурно, и содержательно: в обеих используется мистериальная лексика, достижение цели происходит поэтапно («эротическая лестница»; 211c1–3), а кульминация (внезапная встреча с «прекрасным по природе» / эротическая «атака» Алкивиадом Сократа) обнаруживает парадоксальное сходство искомого объекта («беспредметность» прекрасного самого по себе, «ничто» Сократа). Речи Диотимы и Алкивиада обыгрывают одновременно и мистерии, и друг друга: не только речь Алкивиада может пониматься как гюбрестическая по отношению к «подлинно» мистериальной речи Диотимы, но и в словах жрицы, говорящей о самом возвышенном, можно прочесть сексуальные коннотации (210e3–5, 211c8–9).<sup>9</sup> Таким образом, и здесь противоположности определенным образом если не совмещаются, то как бы «просвечивают» одна через другую, «оборачиваются».

И вот в кульминационной «сцене на ложе» (она предваряется «мистериальным» упоминанием о запретности её для непосвященных – 218b5–7), Алкивиад предлагает Сократу «себя» как величайшую ценность. Сократ насмешливо отвечает, что Алкивиад хочет приобрести «настоящую» красоту взамен «кажущейся» (ἀντί δόξης ἀλήθειαν καλῶν κτᾶσθαι; 218e6), получить «странную», «непонятную красоту» (ἀμύχανόν κάλλος) в обмен на свою цветущую, но вполне обычную, красоту молодости. Это попытка «выменять медь на золото» (219a1), говорит Сократ, и советует Алкивиаду: «приглядишься ко мне получше, чтобы от тебя не укрылось, что я ничто; οὐδὲν ὄν; 219a2).

Таким образом, желаемый Алкивиадом обмен невозможен, ведь «непонятная красота» Сократа – не предмет, не вещь, не знание, она такое же «ничто», как и «прекрасное само по себе», «не отягощенное никаким бранным вздором» (211e3), которое «можно созерцать только тем, чем надлежит его созерцать» (ὁρῶντι ᾧ ὁρατὸν; 212a3). «Прекрасное само по себе» сходно с Сократом – оба «ничто», оба неуловимы в качестве «вещи», как и Эрот, который то един (речь Федра), то двойствен (речи Павсания и Эриксимаха, Диотимы), то обладает

<sup>8</sup> Smp. 215c3–6; 215e1–3; 218b3–4; 218b5–7. О мистериальной теме в «Пире» см., напр., Robinson 1998, 23–26, 132–162. О лексике в «Пире», связанной с Элевсинскими мистериями, см. Burkert 1987, 92–93.

<sup>9</sup> См. Henderson 1991, 112. Этот *гюбрис*, оборачивающий «высокое» и «низкое» – практически *пародия* на мистерии – подкреплен историческим контекстом: действие пира, соответствующее дате победы Агафона в состязаниях (конец 416 г.), предшествует т. н. «делу о мистериях» (весна 415 г.), по которому Алкивиада, а также Федра и Эриксимаха в числе других обвиняли в разглашении мистерий и разрушении герм (о драматической дате диалога см. Rowe 1998, 129). Вряд ли случайно Платон делает их всех персонажами насквозь «мистериального» «Пира». Об этом процессе см. Андокида (Dalmeyda 1930, 15–16, 35, Фролов 1996, 7–16). Об отголосках «дела о мистериях» в «Пире» см. Rosen 1987, 207; Robinson 1998, 61–63.

многими свойствами (речь Агафона), то является объединением всего этого в Аристофановом андрогине: сначала он един, потом разрезан на половинки, а они вновь стремятся соединиться.

Помимо этого, дождавшись своей очереди восхвалять Эрота, Сократ переворачивает установленный на пиру порядок – он не хочет говорить монологично и заводит с Агафоном обычный свой «апоретический» диалог, а в ходе его выясняется: Эрот не *объект*, как его представляли предшествующие ораторы, а *стремление*, обусловленное нехваткой (200–202; тема намечена уже Аристофаном; 193a1–2). Однако это вовсе не ведет к признанию какой-то одной версии Эрота в качестве «главной», они продолжают сменять друг друга, просвечивая на разных уровнях повествования, в т. ч. поведения персонажей и различных деталей. Сократ сознательно разыгрывает двойную карту эротического гюбриса: он и *стремление*, т. е. некрасивый, необутый, грубый, взыскующий мудрости Эрот из мифа Диотимы (203b–204c), он же и *объект* – вспомним начало диалога, где Сократ в нарушение своей привычки надел сандалии и «украсился», чтобы идти «прекрасным к прекрасному».<sup>10</sup>

Алкивиад пока не обрел нужного «органа созерцания» – хоть он и увидел «притворное незнание», иронию Сократа, но не понял, что само *притворство притворно*: Сократ действительно «ничто»; иными словами, раскрыв последнюю «матрешку», там мы ничего не обнаружим. Именно эта «ничтожность» и позволяет Сократу, не отождествляясь ни с одной из противоположностей и вообще с чем-то определённым, нарушать принятые нормы – то есть быть *подлинным гюбристом*. В сцене соблазнения Сократ нарушает традиционный порядок обмена «мудрости» на «молодость», и посрамленный Алкивиад обозначает «отказ» Сократа именно как гюбрис (219c), распространяющийся и на других юношей, с которыми Сократ меняется ролями: подобно Алкивиаду, они из *объектов поклонения* вдруг превращаются в *поклонников* Сократа (222a8–b4).

Из рассказа Алкивиада мы видим, что *Эрот как объект* не только на словах, а «вживую» превращается в *Эрота-стремление*, и наоборот. Незадача в том, что бывшие любимцы, а теперь поклонники, не понимают, куда им стремиться – ведь искомый «объект», Сократ, неуловим.<sup>11</sup> Вместо получения «чего-то» (например, некоей мифической «мудрости») как результата привычного обмена они оказываются в состоянии растерянности и *атонии*, – зато им приходится менять свою позицию во взаимодействии с «другим», что даёт возможность и на себя взглянуть по-другому, тем самым *оборачивая* (μεταστρέφω) свою «способность видеть» (Rep. 518d4–6). С точки зрения диалектики, важнейшим смыслом такой инверсии является изменение оптики: рассматривать

<sup>10</sup> О том, что «украшательство» Сократа в контексте восхваления Эрота может отсылать к семантике ристания, см. Светлов 2012, 28.

<sup>11</sup> См. об интерпретации этого эротического стремления у Ж. Лакана в его семинаре по «Пиру» (Shapiro 2009).

предмет исходя из рассмотрения своего способа «схватывания». На наш взгляд, постижение Эрота-объекта посредством Эрота-стремления, ведущее к «прекрасному самому по себе» – метафора *ноэсиса*, описанного в «Государстве»: «самими идеями через них самих» (αὐτοῖς εἶδеси δι' αὐτῶν) восходить к беспредпосылочному началу (Rep. 510b6–9). Такое восхождение к условному οὐδὲν посредством постоянной инверсии «объекта» и «метода» и есть, на наш взгляд, главный философский гюбрис Сократа.

Вспомним, что в начале «Пира» тема гюбриса задаётся упоминанием того, как Гомер переиначивает поговорку, т. е. «оборотничество» в *речи* открывает лейтмотив инверсии в диалоге. Вспомним также, что Алкивиад уподобляет и *речи* Сократа фигуркам силенов – а это значит, что любая попытка вытащить оттуда какое-то завершённое «содержание» так же обречена на неудачу, как и «схватывание» самого Сократа в виде чего-то определённого. Так же устроены и тексты Платона: с одной стороны, по принципу «матрешки» (текст представляет собой несколько *пересказов в пересказах*), с другой – как своего рода андрогин, в котором сочетаются *философия–поэзия, мистерия–пародия, гюбрис–софросюзэ, комедия–трагедия*.<sup>12</sup> В «Пире» именно Аристофан приближается к некоему удивительному единству – его андрогин поэтому тоже гюбрист, которого боги из-за страха перед его мощью делят пополам.<sup>13</sup> На наш взгляд, *андрогин* из речи Аристофана и *силен* из речи Алкивиада – ключевые метафоры для раскрытия темы инверсии и гюбриса в диалоге, а в целом «Пир» можно назвать апологией философского гюбриса в форме своеобразной «сатировой драмы».

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Апт, С. К., пер. (1993) *Платон. Собрание сочинений в 4-х тт.* Москва. Т. 2. «Федр».
- Светлов, Р. В. (2012) «Сократ в спартанском камуфляже», *Логос* 6 (90), 16–28.
- Фролов, Э. Д., пер. (1996). *Андокид. Речи, или история святотатцев.* Санкт-Петербург: «Алетейя».
- Bacon, Helen H. (1959) “Socrates Crowned,” *Virginia Quarterly Review* 35, 415–430.
- Burkert, W. (1987) *Ancient Mystery Cults.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Bury, R. G. (1909) *The Symposium of Plato.* Cambridge: Heffer and Sons.
- Clay, D. (1975) “The Tragic and Comic Poet of the Symposium”, *Arion* 2, 238–261.
- Corrigan, K. and Glazov-Corrigan, E. (2004) *Plato’s Dialectic at Play: Argument, Structure, and Myth in the Symposium.* Pennsylvania: University Park.
- Dalmeyda, G., ed. (1930), *Andocide. Discours. De mysteriis.* Paris: Les Belles Lettres.
- Henderson, J. (1991<sup>2</sup>) *The Maculate Muse. Obscene Language in Attic Comedy.* New York: Oxford University Press.

<sup>12</sup> Не случайно в финале Сократ говорит, что один и тот же человек должен писать одинаково хорошо и комедию, и трагедию (223d). См. об этом: Bacon 1959, Clay 1975.

<sup>13</sup> О гюбрисе андрогина в «Пире», связанном с достижением «прекрасного самого по себе», см. Moellendorff 2009. О связи образа андрогина и его деления с диалектическими процедурами см. Corrigan 2004.

- Gagarin, M. (1977) "Socrates' Hybris and Alcibiades' Failure," *Phoenix* 31, 22–37.
- Moellendorff, P. von (2009) "Man as Monster: Eros and Hubris in Plato's *Symposium*", Th. Fögen, M. M. Lee (Hg.), *Bodies and Boundaries in Graeco-Roman Antiquity*. Berlin / New York: 87–109.
- Robinson, S. R. (1998) *Drama, Dialogue and Dialectic: Dionysos and the Dionysiac in Plato's Symposium*. Ottawa: University of Guelph.
- Rosen, S. (1987<sup>2</sup>) *Plato's Symposium*. New Haven: Yale.
- Rowe, C. J., ed. and trans. (1998) *Plato, Symposium*. Warrister, UK: Aris and Phillips Ltd.
- Sharpe, Matthew (2009) "Hunting Plato's Agalmata," *European Legacy: Toward new Paradigms* 14.5, 535–547.

# ЭПИСТЕМОЛОГИЯ VERSUS ОНТОЛОГИЯ В АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ МАТЕМАТИКИ

В. В. ЦЕЛИЩЕВ  
Новосибирский государственный университет  
Институт философии и права СО РАН  
[leitval@gmail.com](mailto:leitval@gmail.com)

---

VITALY TSELISHCHEV

Novosibirsk State University, Institute of Philosophy and Law, Novosibirsk, Russia

EPISTEMOLOGY VS ONTOLOGY IN ANCIENT PHILOSOPHY OF MATHEMATICS

ABSTRACT. This article discusses two alternative concepts of the philosophy of mathematics in ancient philosophy, associated with Plato and Aristotle. The dominant theme in Plato ontological understanding of the eternal nature of mathematical objects is rejected by Aristotle in favor of epistemological procedures in the practice of geometric mathematical proof.

KEYWORDS: Plato, Aristotle, mathematical object, mathematical truth, epistemology, ontology.

---

Одновременное возникновение философии и математики в Древней Греции является феноменом, который до сих пор остается объектом многочисленных объяснений и исследований. Я. Хакинг дал чрезвычайно точную формулировку того, как следует понимать влияние математики на философию. Название одной из его статей «Как математика повлияла на некоторых и только некоторых философов» (Hacking 2000) очень точно соответствует подлинной ситуации во взаимоотношениях математики и философии. В конечном счете, математика повлияла отнюдь не на всех значимых философов, и у значительного большинства их она вообще не играла никакой роли. Но у тех философов, на которых математика оказала влияние, можно найти интересные (естественно, с философской точки зрения) соображения о том, какова математика и какой ей надлежит быть. В определенной степени это касается и основного понятия математики, а именно, понятия доказательства. Уточнение этого понятия за последние несколько десятилетий средствами математической логики, приведшее к возникновению целой дисциплины – теории доказательства – не ослабило интереса к философскому статусу доказательства.

Согласно распространённому взгляду, математический объект существует при наличии соответствующего доказательства. Однако роль доказательства при этом рассматривается различными школами в философии математики по-



разному. Традиционно считается, что платонизм в философии математики утверждает онтологический аспект проблемы существования математических объектов, отодвигая в сторону эпистемологические аспекты. Пренебрежение последними считается П. Бенацерафом одним из кардинальных дефектов представления о природе математики в свете сформулированной им ныне широко обсуждаемой дилеммы (Benacerraf 1983): если математика представляет собой исследование объективных идеальных сущностей и если когнитивные способности человека позволяют ему познавать только чувственные объекты, то как он может познавать математические объекты?

Апелляция к познанию чувственных объектов подразумевает совершенно определенную концепцию познания – так называемую причинную теорию познания. Можно возразить, что это не единственная теория, и тогда дилемма теряет смысл. Однако можно переформулировать дилемму таким образом, что она не будет опираться на специфическую теорию познания. Дилемма ставит перед нами выбор: либо отрицать, что математика говорит о числах, либо предполагать некоторые неестественные способности человека в отношении сбора информации. Поскольку обе возможности не выглядят привлекательными, предпринимались различные попытки разрешить дилемму. Многие исследователи соглашались в том, что при решении эпистемологических вопросов приходится решать и главный онтологический вопрос о существовании математических сущностей, и решать его надо так, чтобы не нужно было жертвовать стандартной математикой, как это происходит при традиционном номиналистическом подходе. Но как нам кажется, эпистемологический вызов философии математики, инициированный П. Бенацерафом, принят в качестве того, что можно назвать локальной парадигмой этой области философии.

Превосходно «эпистемологический поворот» в философии математики выразил У. Харт (Hart 1977, 119):

«Во время заката чувственных данных и аналитичности эпистемология как будто потеряла гордое место центра посткритической философии и, вероятно, современной философии вообще. С подъемом семантики и возрождением онтологии эпистемология как будто закатилась. Фреге ниспровергнут, и почти все чувствуют, что древность более уместна, чем современность. Но даже если эпистемология заслуживает пару пинков, тем не менее, она остается полноправным гражданином философской республики. Причины этого очевидны. Некоторые из самых глубоких проблем философии состоят из примирения естественных, но несовместимых эпистемологий и онтологий. Например, не случайно, что есть проблемы других умов и проблема соотношения ума и тела. Но нигде такой конфликт не является более древним, чем в философии математики. Для сочувствующего читателя *Менона* или *Пира* или же середины *Государства* должно быть ясно, как Платон героически сражается в поисках правдоподобной эпистемологии для теории форм. Платонизм кажется ясным, когда вы думаете о математической истине, но невозможным, когда вы думаете о математическом познании. И конечно, эпистемология не умерла в нашем веке; она просто изменилась. Причинность, холизм, и натурализация вытеснили чувственные данные и аналитичность. Так что надо приветствовать перефор-

мулировку основных положений эпистемологии математики. Интеллектуальным долгом является не только прогресс в области математической логики, но и прогресс в эпистемологии математики».

Эпистемологизация математики может рассматриваться в первую очередь как реакция на философски затруднительную позицию платонизма. Но традиционно платонизм считался спорным онтологически, то есть, как доктрина о существовании вне и независимо от разума объектов, обитающих в сфере идеального. Эпистемологическое возражение против платонизма, сформулированное четко Бенацерафом, делает упор на невозможности эпистемологического доступа к такого рода объектам. Другими словами, если мы признаем математическое знание истинным, и его объекты существующими, тогда непонятно, как мы получаем это знание, не имея ни чувственного контакта с этими объектами. В такого рода аргументации, конечно, важно, что собственно имеется в виду под познанием объектов.

Однако тенденция к эпистемологизации в философии математики прослеживается уже в античной философии. Действительно, ныне классические взгляды относительно природы математического доказательства отчетливо выражены уже Платоном и Аристотелем. Начиная с Аристотеля, доказательство рассматривалось (как и общая концепция знания) в рамках генетической модели. Согласно этой модели, мы знаем вещь наилучшим образом, когда знаем ее посредством ее «причины». Как известно, Аристотель различал четыре вида причины, из которых к математике имела отношение т. н. формальная причина. В математике эта причина зиждилась в определениях и принципах конструирования вещи, или математического объекта. Примером такого понимания причины являются три первых постулатов Евклида, имеющие дело с конструированием объекта, например, постулат 3. *Из всякого центра и всяким радиусом можно описать окружность*. А доказательство некоторой теоремы об объекте представляет способ конструирования этого объекта как чего-то такого, что имеет свойства, которые приписываются ему теоремой.

Этот взгляд противостоит взглядам Платона на природу математических объектов и математического доказательства. Б. Рассел (2003, 200) так характеризует истоки взглядов Платона на математическое знание:

«Большинство наших современников считает не требующим доказательства, что эмпирическое знание зависит или выводится из восприятия. Однако у Платона и у философов некоторых других школ имеется совершенно иная теория, а именно – что получается через органы чувств, недостойно называться “знанием”, и единственно реальное знание должно иметь дело только с понятиями. Согласно этому взгляду, “ $2 + 2 = 4$ ” есть подлинное знание, но такое утверждение как “снег белый”, настолько полно неоднозначности и неопределенности, что оно не может найти места в собрании философских истин.

Действительно, Платон полагал, что для того, чтобы объект был познаваем, он должен быть вечным и неподвижным. Знание для Платона представляло

размышление над сущностью, а не над тем, что подвержено возникновению и уничтожению. Часто считается, что классическая философия оправдывала или обосновывала математическую практику, заимствуя из нее инспирацию для своих суждений о природе знания. Так что вполне понятно недовольство Платоном математической практикой своего времени. Если геометрия есть знание, тогда геометрия

«...это наука, которой занимаются ради познания вечного бытия, а не того, что возникает и гибнет... Геометрия – это познание вечного бытия... Они (геометры) выражаются как-то забавно и принужденно. Словно они заняты практическим делом и имеют в виду интересы этого дела, они употребляют выражения “построим” четырехугольник, “проведем” линию, “произведем наложение” и так далее: все это так и сыплется из их уст. А между тем все это наука, которой занимаются ради познания» (Платон, *Государство* 526d–527a, пер. А. Н. Егунова).

Тогда геометрическое знание есть в лучшем случае представление реальных объектов. Прокл пытается примирить эти странные с точки зрения математической практики взгляды с этой самой математической практикой:

«Среди вечных объектов нет становления. Поэтому тут не может быть проблемы привнесения бытия или создания чего-то ранее не существовавшего – например, конструирование равноугольного треугольника, или же построение квадрата по заданному отрезку или же проведение прямой через заданную точку. Таким образом, лучше сказать, что все эти объекты существуют, и что мы рассматриваем наши конструкции не в качестве создания этих объектов, но как понимание их, рассмотрение вечных вещей, как если бы они были в процессе возникновения» (цит. по Detlefsen 2005, 243).

Причинности нет места в мире математических объектов, и коль скоро причинность лежит в основе научного взгляда на мир, математика тем самым выводилась за пределы науки. Научное видение мира состоит в знании причин, но предполагает ли этот взгляд то же самое понимание «причины», что имел Аристотель? Имея в виду феномен несоизмеримости понятий, особенно в версии П. Фейерабенда, нетрудно предположить, что в разные эпохи перевод греческого термина *aitia* может быть различным. Как утверждает П. Манкозу, обычно этот термин переводился как *causa*, причина, но поскольку со времени Д. Юма термин «причина» имеет совсем другой характер, часто употребляется термин «объяснение» (Mancosu 1996, 11). Этот термин вполне уместен при рассмотрении двух важнейших вопросов. Прежде всего, подпадает ли математика под аристотелевскую концепцию науки или же выпадает из нее? Далее, известно, что сам Аристотель придавал большое значение поиску адекватных, если можно выразиться на современный манер, логических средств научного дискурса. Поэтому, проблема соотношения математики и эмпирического знания приводит ко второму вопросу: если определенность математики не может быть оправдана логической структурой, то какие еще основания могут быть даны для математики?

Обоснование научного знания, по Аристотелю, состоит в доказательстве. Здесь термин «доказательство» понимается в расширительном смысле, сильно отличающимся от современного понимания этого термина в формальной логике. Если в современном понимании переход от посылок к заключению является формальным, то у Аристотеля требуется некоторая дополнительная связь посылок и заключения: посылки и заключение должны находиться в «правильном» соотношении. Аристотель здесь противопоставляет «логический вывод», свойственный чистой логике, «научному выводу». Вот что он сам говорит по этому поводу:

«Здесь же скажем, что имеем знание и посредством доказательства. Под доказательством же я разумею научный силлогизм. А под научным я разумею такой силлогизм, посредством которого мы знаем благодаря тому, что мы имеем этот силлогизм. Поэтому, если знание таково, как мы установили, то и доказывающее знание необходимо исходит из истинных, первых, непосредственных, более известных и предшествующих посылок, то есть, из причин заключения» (Аристотель, *Вторая аналитика* 71b17–23, пер. Б. А. Фохта).

Ясно, что научное знание подразумевает нечто иное, чем простое сохранение истины при переходе от посылок к заключению. Такое понимание природы логического следования, при котором должна быть какая-то смысловая связь между содержанием посылок и заключения, до сих пор является предметом дискуссий (Целищев 2004). Но что при этом имел в виду сам Стагирит?

П. Манкозу (Mancosu 1996, 11) предлагает следующую интерпретацию Аристотеля. Рассмотрим научный факт, что планеты находятся близко от Земли. Этот факт устанавливается доказательством, которое должно быть более сильным по своей природе, чем логическое доказательство. Большая сила тогда выражается в том, что правильный вывод научного факта включает в себя нечто такое, что недоступно правильному логическому выводу. Другими словами, должны существовать такие правильные выводы, которые, несмотря на свою правильность, не представляют собой вывод научного факта.

Различие подобного рода, если оно вообще существует, должно обосновываться глубинными эпистемологическими соображениями. В качестве таких соображений у Аристотеля выступает существование двух типов доказательства, или же демонстрации, – *tou hoti* и *tou dioti*. Эти два типа доказательства представляют демонстрацию факта и демонстрацию помысленного факта соответственно. Различие между ними объясняется Аристотелем в терминах соотношения причины и следствия. Демонстрация факта есть переход от следствий к причинам, а демонстрация помысленного факта – переход от причин к следствию. Поскольку наука исследует причины явлений, переход от причины к следствию представляется более основательным для демонстрации научного факта.

П. Манкозу приводит иллюстрацию нескольких силлогизмов, из которой следует, что есть такие правильные (логические) выводы, которые, тем не ме-

нее, не дают научного вывода. Итак, доказательство предполагаемого научного факта предстает в виде силлогизма:

Планеты не мерцают  
То, что не мерцает, близко к Земле  
// Планеты находятся близко к Земле

Но то обстоятельство, что планеты находятся близко к Земле, не есть следствие того, что планеты не мерцают. Скорее наоборот, планеты не мерцают, в отличие от далеких звезд, именно потому, что планеты находятся близко от Земли. Поэтому демонстрация научного факта должна быть представлена слегка измененным силлогизмом:

То, что близко к Земле, не мерцает  
Планеты близко к Земле  
// Планеты не мерцают

Различие этих двух силлогизмов состоит в замене мест большего и меньшего терминов. Превосходство в объяснительной силе второго силлогизма интуитивно понятно, но требуется также обоснование этого превосходства и в технических терминах. Второй тип силлогизма выше первого, потому что действие (мерцание) предидируется субъекту (планета) через средний термин (быть близко к Земле), который и есть непосредственная причина следствия.

Но очевидно, что в математическом мышлении отсутствует ключевое аристотелевское понятие причины, что привело к долговременным дискуссиям в средневековой философии о соотношении математики и наук. Непререкаемый авторитет Аристотеля заставлял искать понимание природы математики в узком круге схоластических представлений. В этом отношении характерен пассаж Б. Рассела (2003, 163):

«...(авторитет Аристотеля) стал серьезным препятствием для прогресса как в области науки, так и в области философии. С начала XVII века почти каждый серьезный шаг в интеллектуальном прогрессе должен был начинаться с нападок на какую-либо аристотелевскую доктрину; в области логики это верно и в настоящее время».

Не вдаваясь в детали, можно утверждать, что доказательство в математике весьма отлично от того, что понималось под ним схоластами, которые мыслили в рамках аристотелизма. Один из возможных источников расхождений в этом отношении состоял в том, что логика Аристотеля имела дело только с одноместными предикатами, в то время как математика нуждалась в отношениях. На это обстоятельство в свое время и указывал Б. Рассел, полагавший, что подлинная строгость математических доказательств была достигнута только с появлением работ Г. Фреге (Russell 1959). Другой источник расхождений был отчетливо осознан с критикой понятия причинности, особенно Д. Юмом, который четко описал

природу категории причинности, переставшую после этого играть сколько-нибудь значительную роль в дискуссиях и природе математики.

Однако исключение причинности из дискуссий о природе математики стало возможным не столько благодаря философам, сколько тем математическим рассуждениям, которые говорили в пользу «автономии» математики. Это демонстрируется дискуссией о статусе доказательства от противного и его связи с прямым доказательством. Как известно, в математической практике обычной ситуацией является доказательство утверждения А из утверждения В, а в другом контексте – доказательство утверждения В из утверждения А. Так называемые обратные теоремы часто встречаются уже у Евклида. Но в этом случае затруднительно провозгласить какое-либо утверждение причиной, а то, что из него следует – следствием этой причины. Из этого обстоятельства можно сделать разные выводы. Те, кто настаивал на важности понятия причины в математическом доказательстве, отказывали доказательству от противного в статусе допустимого доказательства. Учитывая важность таких доказательств в математической практике, можно было бы ранжировать математические теоремы по степени «научности»: результаты, использующие только прямые доказательства, более «научны», чем результаты, использующие доказательства от противного. Любопытно, что похожая дискриминация важнейших математических результатов была осуществлена по сходным мотивам уже в XX веке интуиционистами, которые отказались принять закон исключенного третьего, служащего основой доказательства от противного.

Безусловно, верховным судьей в вопросе о том, считать ли тот или иной тип доказательства допустимым, является математическая практика. Внешняя философская критика интересна и важна, но тем не менее, является «посторонней». Другое дело, когда в математическом сообществе возникает схизма по поводу допустимости той или иной формы доказательства. В этих случаях сами математики охотно прибегают к философским основаниям математических методов мышления. Такие схизмы неоднократно случались в истории математики, и споры сторон часто обретали хорошо очерченный философский характер. Например, один из последних споров такого рода (который продолжается и поныне) связан с допустимостью доказательства теорем с помощью компьютеров (Swart 1980). Важным тут является вопрос о том, стоит ли привлекать философию для решения тех проблем, которые являются прерогативой собственно математики? Ясно, что в настоящее время уже никто не верит в декартовские «первые принципы», которые лежат в основании любого дискурса. С другой стороны, математическое доказательство представляет собой аргумент, призванный убедить читателя или собеседника, и как таковой, он есть одна из форм рассуждений, которые связаны с огромным числом общих представлений о природе мира и мышления, в том числе и в первую очередь, философских представлений.

Более важным обстоятельством в отказе от «участия» понятия причины в математике является убеждение, что геометрическое доказательство есть при-

мер аргументации, не свойственной эмпирическим исследованиям. Это ныне почти тривиальное обстоятельство обусловлено в значительной степени историческими причинами. Первым по настоящему важным экскурсом в природу доказательства является диалог *Менон*, где Сократ демонстрирует этот метод мышления. Геометрия у Платона в ранних диалогах, которые считаются наиболее сократическими, несмотря на знаменитую фразу о недопущении в Академию не знающих геометрии, занимает подчиненное место по сравнению с этикой. Понятие добродетели у Платона напрямую связано с приобретением знания. Знание приобретается через воспоминание о том, что человек знал в своем прежнем существовании. Знание геометрических фактов получается путем чистого размышления над такими фактами, которые сродни фактам этическим, не требующим для своего осмысления эмпирических процедур.

Метод приобретения знания путем вопросов и ответов, диалектика, используемый платоновским Сократом, не пригоден для эмпирических исследований. Уже здесь заложено различие природы математического знания и природы эмпирического знания. Важность диалектики в Древней Греции хорошо иллюстрируется С. Фуллером:

«Афиняне были одержимы в своей страсти к демонстрации диалектической сноровки, упражняясь в ней друг перед другом и перед проезжими чужеземцами. Они постоянно подвергали риску свою честь, позволяя себе доказывать самые абсурдные вещи наименьшим числом шагов и самым утонченным образом. Этот вкус к риску в аргументации перешел во все более капризную внешнюю политику, проявлявшуюся в военных и внешнеполитических решениях, которые неизбежно вели к падению Афин, описанного в истории Пелопонесской войны Фукидида. Наблюдая за этим несчастным ходом событий, Платон заключил, что главным виновником всего этого были софисты, иностранцы, зарабатывающие себе на жизнь тем, что учили афинян диалектической сноровке, особенно тому, как сделать слабый аргумент более сильным» (Fuller 2000, 44–45).

Несмотря на радикальную оценку деятельности софистов, сам Платон придавал диалектике исключительное значение. Но, как свидетельствует Рассел (2003, 135):

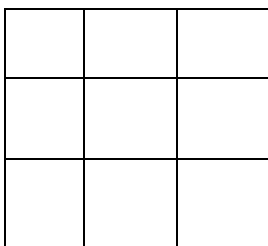
«...диалектический метод годится для одних вопросов и не годится для других. Вероятно, этот метод определял характер исследований Платона, которые большей частью были таковыми, что с ними можно было обращаться именно таким образом. В результате влияния Платона почти вся последующая философия была связана с ограничениями, вытекавшими из его метода. Некоторые вопросы явно не годятся, чтобы с ними обращались таким образом, например, эмпирическая наука...Сократ в произведениях Платона всегда претендует на то, что он лишь выявляет знание, которым уже обладает человек, подвергаемый испытанию. На этом основании он сравнивает себя с акушеркой...»

Действительно, в диалоге *Менон* 82b–85b Сократ демонстрирует диалектический метод, ведя разговор с юношей-рабом, вынуждая того «вспоминать» то, чего он по нынешним эпистемологическим стандартам знать не мог. То обстоя-

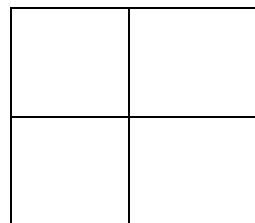
ятельство, что Платон этим примером хотел подтвердить свою теорию бессмертия души и говорил о «припоминании виденного в потусторонней жизни», здесь не существенно. Важно то, что при этом раскрывается суть того, что собственно представляет собой математическое доказательство. Прежде всего, собеседнику при диалектической беседе не подсказываются никакие сведения эмпирического толка, и таким образом, догадки юноши обладают характеристикой, которая впоследствии позволит назвать такое знание априорным.

Речь в диалоге идет о конструировании квадрата, чья площадь будет вдвое превышать площадь заданного квадрата путем увеличения стороны последнего. Юноше не сообщаются сведения эмпирического характера, которые могли бы пролить свет на решение задачи, и поэтому он делает ошибочные догадки. Рассмотрим ход решения этой задачи, как он представлен у Платона.

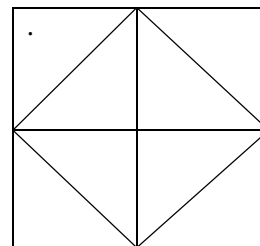
Итак, задан некий квадрат и нужно удвоить его площадь. Сперва в ход идет первая догадка – увеличить сторону квадрата вдвое. Ясно, что при этом площадь получаемого квадрата превосходит площадь исходного квадрата в четыре раза.



Вторая догадка состоит в том, чтобы увеличить сторону исходного квадрата в полтора раза. Если разделить исходный квадрат на четыре равные части и построить квадрат как на рисунке слева, то ясно, что площадь этого квадрата составит девять четвертей исходного квадрата, тогда как должна, чтобы задача была решена, составлять восемь четвертей. «Вот и не получился у нас из трехфутовых сторон восьмифутовый квадрат», – заключает Сократ (83е, пер. С. А. Ошерова).



После двух этих попыток собеседники приходят к подлинному решению, которое состоит в том, чтобы построить квадрат на диагонали исходного квадрата. Из рисунка видно, что площадь полученного квадрата действительно в четыре раза больше площади исходного квадрата.



Юноша-раб находит этот аргумент убедительным, и что более важно, этот аргумент признают таковым и все присутствующие при этом.

В чем состоит убедительность аргумента Сократа? Дело в том, что ход самого доказательства позволяет принять результат. Другими словами, свидетельством в пользу заключения является умственное построение, не отягощенное эмпирическими процедурами. Я. Хакинг полагает, что именно постижение доказательства является причиной того, что аргумент становится убедительным. Он приводит в качестве примера вымышленный диалог, в котором нет такого постижения.



Сократ: Сколько лет назад Перикл произнес свою знаменитую речь на похоронах?  
 Юноша: Думаю, что сто лет назад.  
 Сократ: Нет, серьезно, сколько лет?  
 Юноша: Сорок?  
 Сократ: Подумай лучше. Разве твоя мать не рассказывала тебе об этой речи?  
 Юноша: Часто рассказывала. Она присутствовала при этом, против всех правил, со своей хозяйкой, несмотря на то, что была еще ребенком.  
 Сократ: И сколько же ей было тогда лет?  
 Юноша: Десять.  
 Сократ: А тебе сколько сейчас?  
 Юноша: О, я уже мужчина, мне 15 лет.  
 Сократ: Ты самый старший из сыновей твоей матери?  
 Юноша: Да, но у меня есть старшая сестра.  
 Сократ: Была ли твоя мать пожилой, когда родила тебя?  
 Юноша: Нет, ей было 20 лет, так она говорила мне.  
 Сократ: Так сколько же лет назад Перикл произнес речь?  
 Юноша: Я вижу, куда ты клонишь. Она слушала его речь за десять лет до моего рождения. Так что Перикл произнес свою знаменитую речь ровно 25 лет тому назад (Hacking 2000, 92–93).

В этой вымышленной беседе юноша узнает, когда состоялась беседа, но не то, почему она была двадцать пять лет назад. Его знание имеет эмпирическую природу, будучи зависимым от фактов: так, мать юноши могла солгать ему о своем возрасте во время его рождения. Следовательно, знание юноши не является априорным. Между тем, по форме своей вымышленная беседа Сократа с юношей вполне адекватна для извлечения знания с помощью диалектического метода. Подлинная беседа отличается тем, что в ней доказывается специальный случай теоремы Пифагора. Таким образом, суть подлинного диалога состоит в демонстрации не теории неявного знания, а в понимании природы математического доказательства.

Доказательству можно следовать двояко. С одной стороны, мы можем строго следить за переходом от одного утверждения к другому, полагая этот переход вполне законным по некоторым критериям. Если посылки аргумента истинны, истинной будет и сама теорема. С другой стороны, мы должны понять не только то, что теорема истинна, но и то, почему она истинна. Это означает, что ход доказательства теоремы должен быть предметом обозрения, иногда неоднократного, и как раз такое возвращение является существенной частью постижения доказательства.

Доказательство само по себе не зависит от фактов реального мира, что и давало основания Платону говорить о воспоминаниях души. В самом деле, в *Меноне* речь идет о задаче удвоения площади квадрата. Перед глазами мы имеем нарисованный квадрат. Попытки «нарастить» его стороны не проходят. И решением является квадрат, построенный на диагонали исходного квадрата. При этом новый квад-

рат развернут на 45 градусов по отношению к исходному. Если это обстоятельство представляет некоторые неудобства, легко понять, что мы можем повторить тот же аргумент с новым квадратом, стороны которого параллельны соответствующим сторонам исходного квадрата. То же относится к размеру квадрата, углам и прочему. Эмпирические погрешности рисунков не имеют значения, поскольку мы имеем дело с абстрактным размышлением. Мы знаем, что новый квадрат будет ответом на вопрос, не прибегая при этом к измерению площадей обоих квадратов. Но в идее доказательства содержится не просто то обстоятельство, что знание является априорным. Даже если мы произвели измерение площадей обоих квадратов и обнаружили, что их соотношение не удовлетворяет отношению  $2 : 1$ , мы готовы утверждать, что измерения произведены неверно, либо рисунок неточен. Соотношение должно быть именно  $2 : 1$  с необходимостью, которая присуща математическим утверждениям.

Однако математика не могла быть, как уже указывалось выше, просто продуктом диалектического дискурса. То, что было приемлемо для философских разговоров, не годилось для математики. Это обстоятельство превосходно иллюстрируется следующим пассажем Р. Нетца:

«Развитие строгой аргументации в философии и математике должно рассматриваться на фоне риторики с ее собственным понятием доказательства. Явным недостатком риторики являлось то, что она претендовала на непроверяемость, потому что доказательство выходит за пределы просто убедительности. Строгие аргументы философии и математики, понятые как часть большей структуры, состоящие, среди прочего, из риторики, приобретают значение, отличное от того, что они имеют в изоляции. Они не только “неотразимые” аргументы как таковые. Они также “более неотразимы” по сравнению с другими аргументами, например, риторическими. Различные виды аргументов таким образом образуют структуру. В рамках греческой культуры, с ее упором на публичные дебаты, эта структура имеет специальное значение ... Аргументы Парменида определенно строги в этом смысле. Но являются ли они непроверяемыми? В этом смысле они противоречивы на самом деле, и это обстоятельство является главным... Противоречивая, полемическая природа философии показывает в ней отсутствие непроверяемости. Но такого нет в математике... которая не позволяет такого рода полемического обмена мнениями» (Netz 1999, 309–310).

И в этом отношении Аристотель более чувствителен к математической практике, один из аспектов которой состоял в развертывании цепи аргументов при доказательстве, что с философской точки зрения относилось к эпистемологии, а не к онтологии вечных объектов Платона. Ясно, что как Платон, так и Аристотель, и более поздние комментаторы, при обсуждении природы математики, и в частности, понятия доказательства, были не менее вовлечены в обсуждение эпистемологических проблем, чем онтологических, о природе собственно математических объектов. Больше того, порождение новых объектов математики в существенной степени определялось эпистемологическими соображениями. Именно так можно интерпретировать идею Платона о «узрева-

емых формах» (диаграммах), которые являются в определенной мере уступкой «вечным формам». Диаграмма в геометрических рассуждениях делается для помощи в размышлении о вечных математических объектах. Так что «...концепция геометрической практики ...говорит о том, что математическая точность есть существенный эпистемический путь к новой области объектов» (Burnyeat 2000, 29).

Это означает, что Платон, признавая эпистемический элемент в геометрических построениях, все-таки настаивает на перевод их в онтологический ракурс, привлекая понятие «узреваемых» форм. Это пример выведения Платоном математики за пределы собственно эмпирической науки путем пренебрежения эпистемологической точки зрения в познании «математической реальности»:

«...в то время как Платон и платоническая традиция хотели в идеальном случае изгнать из математического мышления любой словарь, который предполагал бы активность хоть какого-то рода, Аристотель был влиятельным представителем противоположного взгляда, согласно которому актуализация потенциального была сущностью математического доказательства» (Lloyd 2012, 1028).

Для Платона математическая задача разрешается «видением» или «размышлением» над статическим объектом. В случае геометрии таковым часто является диаграмма или чертеж, который и обретает у Платона статус узреваемой формы. Но для Аристотеля математическое размышление делается посредством конструкций, которые использует математик. Хотя эти конструкции не изменяют абстрактные сущности Платона, они актуализируют то, что есть потенциально, в ходе выполнения конструкции. То есть, математическая задача специфицируется через последовательность аргументов, которые и следует рассматривать как эпистемологический аспект в познании объектов математики.

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Рассел, Б. (2003) *История западной философии*. Новосибирск, Сибирское университетское издательство.
- Целищев, В. В. (2004) *Нормативность дедуктивного дискурса: феноменология логических констант*. Новосибирск, Нонпарель.
- Benacerraf, P. (1983) "Mathematical Truth," P. Benacerraf & H. Putnam, eds. *Philosophy of Mathematics*. Cambridge University Press: 403–420.
- Burnyeat, V. F. "Plato on Why Mathematics is Good for the Soul," T. Smiley, ed. *Mathematics and Necessity*. Oxford University Press.
- Detlefsen, M. (2005) "Formalism," S. Shapiro, ed. *The Oxford Handbook of Philosophy of Mathematics and Logic*. Oxford University Press.
- Fuller, S. (2000) *Thomas Kuhn: A Philosophical History for Our Times*. Chicago University Press.
- Hacking, I. (2000) "What Mathematics Has Done to Some and Only Some Philosophers," T. Smiley, ed. *Mathematics and Necessity*. Oxford University Press.

- Hart, W. D. (1977) "Review of Steiner's *Mathematical Knowledge*," *Journal of Philosophy* 74.2, 118–129.
- Lloyd G. E. R. (2012) "Mathematics and Narrative: An Aristotelian Perspective," A. Doxiadis & B. Mazur, eds. *Circles Disturbed: Interplay of Mathematics and Narrative*. Princeton University Press: 1005–1049.
- Mancosu, P. (1996) *Philosophy of Mathematics and Mathematical Practice in the Seventeenth Century*. Oxford University Press.
- Netz, R. (1999) *The Shaping of Deduction in Greek Mathematics: A Study in Cognitive History*. Cambridge University Press.
- Russell, B. (1959) *My Philosophical Development*. London.
- Swart, E. R. (1980) "The Philosophical Implication of the Four-Colour Theorem," *American Mathematical Monthly* 87, 697–707.

# АРИСТОТЕЛЬ И АЛЕКСАНДР АФРОДИСИЙСКИЙ О РОСТЕ И РАСТУЩЕМ

В. В. ПЕТРОВ

Институт философии Российской Академии наук (Москва)  
[vpetroff@gmail.com](mailto:vpetroff@gmail.com)

---

VALERY V. PETROFF

Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow

ARISTOTLE AND ALEXANDER OF APHRODISIAS ON GROWTH AND GROWING

ABSTRACT. The article investigates the tradition of discussions focusing on growth and growing started by Aristotle and continued by Alexander of Aphrodisias, including the polemics concerning the identity of individual's changing body. It is shown that the questions of individual identity discussed already by Epicharmus and Plato, are treated in Aristotle in terms of the phenomenon of growth. In the *De generatione et corruptione* Aristotle argues that growth, being quantitative change, differs from the coming-to-be and qualitative alteration. What retains in the changing body is its *eidōs*, which is compared with elastic pipe (*aulos*) imposing form on the water flowing through it. The related arguments from Alexander of Aphrodisias' discussions of growth and growing are under consideration. According to Alexander, *eidōs*, as an unchangeable nature (due to the fact that it preserves its identity) may be subject of accidental changes (in this case, it varies in size). The author indicates relevant doctrinal and terminological parallels between Aristotle and Alexander.

KEYWORDS: Aristotle, Alexander of Aphrodisias, growth, change, generation, form (*eidōs*), identity, *De generatione et corruptione*.

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда «Наследие Аристотеля как конституирующий элемент европейской рациональности в исторической перспективе» (проект № 15-18-30005).

---

Традиция рассуждений о росте и растущем, а также о том, что при этом остаётся неизменным, имеет долгую историю. Аристотель, стоящий у её истоков, сосредоточен преимущественно на биологических аспектах проблемы. Тем не менее, его рассуждения можно рассматривать как этап долгого философского осмысления вопросов идентичности изменяющегося тела индивида.<sup>1</sup> Предметом настоящей статьи является анализ начального этапа указанной традиции.

---

<sup>1</sup> Об этом см. наши работы: Петров 2002, 2005а, 2005б, 2005в.

Впервые «парадокс растущего» сформулировал Эпихарм (нач. V в. до н. э.),<sup>2</sup> который спрашивал относительно человека, который меняется день ото дня, остается ли тот тем же или это всякий раз иной человек? Парадокс Эпихарма был развит софистами в «рассуждение о растущем», согласно которому растущее всегда становится чем-то иным. С тем, что растущее становится иным по сущности, не соглашался Плутарх, а также неизвестный автор комментария к *Теэтету* Платона, полагавшие, что подобное допущение отвергает все вещи «в гераклитову реку».<sup>3</sup> Диоген Лаэртий цитирует Алкима, утверждавшего, что у Эпихарма Платон позаимствовал свое противопоставление неизменных идей вечно текущему чувственному существу.<sup>4</sup> И сам Платон, рассуждая в «Теэтете» об изменчивости чувственных вещей, ссылается на мудрецов – Протагора, Гераклита, Эмпедокла, и поэтов – Эпихарма и Гомера.<sup>5</sup> О текучести как телесного, так и мыслимого у человека Платон учит и в *Пире*:

«Даже за то время, покуда о любом живом существе говорят, что оно живет и остается самим собой – человек, например, от младенчества до старости считается одним и тем же лицом, – оно никогда не бывает одним и тем же, хоть и числится прежним, а всегда обновляется, что-то непременно теряя, будь то волосы, плоть, кости, кровь или вообще все телесное, да и не только телесное, но и то, что принадлежит душе: ни у кого не остаются без перемен ни его привычки и нрав, ни мнения, ни желания, ни радости, ни горести, ни страхи, всегда что-то появляется, а что-то утрачивается... Мы никогда не бываем прежними и в отношении знаний... В отличие от божественного [смертное] не остается всегда одним и тем же, но, устаревая и уходя, оставляет новое свое подобие [т. е. потомство]».<sup>6</sup>

Однако тот же Платон (возможно имея в виду рассуждения Эпихарма о числе) указывает, что идентичность человека для других людей сохраняется. При этом он предвосхищает современную теорию распознавания образов, говоря о том, что применительно к «качеству» и «образу» необходимо сохранения не всех, но лишь существенных признаков, обеспечивающих идентификацию объекта:

«Сократ. Если к десяти или любому другому числу что-то прибавить или отнять, тотчас получится другое число. Но у того, что характеризуется качеством и вообще **всяким изображением** (ποιῶν καὶ εἰκόνας) **совсем не такая правильность** (ὀρθότης), но, напротив, вовсе не нужно изображать (εἰκάζει) **все** черты, присущие предмету,

<sup>2</sup> Epich., *Fr.* 170 (Kaibel). Здесь и далее оригинальные тексты см.: TLG (1999). Переводчики цитируемых сочинений указаны в соответствующих сносках. Изменения, внесённые нами в переводы, специально не оговариваются.

<sup>3</sup> Plut., *De sera num. vind.* 559B; Anon., *In Plat. Theaet.* 71, 12.

<sup>4</sup> Diog. Laert., *Vit. phil.* (Long) III, 9–17. Скорее всего, Алким принадлежал следующему за Платоном поколению, см. Goulet 1989, 110–11.

<sup>5</sup> Plato, *Theaet.* 152de. Ср. Heracl. 22 B 91 (Diels–Kranz).

<sup>6</sup> Plato *Symp.* 207d – 208b; Апт 1993, 118–119.

чтобы получить образ... Будут ли это две разные вещи (πράγματα) – Кратил и изображение Кратила, если кто-либо из богов воспроизведет не только цвет и очертания (σχῆμα ἀλεϊκάσειεν) твоего тела, как это делают живописцы, но и все, что внутри, – создаст мягкость и теплоту, движения, твою душу и разум (ψυχὴν καὶ φρόνησιν)... Будет ли это Кратил и изображение Кратила, или это будут два Кратила? **Кратил.** Два Кратила... **Сократ.** Пока сохраняется тип вещи (τύπος τοῦ πράγματος)... пусть отражено и не все подобающее (τὰ προσήκοντα), все равно можно вести речь о данной вещи».<sup>7</sup>

Полное воспроизведение объекта означает создание его дубликата, тогда как образ должен воспроизводить лишь основные черты – тип (оттиск) оригинала, чтобы обеспечить возможность корректного соотнесения образа с оригиналом.

Применительно к паре душа тело Платон однажды высказывает мнение (от лица Кебета в «Федоне»), что, поскольку земное тело непрестанно снашивается, душа непрерывно воспроизводит и формирует его заново; поэтому можно сказать, что душа снашивает много тел:

«Душа снашивает много тел, в особенности если живет много лет: тело ведь изнашивается и отмирает еще при жизни человека, и, стало быть, душа непрерывно тклет заново, заменяя сношенное. И когда душа погибает, последняя одежда на ней непременно должна быть цела – она одна только и переживает душу. Лишь после гибели души обнаруживает тело природную свою слабость и скоро истребляется тлением».<sup>8</sup>

Аристотель не занимался специально проблемой идентичности, но в разных своих сочинениях обсуждает проблематику, так или иначе с ней соотносящуюся.<sup>9</sup> В частности, этому посвящена глава «О росте» (Περὶ αὐξήσεως) трактата «О возникновении и уничтожении» I, 5 (320a8 – 322a 33).<sup>10</sup> В ней рассуждение о росте содержит полемику как с атомистами (утверждавшими наличие дискретности и пустоты), так и стоиками (апории Зенона относительно возрастающего). Рост предполагает пространственно-временную непрерывность перетекания, связывающего две телесные массы, различные по виду и схожие по роду. Устойчивость формы обеспечивается не только концепцией непрерывности, развитой в *Физике* VI (и оспаривавшейся атомистами), но биологическими феноменами. Аристотель начинает с вопроса о том, «чем рост

<sup>7</sup> Plato, *Crat.* 432a – 433a; Васильева 1990, 670–72.

<sup>8</sup> Plato, *Phaedo* 87de; Маркиш 1993, 44.

<sup>9</sup> Ср. Anscombe 1953, 83–96 [repr.: Barnes; Schofield; Sorabji (eds.) 1979, 88–95]. См. также: Lloyd 1972, 519–29.

<sup>10</sup> При изложении учения Аристотеля о росте я опираюсь на работу: Rashed 2005, xi–clxxxvi.

(αὔξησις) отличается от возникновения и качественного изменения (γένεσεως καὶ ἀλλοιώσεως)» (320a8).<sup>11</sup>

Важно, что Аристотель начинает с роста в его метрическом аспекте, понимая под ним количественное изменение» (320a14–15).<sup>12</sup> Аристотель считает, что:

«...рост – это увеличение **имеющейся** величины (ἐνυπάρχοντος μεγέθους)... Растущее должно уже иметь какую-то величину, так что рост не должен рассматриваться как величина, ставшая действительностью (εἰς ἐντελέχειαν) из лишней величины материи (ἀμεγέθους ὕλης), иначе это было бы скорее возникновение (γένεσις) тела, чем рост (αὔξησις)».<sup>13</sup>

При росте должны соблюдаться три условия:

«Растущее и убывающее должны сохранять то, что присуще их **логосу** (σῶζειν τῷ λόγῳ τὰ ὑπάρχοντα). Речь идет о трех вещах: во-первых, любая часть возрастающей величины (αὐξανόμενου μεγέθους) становится больше, например если это плоть, то увеличивается любая часть плоти; во-вторых, происходит прибавление чего-то (προσιόντος τινός); в-третьих, растущее остается и сохраняется (σῶζομένου καὶ ὑπομένουτος)».<sup>14</sup>

Аристотель говорит, что при возникновении или уничтожении объект не сохраняет (οὐχ ὑπομένει) свою идентичность. Напротив, при качественном изменении (ἐν τῷ ἀλλοιοῦσθαι) или росте он остается тем же (ὑπομένει τὸ αὐτὸ), но в первом случае изменяется свойство (τὸ πάθος), а во втором – величина (321a22–26). При качественном изменении плоть изменяется, если она остается плотью и ее сущность (τὸ τί ἐστὶ) сохраняется, но приобретает одно из существенных свойств (πάθος τι ὑπάρχει τῶν καθ' αὐτό), которого раньше не было (321b2–4). Говоря о количественном росте, Аристотель замечает:

«...если растущее сохраняется и растет оттого, что [к нему] что-то прибавляется, то это рост, а если убавляется – то это убыль... Любопытный воспринимаемый чувствами признак (σημεῖον αἰσθητὸν) [при этом] становится больше или меньше».<sup>15</sup>

В этом отрывке важно, что речь идет не только об объективном увеличении растущего в размерах, но и о том, что это фиксируется наблюдателем, усматривающем возрастание чувственно-воспринимаемых признаков.

<sup>11</sup> Относительно мнений аристотеликов по поводу природы души и отношения её к телу см. Афонасин 2015, 231–32; Петрова 2015, 61–62.

<sup>12</sup> Arist., *De generat. et corrupt.* 320a28–29: «Рост и убыль, надо полагать, касаются величины».

<sup>13</sup> Arist., *De generat. et corrupt.* 320b30–34, Миллер 1981, 397.

<sup>14</sup> Ibid. 321a17–22, Миллер 1981, 398.

<sup>15</sup> Ibid. 321b12–15, Миллер 1981, 399.



Говоря о неподобчастных, т. е. о частях природного тела, имеющих особую форму, Аристотель замечает, что «плоть, кость и любая из подобных частей... имеют в материи свой эйдос (ἐν ὕλῃ εἶδος)». При этом присутствует омонимия: плотью или костью называется как материя, так и эйдос (ἡ ὕλη λέγεται καὶ τὸ εἶδος).<sup>16</sup>

Далее Аристотель приводит пример, который будет воспроизводиться в последующей традиции. Говоря о том, что материя тела текуча, и испытывает постоянные прибавления (за счет питания) и убавления (за счет естественных выделений), он отмечает, что идентичность при этом сохраняет эйдос тела, который лишь изменяется по величине:

«Можно допустить, что при добавлении чего-то эйдос возрастает в любой своей части, материя же не возрастает. Рассуждать здесь надо так же, как если бы кто мерил воду одной и той же мерой (μέτρῳ): ведь здесь все время возникает новое и новое. Так растет и материя плоти: не к любой ее части добавляется (προσγίνεται) [новое], но одно утекает (ὕλεκρει), а другое приходит (προσέρχεται), форма же и эйдос (τοῦ δὲ σχήματος καὶ τοῦ εἶδους) [возрастают] в любой своей части».<sup>17</sup>

Эйдоса касается и еще одно важное замечание Аристотеля. Эйдос является активным началом, он представлен как действующая в материи сила. При этом эйдос сравнивается с эластичной трубкой, которая оформляет протекающую через него воду. В зависимости от количества протекающей воды трубка может растягиваться и сжиматься, но сохраняет отличительные признаки своей формы, обеспечивающие идентичность:

«Эйдос без материи (τὸ εἶδος ἄνευ ὕλης) есть некая сила, которая находится в материи (δύναμις τις ἐν ὕλῃ), подобно [какой-то] трубке (αὐλός). Когда же присоединяется какая-либо материя, которая в возможности есть [такая] трубка и при этом обладает в возможности количеством (τὸ ποσόν), то эти трубки станут больше (μείζους)».<sup>18</sup>

Далее Аристотель видимо подразумевает усыхание тела при старении. Если эйдос природного тела со временем утрачивает свою силу (непрерывно текущая через него вода как бы размывает его силу и формообразующую способность). Хотя эйдос сохраняет узнаваемость, он уменьшается в размерах:

«Если же [эйдос] больше уже не способен к действию (ποιεῖν), то (подобно воде, которая, будучи смешиваема с вином, делает его водянистым и в конце концов пре-

<sup>16</sup> Ibid. 321b19–22.

<sup>17</sup> Ibid. 321b22–28, Миллер 1981, 399.

<sup>18</sup> Ibid. 322a28–31, Миллер 1981, 401.

вращает в воду) происходит уменьшение количества (ποσοῦ), хотя эйдос сохраняется (τὸ εἶδος μένει)».<sup>19</sup>

Аристотель, видимо, полагает, что уменьшение силы эйдоса компенсируется уменьшением количества материи, которую он контролирует и оформляет.

К сожалению, не сохранился комментарий Александра Афродисийского на «О возникновении и уничтожении» Аристотеля.<sup>20</sup> Греческий текст комментария утрачен, однако аргументы Александра доступны по другим источникам. Аристотелевскому учению о росте посвящены:

- 1) последняя глава трактата Александра «О смешении», и его же
- 2) *Quaestio* 1. 5 (Почему рост относится к форме, а не к форме и материи)<sup>21</sup>;
- 3) арабский трактат о росте, отправляющийся от александровского;
- 4) пространные цитаты в комментарии Филопона на «О возникновении и уничтожении»;
- 5) цитаты у Аверроэса в Коротком и Среднем комментарии «О возникновении и уничтожении».

Часть того, что Филопон пишет о форме и материи применительно к росту – это парафраз комментария Александра.<sup>22</sup> Это относится к доктринальным и терминологическим параллелям,<sup>23</sup> в частности, к яркой параллели с кишкой в рассуждении о росте.<sup>24</sup>

Полемизируя со стоиками, Александр пишет, что будет излагать учение (δόξαν) Аристотеля о росте и питании (περὶ αὐξήσεως τε καὶ τροφῆς).<sup>25</sup> Он замечает, что все растущее растет за счет прихода чего-то извне.<sup>26</sup> Для Александра важно выяснить, что именно растёт, т. е. «что такое растущее» (τί ποτέ ἐστὶ τὸ αὐξόμενον)? Растёт то, что, с одной стороны, принимает прибавление, а с дру-

<sup>19</sup> Ibid. 322a31–33; Миллер 1981, 401.

<sup>20</sup> Kupreeva 2004, 297–334.

<sup>21</sup> Cf. Bruns 1892, *Alex. Aphrod., Quaest.* 1, 5, 13, 9–32 – Sharples 1992, *Alex. of Aphrod., Quaest.* 1, 1–2, 15, 36–7. Параллели к аргументации в сохранившемся по-гречески *Quaestio* 1, 5 и его арабском переводе содержатся у Филопона – см. Vitelli 1897, *Joan. Philop. In Arist. de generat. et corrupt.* 106. 3–11.

<sup>22</sup> Kupreeva 2004, 314–15.

<sup>23</sup> Cf. Vitelli 1897, *Joan. Philop., In Arist. de generat. et corrupt.* 105, 2–9 – Bruns 1892, *Alex. Aphrod., De mixt.* XVI, 235, 21–34; Vitelli 1897, *Joan. Philop., In Arist. de generat. et corrupt.* 106, 3–11 – Bruns 1892, *Alex. Aphrod., Quaest.* 1, 5, 13, 11–17.

<sup>24</sup> Этого слова нет у Аристотеля, но его использует Александр. См.: Bruns 1892, *Alex. Aphrod., De mixt.* XVI, 237, 28, 32; 238, 6, 9.

<sup>25</sup> Bruns 1892, *Alex. Aphrod., De mixt.* XVI, 233, 23–24: «Я должен изложить учение Аристотеля о росте и питании», ἐκθέμενος τὴν Ἀριστοτέλους δόξαν τὴν περὶ αὐξήσεως τε καὶ τροφῆς.

<sup>26</sup> Bruns 1892, *Alex. Aphrod., De mixt.* XVI, 233, 30–31.

гой – остается тем же самым, сохраняя собственную природу. Поэтому не считается растущим то, что превращается в некое другое тело, большее по объёму. Поэтому растёт тело, которое сохраняется и остаётся самим собой, но не пища.<sup>27</sup>

Александр поясняет, каким образом связаны усвоение (прибавление) пищи и рост отдельных органов тела, привлекая понятие подобочастных (плоть, кости, кровь) и неподобочастных (лицо, рука):

«Примешиваемая (προσκρινομένη) пища примешивается не так, что становится лицом или рукой, но превращается (μεταβάλλουσα) в плоть, кости или каждое из других подобочастных (ὁμοιομερῶν) и, примешиваясь к ним, становится причиной роста всего тела».<sup>28</sup>

Далее Александр продолжает выяснение того, что же всё-таки возрастает, и что остаётся неизменным, различая плоть как форму и плоть как материю:

«Когда мы говорим, что плоть течёт и непрерывно прибывает и убывает, мы говорим, что плоть претерпевает всё это по материи. С другой стороны, когда мы говорим, что плоть остаётся (μένειν) той же самой, мы берём плоть применительно к эйдосу и утверждаем это в отношении эйдоса (ἀπὸ τοῦ εἶδους καὶ κατὰ τὸ εἶδος). Ибо всё, что имеет бытие в материи, по материи всякий раз делается разным, потому что она никогда не остаётся (μένειν) той же самой нумерически, но непрерывно превращается (μεταβάλλουσάν) по своим частям, и всякий раз становится иной, однако по своему эйдосу каждая вещь нумерически остаётся сама собой. Ибо это в отношении эйдоса плоть остаётся той же самой нумерически. И пусть одно из подлежащей (ὑποβεβλημένης) материи убывает, а другое прибывает, нечто в ней остаётся неизменным (μένον ἐν αὐτῷ): **сохраняется эйдос плоти** (φυλάσσει τὸ τῆς σαρκὸς εἶδος), препятствующий ей совершенно исчезнуть в череде изменений. Ибо существо (τὸ εἶναι) плоти не в такой вот определённой величине, которая как раз и не остаётся той же самой из-за течения (ῥύσιν) материи, а в таком вот эйдосе (ἐν τῷ εἶδει τῷ τοῦδε), который остаётся тем же (ταῦτὸν μένει), пока сохраняется хоть что-то от плоти...».<sup>29</sup>

Итак, Александр говорит, что плоть текуча по материи, но остаётся той же самой применительно к эйдосу и в отношении эйдоса. В притоках и оттоках материи, которые претерпевает одушевлённое тело, «эйдос плоти» остаётся неизменным. В нем и состоит существо плоти.

Далее, Александр подчеркивает, что говорить о росте можно только применительно к «эйдосу» плоти,<sup>30</sup> поскольку именно он есть нечто стабильное,

<sup>27</sup> Ibid. 234, 2–7.

<sup>28</sup> Ibid. 235, 10–12, перевод наш. Cf. Ibid. 238, 10–13: «Примешивание (πρόκρισις) пищи к питающемуся происходит через превращение (κατὰ μεταβολήν), которое уподобляет (ἐξομοιουμένης) её питающемуся», перевод наш.

<sup>29</sup> Ibid. 235, 21–33, перевод наш.

<sup>30</sup> Ibid. 236, 4: «Рост происходит в отношении эйдоса (κατὰ τὸ εἶδος)... Ибо он-то и

а потому можно говорить о его количественных изменениях. Напротив, материя всякий раз иная, и относительно неё нельзя сказать ничего. Таким образом, именно в силу того, что эйдос неизменен как сущность (в силу того, что он сохраняет свою идентичность), эйдос может являться субъектом акцидентальных изменений (в данном случае – по количеству).

Продолжая объяснять механизм питания и роста организма, а также сохранения у растущего его особенных форм, Александр иллюстрирует это следующим образом. Как мы помним, Аристотель говорил о трубке (αὐλός) и материи, сравнивая при этом трубку с вином, а материю с водой.<sup>31</sup> У Александра трубка превращается в кишку, а жидкость, протекающая сквозь нее, именуется то вином (οἶνος), то водой (ῥόδον), то просто жидкостью (ὑγρόν). Кишка (ὁ σπλήν), через которую течет жидкость, сохраняет те же очертания (σχήμα), хотя в зависимости от объёма протекающей через неё жидкости, то сжимается, то расширяется. При этом возрастающим является не подлежащее (вода), ибо вода не имеет идентичности. Напротив, форма, обладающая устойчивостью (идентичностью), допускает расширение и сжатие (т. е. может быть возрастающей). Схожим образом, продолжает Александр, у живых существ возрастающим является эйдос (εἶδος). Материя течёт сквозь живое существо, и в зависимости от её количества эйдос то уменьшается, то возрастает, но сохраняет свои очертания (т. е. индивидуальность, идентичность). Тот же самый эйдос изменяется по количеству (становясь то большим, то меньшим), как и очертания кишки меняются (сжимаясь и расширяясь), но сохраняют идентичность (остаются устойчивой):

«Это как если кто-нибудь представит, что вино (οἶνον) течет через некую кишку, которая благодаря своей гибкости и податливости сохраняет то же самое **очертание** (τὸ σχῆμα ταύτων), и всякий раз, когда жидкости (ὑγρόν), текущей через нее, становится меньше, кишка сжимается, но сохраняет **очертание** (τὸ σχῆμα σώζοντος) относительно уменьшившегося объёма (ῥύκω), а когда жидкости больше – расширяется во все стороны и вмещает больший объём. Ибо как применительно к этой кишке **возрастающим** (τὸ αὐξανόμενον) является не **вода**, поскольку вода не сохраняет своего начала (τὴν ἀρχὴν οὐδὲ ὑπομένει), но становится чем-то иным, то большим, то меньшим, но **очертание** относительно воды пребывает устойчивым (ἔστι τὸ μένον) и принимает расширение и сжатие, так, следует полагать, происходит и применительно к естественно возрастающим. Ибо материя, к которой относится **возрастающий эйдос** (τὸ αὐξόμενον εἶδος), с необходимостью в разное время иная из-за непрерывности оттока (ἀποκρίσεις), а **эйдос** при текучей материи (ἐπὶ τῇ ὕλῃ τῇ ῥεούσῃ), – аналогично **очертанию** кишки, – уменьшается, когда материи становится меньше, но возрастает, когда приток (προσκρίσεις) материи становится больше, при сохранении собственного очертания (τῆς τοῦ οἰκείου σχήματος). Тот же самый **эйдос** (τὸ ταῦτον εἶδος) при увеличении материи [становится] больше, чем

---

остаётся тем же...»

<sup>31</sup> Mugler 1966, Arist., *De gen. et corr.* 322a 28–33.

при её уменьшении, как и **очертание** кишки, вследствие гибкости, меняется вместе (συμμεταλίπτοντος) с тем, что через неё течёт».<sup>32</sup>

Как мы видим, Александр разводит эйдос/форму и очертание (σχήμα). В дальнейшем – у Оригена, Филопона, Симпликия – рассуждение о форме и идентичности растущего продолжатся, встраиваясь в иные контексты, но важно, что проблематика и ряд приводимых примеров, будучи заданы Аристотелем и Александром Афродисийским, будут последовательно воспроизводиться не только представителями перипатетической традиции, но неоплатониками и христианскими богословами.

#### ИЗДАНИЯ И ПЕРЕВОДЫ

- Bruns, I., ed. (1892) *Alexandri Aphrodisiensis De mixtione*, in: *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora*. Berlin.
- Bruns, I., ed. (1892) *Alexandri Aphrodisiensis Quaestiones 1, 5*, in: *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora*. Berlin.
- Burnet, J., ed. (1900; repr. 1967) Plato, *Cratylus*, in: *Platonis opera*, vol. 1. Oxford.
- Burnet, J., ed. (1900; repr. 1967) Plato, *Phaedo*, in: *Platonis opera*, vol. 1. Oxford.
- Burnet, J., ed. (1901; repr. 1967) Plato, *Symposium*, in: *Platonis opera*, vol. 2. Oxford.
- Burnet, J., ed. (1900; repr. 1967) Plato, *Theaetetus*, in: *Platonis opera*, vol. 1. Oxford.
- Diels, H.; Schubart, W., eds. (1905) *Anonymi Commentarius in Platonis Theaetetum* (fort. auctore Eudoro Alexandrino). Berlin.
- Diels, H.; Kranz, W. eds. (1951; repr. 1966) Heraclitus, *Fragmenta*, in: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 1. Berlin.
- Goulet, R. (1989) “Alcimos”, *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. I. Paris.
- Kaibel, G., ed. (1899) *Epicharmi Comicoorum Graecorum fragmenta*. Berlin.
- Long, H., ed. (1964; repr. 1966) *Diogenis Laertii vitae philosophorum*, 2 vols. Oxford.
- Mugler, C., ed. (1966) Aristoteles, *De generatione et corruptione*. Aristote. De la génération et corruptione. Paris.
- Pohlenz, M., ed. (1929; repr. 1972) *Plutarchi De sera numinis vindicta*, in: *Plutarchi moralia*, vol. 3. Leipzig.
- Sharples, R. W., tr. (1992) *Alexander of Aphrodisias: Quaestiones 1, 1–2, 15*. London.
- Vitelli, H., ed. (1897) *Ioannis Philoponi in Aristotelis libros de generatione et corruptione commentaria*, in: *Commentaria in Aristotelem Graeca*. Berlin.
- Апт, С. К., пер. (1993) Платон, *Пир*, в: *Собрание сочинений в 4-х тт.*, т. 2. Москва: 81–134.
- Афонасин, Е. В., пер. (2015) Дикеарх, *О душе*, в: *Платоновские исследования II* (2015/1). Москва – Санкт-Петербург: 226–243.
- Васильева, Т. В., пер. (1990) Платон, *Кратил*, в: *Собрание сочинений в 4-х тт.*, т. 1. Москва: 613–81.
- Маркиш, С. П., пер. (1993) Платон, *Федон*, в: *Собрание сочинений в 4-х тт.*, т. 2. Москва: 7–80.

<sup>32</sup> Alexander, *De mixtione* 237,28 – 238,10, перевод наш.

Миллер, Т. А., пер. (1981) Аристотель, *О возникновении и уничтожении*, в: *Собрание сочинений в 4-х тт.*, т. 3. Москва: 379–440.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Anscombe, E. (1953) “The principle of individuation,” *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* 27, 83–96 [repr.: J. Barnes, J.; Schofield, M.; Sorabji, R. eds. (1979) *Articles on Aristotle*, vol. 3, p. 88–95].
- Kupreeva, I. (2004) “Alexander of Aphrodisias on Mixture and Growth”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 27, 297–334.
- Lloyd, A. C. (1972) “Aristotle and the Principle of Individuation,” *Mind* 79 (316), 519–29.
- Petroff, V. (2005) “Eriugena on the Spiritual Body,” *American Catholic Philosophical Quarterly* 79.4, 597–610.
- Rashed, M. (2005) “Introduction”, in: *Aristote. De la génération et la corruption*, texte établi et traduit par Marwan Rashed. Paris, p. vii–cclv.
- Петров, В. В. (2002) «Учение Оригена о теле воскресения и его влияние на богословие Григория Нисского и Иоанна Эриугены», *IX Рождественские Образовательные Чтения. Богословие и философия: аспекты диалога. Сборник докладов конференции* (25.01. 2001, Иститут философии РАН), под ред. В. К. Шохина. Москва: 22–58.
- Петров, В. В. (2005а) «Ориген и Дидим Александрийский о тонком теле души», *Диалог со временем* 15, 37–50.
- Петров, В. В. (2005б) «Тело и телесность в эсхатологии Иоанна Скотта», *Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы)*, общ. ред. П. П. Гайденко и В. В. Петрова. Москва: 633–756.
- Петров, В. В. (2005в) «Учение Оригена о теле воскресения в контексте современной ему интеллектуальной традиции», *Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы)*, общ. ред. П. П. Гайденко и В. В. Петрова. Москва: 577–632.
- Петрова, М. С. (2015). «Круг чтения Макробия», *Мера вещей. Человек в истории европейской мысли*. Москва: 55–96.

# РЕЦЕНЗИИ И БИБЛИОГРАФИЯ REVIEWS AND BIBLIOGRAPHY

## «ФИЛОСОФИЯ ПЛОТИНА» Э. БРЕЙЕ В КОНТЕКСТЕ ДИСКУССИЙ О МЫШЛЕНИИ УМА

Рецензия на книгу: Брейе, Эмиль. *Философия Плотина*. Пер. с фр. и вступительная статья А. С. Гагонина. Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2012. 392 с.

И. В. БЕРЕСТОВ

Томский государственный университет  
Институт философии и права СО РАН, Новосибирск  
[berestoviv@yandex.ru](mailto:berestoviv@yandex.ru)

---

IGOR BERESTOV

Tomsk State University, Institute of Philosophy and Law, Novosibirsk, Russia  
"THE PHILOSOPHY OF PLOTINUS" BY ÉMILE BRÉHIER

IN THE CONTEXT OF THE DISCUSSIONS ON *NOUS*' THINKING.

Some observations concerning a book by Émile Bréhier, *The Philosophy of Plotinus* (trans. Into Russian and intro. by A. S. Gagonin. St. Petersburg: Vladimir Dahl, 2012. 392 pp.).

ABSTRACT. The article offers a critical analysis of the famous studies by Émile Bréhier of the philosophy of Plotinus. His book, published in French in 1928 and a series of later articles, along with two Wayne Hankey's studies on Bréhier are now translated into Russian for the first time. I present an overview of A. S. Gagonin's preface to the book and outline the content of the book chapter after chapter. I find it important to indicate the target audience of the book and the aspects in which it can still be useful to modern readers. Then I try to provide a critical analysis of Bréhier's interpretation of Plotinus' doctrine of *Nous*. Based on some modern Anglo-American studies of Plotinus' philosophy I demonstrate that Bréhier's evaluation of Plotinus' doctrine of *Nous*, as "lifeless" and "heterogeneous" is too hasty. Similarly his still influential statement that the doctrine of *Nous* in Plotinus is confused with the doctrine of the One, and consequently not rooted in the genuine context of the Greek philosophy, can also be evaluated as a hasty judgment.

KEYWORDS: Plotinus, Mind, object of thinking, intellectualism, non-discursive thinking.

\* Исследование выполнено при поддержке Программы «Научный фонд им. Д. И. Менделеева Томского государственного университета», 2015 г.

### 1. Введение

Книга Э. Брейе (1876–1952) является одним из самых известных исследований о философии Плотина, хотя была опубликована очень давно<sup>1</sup> и основывалась на курсе лекций, читанных в 1921–1922 гг. в Сорбонне. Имеется английский перевод Дж. Томаса (1958),<sup>2</sup> после появления которого книга на долгое время сделалась одним из основных исследований о Плотине также и в англоязычном мире. Для английского перевода автор написал дополнительную десятую главу *Чувственный мир и материя*, она присутствует и в настоящем издании. Также всемирно известны полный перевод платиновских *Эннеад*, выполненный Брейе (1924–1938),<sup>3</sup> и его *История философии* (1926–1932).<sup>4</sup> Столь большая известность трудов этого французского исследователя, несомненно, оправдывает ту радость, которую я испытал, узнав о появлении его книги на русском языке в переводе А. С. Гаголина.

Преимуществом русского перевода, по сравнению с английским, является то, что в него включено множество дополнительных материалов. Помимо упомянутой десятой главы, в него входят переводы статей Э. Брейе *Как я понимаю историю философии* (1947), *О главной проблеме в философии Плотина* (1924); *Мистицизм и учение Плотина* (1948); «*Парменид*» Платона и *негативная теология Плотина* (1938); *Образы Плотина – образы Бергсона* (1949). Кроме того, в русское издание включены работы известного канадского исследователя Вэйна Дж. Хенки – *Эмиль Брейе: Плотин в свете Гегеля и интеллектуализма*, которая является главой из его книги *Сто лет неоплатонизма во Франции: одна философская история* (2006), и *Неоплатонизм и французская философия* (2005). Также русское издание снабжено предисловием переводчика «Эмиль Брейе: философия как способ жить», библиографией работ самого Брейе и библиографией переводов и исследований Плотина, вышедших после его книги вплоть до наших дней. Это делает библиографический раздел крайне полезным, и следует поблагодарить А. С. Гаголина за то, что он взял на себя труд пополнить оригинальную *Библиографию* автора, отобрав наиболее важные платиноведческие исследования последних десятилетий.

### 2. Обзор предисловия А. С. Гаголина

Предисловие А.С. Гаголина – *Эмиль Брейе: Философия как способ жить* – является весьма детальным обзором биографии Брейе, его книги, контекста ее написания и последующих исследований, влияний Гегеля и Шеллинга на его представления о Плотине и других историков философии, и поэтому интересно само по себе. Следует отметить, что концепция книги Брейе представлена в предисловии весьма подробно и с большой симпатией к автору. Из него читатель узнает о жизни Брейе, о начале его интереса к Плотину, который оставался с ним всю его жизнь. Человеком, вдохновлявшим работы Брейе, был Анри Бергсон, который читал в Париже лекции о IV-й Эннеаде и о 9-й кн. VI-й Эннеады во время учебы Брейе в Сорбоне. Мы узнаем также, что Брейе не может быть назван лишь историком философии, он является также и философом, отстаивающим убеждения, восходящие к Бергсону. Трактовка разума как формы жизни, т. е.

<sup>1</sup> Bréhier 1928.

<sup>2</sup> Bréhier 1958.

<sup>3</sup> Bréhier 1924–1938.

<sup>4</sup> Bréhier 1926–1932.



отказ от рассудочности, интеллектуализма как в понимании Единого, так и в понимании мышления Ума, в пользу интуитивистских и мистических трактовок, является, пожалуй, главной отличительной чертой *Философии Плотина*.

Однако предисловие имеет и другую цель. А. С. Гагонин считает необходимым рассеять «заблуждения» (с. 19), присутствующие, по его мнению, в статье В. Дж. Хенки «Эмиль Брейе: Плотин в свете Гегеля и интеллектуализма». С точки зрения Хэнки, «главным проводником для него (Э. Брейе. – И. Б.) к Плотину являлся именно Гегель» (с. 331). С точки же зрения А. С. Гаголина *Философия Плотина* повествует о том, что источником его системы был мистический опыт, а не рациональное построение. И целью Брейе было объяснение того, как Плотин их примиряет.

### 3. Обзор книги по главам

Теперь я перейду к краткому обзору книги Брейе по главам, а затем прокомментирую некоторые заинтересовавшие меня темы. Замечу, что мой обзор будет преследовать несколько иную цель, нежели обзор А. С. Гаголина, и он будет гораздо более пристрастным. Для меня важно отметить в книге те моменты, касающиеся оценки Брейе платиновского учения об Уме, которые я нахожу спорными и которые я хочу затем разобрать более подробно. Однако без помещения интересующих меня высказываний Брейе в контекст всей его концепции вряд ли можно понять смысл его интерпретации Ума у Плотина.

Глава первая – *III век нашей эры* – носит в известной степени вводный характер, как впрочем и вторая глава – *Эннеады* –, которая посвящена стилистике Плотина, способам изложения им своих мыслей (таким, как диалектическое рассуждение и убеждение), использованию образов и т. д.

В главе третьей – *Главная проблема в философии Плотина* – Брейе так формулирует основную проблему своей книги: «С одной стороны, мир делится для Плотина на священное и профанное; а с другой стороны, между различными формами реальности существует какая-то рациональная связь, объясняющая их причинно-следственными отношениями с общим началом: мир значим для разума» (с. 121). Но «на каком основании у рационализма может быть религиозная значимость?» Кажется непонятным, как можно ответить на вопрос о предназначении души, оперируя формами мира, которые «с необходимостью выстраиваются по законам разума?» Брейе сопоставляет здесь позицию Плотина с позицией Спинозы, которому «также хотелось решить вопрос о возможности вечной жизни и блаженства в условиях полного и безусловного рационализма». По Брейе, Плотин пытался разрешить противоречие между религиозным пониманием мира, которое включает убеждение в наличии у индивида своего предназначения, и пониманием рационалистическим, при котором говорить об индивидуальном предназначении души бессмысленно (с. 121–122).

В главе четвертой – *Исхождение* – Брейе высказывается о том, как следует понимать один из ключевых платиновских образов или метафор – «исхождение» или «эманацию».<sup>5</sup> Автор убежден, что «в конце Античности и в Средние века вещи мыслились в категории исхождения так же, как в XIX и XX веках их мыслят в категории эволюции» (с. 123). Брейе излагает в общих чертах систему трех ипостасей. И эта система оставляет подвешенным один вопрос: почему Единое порождает множество? (с. 127–128).

---

<sup>5</sup> Также разбор образа или метафоры эманации представлен в статье Э. Брейе *Образы Плотина – образы Бергсона* (с. 323).

Одно из объяснений состоит в том, что первоначало у Плотина, подобно демиургу из *Тимея*, является благом, а «тот, кто благо, никогда... не испытывает зависти (φθόνος)» (*Tim.* 29e1–2), как переводит С. С. Аверенцев. А. С. Гагонин же дает перевод «...не испытывает жалости» (с. 128), причем со ссылкой на С. С. Аверенцева, не отмечая, что перевод изменен. Для меня остается загадкой, зачем понадобилось менять перевод. По меньшей мере, здесь следовало бы добавить подробный комментарий, поскольку аргументация Брейе при таком переводе становится просто непонятной. Ведь то, что высшему началу ничего «не жалко» для низших существ в силу его независтливости, действительно, можно понимать как некоторое объяснение происхождения иного по отношению к высшему, но «безжалостность» высшего кажется таким объяснением в гораздо меньшей степени. Складывается впечатление, что для А. С. Гаголина смысл выражения «А не испытывает жалости к В» совпадает со смыслом выражения «А ничего не жалко для В», что, очевидно, неверно.

В качестве другого объяснения происхождения многого Брейе приводит указания Плотина на распространение запахов, тепла, света. Из этих известных платиновских образов делается вывод, что «движителем исхождения оказывается духовная жизнь в своем постоянном распространении. <...> Ряд ипостасей – это не столько ряд различных, дискретных, отделенных друг от друга форм, сколько непрерывное движение простора духовной жизни» (с. 130). Такое понимание эманации оказывается весьма значимым для понимания метафизики Плотина в целом. Брейе делает также и следующее обобщение: «Система Плотина возникает из стремления интерпретировать всю предметную реальность в терминах духовной активности» (с. 132).

В главе пятой – *Душа* – Брейе освещает вопросы, связанные с ролью мировой души и единичных душ в учении Плотина, говорит о рассудочном мышлении и других способностях, которыми обладаем «мы». Исследователь находит, что частным случаем конфликта, который пытается преодолеть Плотин, между представлением мира в виде некоего рационального порядка и пониманием мира как места нашего предназначения, является конфликт между пониманием души как организующей силы и как некоей падшей в чувственный мир сущности (с. 136–137). Касаясь такой важнейшей способности души как рассудок (δίδνοια) и основываясь на V 3, 3. 8–13, Брейе пишет, что «рассудку у Плотина присущи три главные функции. Прежде всего, он составляет и разделяет, исходя из образов, полученных из чувственного восприятия. Так, рассудок будет развивать имеющийся у него образ Сократа, разбивая на детали то, что дает представление. Далее, рассудок соотносит данные чувственного восприятия с впечатлениями, полученными от умопостигаемых идей. Например, он различает, хорош ли Сократ, исходя из чисто чувственных данных. Наконец, рассудок соотносит наличные или полученные только что образы со старыми образами. Он распознает. Например, в человеке перед собой он распознает Сократа» (с. 161).

В главе шестой – *Ум* – автор излагает свое понимание платиновского учения об Уме. Брейе подчеркивает интуитивность Ума (с. 164), а также значение «сосредоточенности на себе» или мышления себя: «Мыслить себя самого, – часто повторяет философ, – значит мыслить сущие». «То, что получает душа (при сосредоточенности на себе) близко к подлинной реальности (V 9, 3. 35–36)» (с. 165). На стр. 169 Брейе представляет Ум у Плотина как *dator formarum*: «В качестве *dator formarum* Ум оказывается аристотелевской чистой активностью, т. е. существом целиком и полностью реализовавшим свое совершенство». Далее он приводит несколько цитат, которые можно понимать как утверждение первичности сущего по отношению к мыслящему его мышлению – VI

6, 6. 8–26; V 9, 7. 14–16; VI 6, 8. 17–19. Затем Брейе отмечает тексты, где подчеркивается «одновременность» (некое вневременное соприсутствие, которое, в силу его вневременности, я бы предложил передавать по-русски не как «одновременность», а как «симультанность») в Уме сущего – VI 7, 2. 17–23, III 8, 8. 16 (с. 69–171). На мой взгляд, решение вопроса о том, первично ли то, что мыслится Умом по отношению к Уму или они даны «сразу же» имеет важное значение для метафизики Плотина в целом. Оно выходит далеко за рамки интерпретации одного из многочисленных случаев, когда Плотин в различных трактатах высказывает трудно совместимые позиции. Жаль, что Брейе не уделяет внимания этому вопросу. И ниже у меня еще будет повод к нему вернуться.

Брейе рассматривает Ум у Плотина натуралистически, как силу, и притом вполне природную. Божественна же она лишь в том смысле, в котором божественны греческие боги, тесно связанные с миром. В России этот взгляд на Ум хорошо известен из работ А. Ф. Лосева. Связывая платиновское учение об Уме с традиционной греческой религией, Брейе пишет: «Апофеоз Ума принадлежит истории религиозных идей ничуть не меньше, чем истории идей философских; и апофеоз этот – просто момент в развитии мифологии. Будучи началом космоса, Ум сосредоточивает в себе и обобщает сугубый натурализм греческой религии. Даже в своей трансцендентности миру Ум остается всеобщей космической силой, бессмысленной без своего отношения к миру. Ум представляет собой натуралистический миф, дошедший до последней ступени абстракции. Так вот, у Плотина понятие Ума также целиком и полностью пропитано натурализмом. Ум – это какой-то бог, причем бог множественный, включающий в себя все прочие. Почему? Потому что он – образец чувственного мира» (с. 173).

С помощью цитаты из V 8, 4 Брейе пытается доказать свой тезис, что Ум представляет собой чувственно-воспринимаемый мир, но без материальности, без изменений (ибо время заменяется там вечностью), и без полагания частей внешними по отношению друг к другу. Умопостигаемый мир Плотина, по Брейе, близок чувственному миру в представлении стоиков, концепцию симпатии которых Плотин полностью принимает. «В физике Плотина подобное всегда воздействует на подобное, невзирая на расстояния между ними. Если такую симпатию мысленно усилить и довести до крайности, то мы придем к образуемому Ум единству» (с. 173).<sup>6</sup> Брейе, таким образом, понимает Ум как некое «усовершенствование» фактически данного в ощущениях мира. При этом сам Брейе указывал ранее на возможность понимания Ума как гаранта возможности нашего «дианоэтического» мышления и познания (с. 161). Это могло бы привести к признанию принципиально различного статуса мира Ума и чувственно-воспринимаемого мира, но эту тему Брейе не развивает. Ум оказывается «единением гораздо более глубоким единения<sup>7</sup> в материальном мире, единением, для которого симпатия частей видимого мира есть лишь ослабленный образ» (с. 174). Брейе отмечает, что Плотин «обнаружил, что между частями умопостигаемого мира могут быть

---

<sup>6</sup> Вопрос о том, стоит ли понимать Ум как чувственный мир, но с «предельно усиленной симпатией» вряд ли можно решить столь однозначно, как это делает Брейе. Плотин (следуя в этом стоикам) «никогда не теряет смысл, что симпатия функционирует только в материальной вселенной, даже если он объясняет ее в терминах нематериальной Души» (Gurtler 1984, 396, n. 3).

<sup>7</sup> Мне кажется, что перевод «единением гораздо более глубоким, чем единение...» звучал бы более естественно.

различия, хотя каждая часть содержит весь мир. Но содержит она весь мир по-своему, так как в каждой части “выступает наружу” какой-то свой, особый аспект мира. Из Ума протекают отдельные умы, каждый из которых есть все вещи, но при этом умов получается много, потому что все они – мысли, только более или менее смутные (III 8, 8)» (с. 174).<sup>8</sup>

Характеризуя мир Ума, Брейе отмечает, что здесь связываются платоновские идеи, Бог Аристотеля, стоическая симпатия. «Перед нами – набор разноплановых элементов, отражающих, к тому же, совершенно противоположные тенденции» (с. 175). Поскольку в Уме связываются «противоположные тенденции», неудивительно, что Брейе обнаруживает в «мышлении Умом самого себя» «двойственность»: «Ум есть изначальный свет, освещающий изначальное, сам собой, это значит, это – свет, обращенный к себе, нечто освещающее и освещаемое одновременно; истинное умопостигаемое, которое мыслит и мыслимо, которое видит себя самого и не нуждается в том, чтобы видеть, ни в чем другом, но только в самом себе, ибо видит оно себя» (V 3, 8). «Чтобы понять эту двойственность трактовки Ума, прежде всего, я попытаюсь найти ее источник в греческой традиции. Так вот, идеал знания в греческой мысли также очевидно двойственен» (с. 176–177). С точки зрения Брейе, двойственность «идеала знания» в греческой мысли состоит в том, что в ней присутствуют две тенденции: одна есть стремление познать «формы» и «порядок» объектов, внешних по отношению к познающему, а другая заключается в стремлении познавать самого себя (с. 177). Склонность к «опасному» слиянию этих тенденций или к «компромиссу» между ними обнаруживали и Платон, и Аристотель, и стоики. Но для Плотина все закончилось особенно плохо: «Вместо того, чтобы претворяться в систему четко сформулированных понятий, Ум оказывается духовным состоянием, определяющим духовную жизнь, но совершенно бесполезным для познания. <...> У Плотина концепция Ума как рационального порядка вещей изменилась и стала совершенно другой под влиянием концепции Ума как духовной сосредоточенности и концентрации на себе самом» (с. 178).

---

<sup>8</sup> Последнее предложение из приведенной цитаты в английском переводе звучит следующим образом: «From Intelligence emanate the intelligences which are each all things and which are nevertheless multiple because they are more or less obscure thought (iii. 8. 8)» (Bréhier 1958, 94). Трудность здесь в том, что в III 8, 8. 16–29 Плотин вовсе не утверждает, что единичные умы, составляющие Ум, являются «более или менее смутными мыслями». Плотин говорит лишь, что самая истинная жизнь есть самое истинное мышление, тогда как все иные жизни, происходящие от Ума, тоже являются в некотором смысле мышлением, но мышлением все более и более несовершенным: душевным мышлением, чувственным мышлением, растительным мышлением. Смысл рассуждения из III 8, 8. 16–29 близок к смыслу утверждения из VI 7, 7. 30–32, где мысли (в мире Ума) уподобляются ясным ощущениям, а ощущения – смутным мыслям. Таким образом, Плотин вовсе не объявляет единичные умы мыслящими менее совершенно, чем Ум. Все акты мышления в мире Ума обладают одинаковым совершенством – это положение важно для согласованного понимания совершенства в мире Ума, а также для согласованной интерпретации платоновского учения об Уме в целом (см. ниже, § 4.3.), хотя Брейе, похоже, считает это учение слишком «разнородным», чтобы быть согласованным (с. 175–177).

Из многократно утверждаемого Платином совпадения умопостигаемого с Умом<sup>9</sup> Брейе делает вывод о том, что умопостигаемое у Платина имеет «имманентный характер» (с. 180). Если при этом имеется в виду, что мыслимое существует благодаря тому акту мышления, которым оно мыслится, не имея независимого от мышления существования, или что акт мышления и то, что им мыслится находятся во взаимно-однозначном соответствии, то это выражение, конечно, верно. Но тогда непонятен следующий вывод автора: «Имманентный характер умопостигаемого в этом смысле представляет собой не просто отличие от традиционного платонизма, это – полная противоположность платонизму. Утверждать подобное (т. е. утверждать имманентный характер умопостигаемого. – И. Б.) – значит отрицать всякое различие в умопостигаемом мире» (с. 180). Я мог бы предположить, что Брейе допускает наличие в платиновском мире Ума только одного мыслящего субъекта – Ума. Далее допускается, что этот субъект является «абсолютно простым», и если то, что им мыслится тождественно с этим субъектом, то получается, что то, что мыслится Умом является абсолютно простым, а значит не имеет в себе никаких различий. Но оба приведенные допущения сомнительны. Во-первых, хорошо известно, что для Платина каждый эйдос является умом,<sup>10</sup> так что субъектов мышления вполне может быть столько же, сколько имеется эйдосов. Во-вторых, допущение об *абсолютной* простоте субъекта мышления (а не сверхмышления, относящегося к Единому) трудно назвать лучше подтверждаемым текстами, чем его отрицание, но важнее то, что непонятно, зачем Платину принимать такое допущение и на каком основании он мог бы его принять.

Далее Брейе развивает свой вывод об «отсутствии различий в умопостигаемом мире» (с. 180). С его точки зрения, в учении об «имманентном характере умопостигаемого» Платин исключает «вообще всякий экземпляризм» (т. е. учение, в котором «умопостигаемый мир является образцом мира чувственного»). Умопостигаемый мир «со всем своим богатством и разнообразием абсорбируется в одном всеобщем, лишенном различий сущем» (с. 181). Это выражение, на мой взгляд, не очень понятно. Если Ум многообразен, то как он может «абсорбироваться» (т. е. «поглощаться») в том, что лишено различий? О Едином здесь вряд ли может идти речь, ведь «сущее» для Платина – мир Ума, но не Единое. Кроме того, не ясно, как «отсутствие различий в умопостигаемом мире» согласуется со сделанным Брейе несколько выше признанием, что «между частями умопостигаемого мира могут быть различия, хотя каждая часть содержит весь мир» (с. 174).

Для подтверждения своей интерпретации мира Ума как лишенного не только разделений между независимо существующими сущими и темпоральных и пространственных различий, но и каких-либо различий вообще, Брейе приводит следующие цитаты: «Все полно собой, равно себе, все – в сущем, и значит – в себе (VI 4, 2. 15–17)»; «Высшая природа присутствует вся и повсюду, а не проявляется она только потому, что субъект не способен принять ее (VI 5, 11. 30–31)»; «Всеобщее сущее присутствует как одна жизнь, и объединяются с ним, когда не останавливаются на чем-то отдельном, а отменяют все границы, чтобы сделаться всеобщим сущим... Всякие же добавки идут не от сущего, а от не-сущего, и отдельные вещи образуются именно из-за этих добавок (VI 5, 12)» (с. 181–182). Из этих цитат он делает вывод: «различия в вещах берут начало вовсе не в умопостигаемом сущем, а происходят от ограниченности и бессилия самих вещей» (с. 182), т. е.

<sup>9</sup> См. особенно V 3 и V 5.

<sup>10</sup> V 9, 8. 1–5.

он трактует эти места как утверждение отсутствия каких-либо различий среди того, что мыслится. Однако здесь говорится лишь то, что Ум мыслит сразу все, может быть – «все то, что может быть помыслено», а также что «отдельные вещи», т. е. вещи, способные к независимому друг от друга существованию, а таковы чувственно-воспринимаемые вещи, могут быть названы существующими в степени меньшей, чем могут быть названы существующими эйдосы мира Ума, которые не существуют один без другого и не отделяются друг от друга пространственными или темпоральными границами.

Вероятно, Брейе полагает, что отсутствие различий среди того, что мыслится в Уме можно обосновать ссылками на утверждения Плотина о «безостановочности» мышления, мыслящего не что-то одно, но все: «Мыслящий себя Ум является для Плотина принципом конструктивной диалектики, вот почему философ так часто повторяет свою формулу: “мыслить себя значит мыслить все”<sup>11</sup>» (с. 183); «Так вот, если поискать конструктивный принцип платиновской диалектики, то найти его можно в невозможности для мысли остановиться на чем-то определенном, каким бы оно ни было. Зафиксировать определенный объект созерцания – значит прекратить мыслить. “Если не перейдешь в другое состояние – остановишься, а остановишься – не будешь мыслить” (V 3, 10. 21–23)» (с. 184). Однако из «безостановочности» мышления вовсе не следует отсутствия различий в «том, что мыслится». «Безостановочность» атемпорального мышления сама по себе требует нетривиального истолкования, и весьма вероятным истолкованием, на мой взгляд, является признание того, что мышление никогда не направлено на один фиксированный объект, оно мыслит все возможные объекты во всех их отношениях. Если же мыслятся все объекты из некоторого набора, то из этого не следует, что их черты смешиваются друг с другом, в результате «тем, что мыслится» оказывается нечто неразличимое, «смутное» и «бесформенное» (с. 182). Из того, что мыслится все, не следует, что не мыслятся различия между всеми мыслящимися объектами. Ниже я постараюсь привести пример такого описания мышления Ума, которое мыслит «сразу все» и совместимо с мышлением различий в «том, что мыслится» им.

Продолжая рассуждение о мышлении Ума, Брейе утверждает, что это мышление имеет последовательный характер (с. 184), хотя Плотин многократно говорит о том, что в Уме мыслится «все сразу».<sup>12</sup> Кроме того, на стр. 184–185 автор указывает на признание Платином бесконечности того, что мыслится Умом, а также на признание Платином в V 7 существования в Уме эйдосов единичных вещей. Но, если в Уме присут-

---

<sup>11</sup> Это цитата из V 9, 3. 35–36, которую Брейе приводит на стр. 165. Надо заметить, что он не уделяет внимания вопросу, волнующему многих современных интерпретаторов Плотина: каким образом *вообще* возможно мышление себя? Этот вопрос, а также вопрос о том, что именно Плотин понимает под «мышлением себя» весьма важен, т.к. без ответа на эти них невозможно понять, является ли платиновское описание «мышления себя» согласованным, или же смесью разнородных концепций из предшествующей греческой философии, которая «может не выдержать самого своего богатства» (с. 175). Ниже мы укажем на несколько попыток согласованно описать «мышление себя».

<sup>12</sup> См., напр., V 9, 6. 3–4; V 3, 17. 23–25; VI 2, 21. 24–29; VI 7, 13. 37–38. С моей точки зрения, для концепции Ума Плотина крайне важно признание «ноэтического» мышления мыслящим «сразу все», тогда как «последовательное» мышление является характерной чертой «дианоэтического» мышления, рассудка.

стует бесконечное число эйдосов, то непонятно, как можно говорить, что в Уме «не мыслится никаких различий».

На мой взгляд, трактовке Брейе ноэтического мышления как не мыслящего никаких различий (с. 181) противоречит признание Плотинем присутствия различий в Уме,<sup>13</sup> наличие там множественности и даже бесконечной множественности и бесконечного разнообразия эйдосов Ума. Разумеется, такая трактовка оказывается чуждой также и всей греческой традиции до Плотина: «Из этой интерпретации платонизма видно, что для Плотина Ум больше не является тем же, чем была идея у Платона или форма у Аристотеля, – орудием познания, точкой отсчета в поступательном синтезе. Здесь наносится удар по самой значимости рационального познания. Познание, поскольку оно представляет множество взаимосвязанных идей, может существовать только в деградированной форме Ума – в дискурсивном мышлении. В этом отношении неоплатонизм предстает перед нами как форсированное возвращение очень старых идей, возвращение к «дологическому мышлению», затемняющему всякое отчетливое представление» (с. 182). «Для Плотина больше не существует рационального познания в прежнем смысле слова. Познание, сделавшись «непосредственным единением» с вещами, превращается в какую-то смутную эмоцию, в какое-то бесформенное жизненное чувство, в какой-то неуловимый *Stimmung*. Интеллектуализм рушится из-за своего непомерного развития» (с. 182).

В главе седьмой – *Ориентализм Плотина* – Брейе продолжает настаивать на «двойственности» в понимании Ума Плотинем: «С одной стороны, ум – это расчлененная система определенных понятий. С другой стороны, – это всеобщее сущее, внутри которого пропадает всякое различие и где полностью стирается всякая разница между субъектом и объектом. В первом своем аспекте понятие Ума передает рационалистический тезис: знание о мире возможно, и разум способен постичь реальность. Во втором аспекте понятие Ума предполагает мистический идеал полного единства сущих в божестве и интуитивное ощущение очевидности этого факта (VI 7, 15)» (с. 186). Мы видим, что здесь вновь провозглашается «отсутствие различий» в Уме. Брейе пытается показать, что у Плотина «верх одержала вторая концепция Ума, гибельная для греческого рационализма» (с. 187). Эту победу он объясняет влиянием Упанишад (с. 196, 202–209). Брейе считает, что объяснить второе понимание Ума невозможно, исходя только из греческой традиции. В качестве аргумента в пользу этой «невозможности» выступает то, что VI 4 и VI 5 «можно читать без всякой отнесенности к греческой философии» (с. 191).

В помещенной в качестве приложения статье «Парменид Платона и негативная теология Плотина» (1938) Брейе пишет по поводу знаменитой работы Доддса «Парменид Платона и происхождение неоплатонического Единого» (1928)<sup>14</sup>: «Это доказано: корни у плотиновского Единого безусловно греческие – Восток тут ни при чем. Г-ну Доддсу следует отдать должное: он сделал свое дело» (с. 304–305). Тем не менее, Брейе обращает внимание на другие, позитивные, аспекты того, как Плотин понимал первоначало: оно является Благом, предметом желания и любви (с. 305). Именно эти характеристики первоначала не имеют предшественников в греческой философии и поэтому нуждаются в объяснении посредством гипотезы о «внешних влияниях».

<sup>13</sup> Напр., см. фрагмент VI 7, 15. 20–22, который сам Брейе цитирует на стр. 218.

<sup>14</sup> Dodds 1928 (рус. пер. Доддс 2009).

В главе восьмой – *Единое* – Брейе вполне осознает множественность Ума: «От Единого Ум получает множественность. Неспособный вместить всю мощь Единого, Ум дробит и множит ее, чтобы хоть так принять ее – часть за частью (VI 7, 15. 20–22)» (с. 218). К сожалению, остается непонятным, как множественность Ума сочетается с приписыванием мыслимому Умом абсолютного единства и отсутствия в нем каких-либо различий (с. 181, 186).

Ссылаясь на VI 7, 37; VI 7, 13. 14, Э. Брейе пишет далее, что «движение его (Ума. – И. Б.) завершено изначально» (с. 220). Этот платиновский взгляд на Ум как на завершивший свое движение Брейе оценивает крайне низко: «Философия Плотина с ее ригидным и “остановленным” Умом, сохраняя от платоновской диалектики лишь схему и контур, выражает при этом всего лишь недостатки сознания, общие для всей той эпохи, которые только усиливались в процессе развития греческой философии» (с. 220–221). Последнее высказывание Э. Брейе, являющееся своего рода кульминацией его интерпретации платиновского учения об Уме, можно рассматривать как пояснение к его высказываниям, что познание на уровне Ума становится чем-то «бесформенным», так что «интеллектуализм рушится из-за своего непомерного развития» (с. 182).

Главы девятую – *Заключение* – и десятую – *Чувственный мир и материя* – я оставляю без комментариев.

#### 4. Мир Ума в Философии Плотина

##### 4.1. Полезность Философии Плотина и ее аудитория

На этом я завершаю обзор книги Эмиля Брейе. Поскольку рецензия должна отвечать на вопрос стоит ли читателю читать рецензируемую книгу, хочу высказать свое мнение на сей счет. Для меня ясно, что книгу нужно прочитать всем, кто интересуется историей «плотиноведения», особенно французского и немецкого. После ее прочтения становятся очевидными многие скрытые предпосылки, из которых исходили знаменитые интерпретаторы, и которые тесно связаны с философскими системами XIX и начала XX веков. Брейе не скрывает от нас своих предпосылок, для их понимания полезно прочитать его статьи, помещенные в *Приложение I*, а также статьи Вэйна Дж. Хэнки и предисловие А. С. Гагонина.

Что касается вопроса о том, нужно ли читать эту книгу, если целью является понимание Плотина, то здесь ответ зависит от того, какие именно аспекты учения Плотина читатель хочет для себя прояснить и какая традиция в «плотиноведении» ему ближе. Представленная в книге гипотеза о влиянии Упанишад на Плотина не получила подтверждений в последующих исследованиях и считается спорной. Несмотря на это, книга будет интересна всем, кто стремится ухватить «дух» его системы в целом. Вероятно, она будет менее интересна тому, кто «помешан» на скрупулезном анализе аргументов, выявлении их скрытых предпосылок, обсуждении того, что кажется у Плотина несогласованным, кто желает оценить возможность «улучшения», «прояснения» и «формализации» платиновских аргументов. Словом, книга представляет интерес для читателей, не пытающихся следовать англоязычной историко-философской традиции, в которой активно используются подходы «аналитической философии».

##### 4.2. «Выхолощенность» и «разнородность» учения об Уме

Лично я полагаю, что подходы англоязычных историков философии имеют свои преимущества. В качестве примера можно указать на исследования, предлагающие интер-



претации учения Плотина об Уме. Во многих современных работах это учение выглядит гораздо более интересным и согласованным, чем у Брейе. Ниже я попытаюсь указать, какие недостатки имеет его интерпретация. Когда речь идет о столь сложных концепциях, бессмысленно обсуждать отдельные высказывания или предлагать «более удачные» способы выражения, ведь каждое положение тесно связано с другими положениями и понимание его в отрыве от всего остального может привести к серьезным недоразумениям. Поэтому критический анализ в данном случае включает в себя сопоставление концепции Брейе в целом с альтернативной концепцией. Разумеется, книга Брейе была написана около 90 лет назад, и никакие современные рассуждения не могут умалить ее вклад в развитие историко-философских исследований.

Начну с признания. Для меня непонятна приведенная выше крайне низкая оценка Брейе Ума у Плотина (с. 220–221), хотя я и согласен с тем, что «умственная жизнь не самодостаточна и что поэтому нужно стать выше такой жизни. Умственная жизнь делается у него (Плотина. – И. Б.) просто средством, ступенью, ведущими к вышестоящему рубежу, который и сообщает ей плодотворность» (с. 221). Конечно, непосредственным началом Ума является Единое, и в этом смысле Ум не самодостаточен. Но из этого не следует, что платиновское учение об Уме следует признать «ригидным», или что Ум следует рассматривать как «выхоленную» платоновскую диалектику (с. 220).

Возможно, столь низкая оценка учения об Уме и приводит Брейе к провозглашению «размытости» границ между ипостасями, что позволяет увидеть в Уме то же абсолютное единство, что и в Едином и признать, что постижение Ума осуществляется через тот же экстаз и мистическое соединение, что и постижение Единого. В этом случае особый характер и значимость учения об Уме существенно уменьшается. Признание же его незначимости приводит к изъятию учения о Едином из контекста тех проблем, в рамках которых Плотин разрабатывает оба учения. В результате учение о Едином, действительно, может произвести впечатление чужеродного для греческой мысли. Но доводы в пользу влияния на Плотина Упанишад все-таки не имеют большой силы, поскольку можно предложить весьма естественную, последовательную и обоснованную интерпретацию учения об Уме, из которой можно четко увидеть его связь с проблемами, которые заботили Плотина и предшествующих греческих философов, а также понять необходимость введения Единого.

Итак, все важнейшие элементы платиновского учения об Уме названы в книге Брейе:

- 1) Мыслимое Умом находится в самом Уме;
- 2) Ум мыслит сам себя;
- 3) Все то, что мыслится в Уме, мыслится все сразу;
- 4) Ум мыслит все возможное;
- 5) Ум является совершенным и завершенным, не ищущим, но обладающим всем тем, что нужно для его совершенства и полноты.

Низко оценивая платиновское учение об Уме, Брейе обращает внимание в первую очередь на положение (5): «То, что прежде всего для Платона, по-видимому, составляло метод (диалектический. – И. Б.), здесь (у Плотина. – И. Б.) преобразуется в метафизическую реальность. И реальность эта не есть больше живой, ищущий и ставящий вопросы разум; она – совершенный, извечно заверченный Ум, искать которому уже больше нечего. Конечно, в идеале, целью поиска еще остается разумное познание: уже сам Ум есть желание (VI 7, 37). Однако “блуждание”, в котором для Плотина Ум бродит среди сущностей, не может быть настоящим движением. Ибо коль скоро в долине

истины Ум “повсюду у себя дома, блуждание его на самом деле есть стояние в себе самом”. Движение его завершено изначально. “Он должен двигаться или, точнее, он уже завершил свое движение во всех направлениях” (VI 7, 13. 14)» (с. 220). Брейе противопоставляет платоновскую диалектику как «живое» мышление, являющееся «движением мысли», застывшему или «ригидному» мышлению Ума. Тем самым из платоновской диалектики выхолащивается вся ее «жизненность и эффективность» (с. 220). Действительно, образцы платоновской диалектики помогают выявить философские проблемы, прояснить используемые понятия и проч. Это так, потому, что диалектические рассуждения выполняются посредством свойственного человеку «дианоэтического мышления», т. е. мышления, последовательно мыслящего составляющие того, что им мыслится, способного к мышлению посредством суждений и умозаключений, способного к поиску еще не мыслящихся им идей, понятий и т. д.

Однако названные характеристики «дианоэтического» мышления не свойственны «ноэтическому» мышлению, которым обладает Ум у Плотина. Концепция такого мышления была разработана отнюдь не для решения тех задач, для решения которых предназначена платоновская диалектика. Человек, для Плотина, очень ограниченно может использовать «ноэтическое» мышление, получая представления об эйдосах из мира Ума посредством «иллюминации».<sup>15</sup> Подбор определений для понятий, согласующихся с полученными представлениями, составление суждений и умозаключений, а также ведение всех диалектических рассуждений остается на долю «дианоэтического» мышления. Таким образом, странно упрекать Плотина за то, что деятельность Ума не столь «эффективна», как платоновская диалектика. Она не является ни «улучшенным», ни «ухудшенным» вариантом диалектики Платона, поскольку это деятельность иного рода. Она не решает задачи, решаемые «дианоэтическим» мышлением. Деятельность Ума является необходимым условием для того, чтобы диалектическое мышление могло состояться.

Почему же Брейе при своей оценке мышления Ума не обращает внимания на характеристики «ноэтического» мышления из положений (1) – (4)? Я полагаю, дело здесь в том, что эти характеристики он относит к тому когнитивному акту, с помощью которого мистик «сливается» с Единым. Одним из оснований для такого *переноса* характеристик Ума на Единое является утверждение Брейе о «размытости» границ между платоновскими ипостасями (с. 130).

Это утверждение чревато некоторыми неясностями. Что именно здесь имеется в виду? Мы не можем предоставить корректного описания двух реальностей, ипостасей, такого, чтобы они были четко различены? Думаю, что это не так, ибо Ум безусловно множественен, а Единое безусловно немножественно. Может быть, имеется в виду, что сам мистик, созерцающий высшие ипостаси, не делает четкого различения? Это вполне возможно, но сам Брейе разводит мистический опыт и его философскую интерпретацию (с. 234). Результатом этой интерпретации является концепция Ума как множественного, и это не противоречит тому, что сам мистик может сомневаться в том, переживает (переживал) ли он нечто множественное или нет, Ум или Единое.

Другим основанием для этого переноса может быть то, что Брейе, вероятно, подразумевает, что объект, задаваемый характеристиками (1) – (4), доступен только мистическому постижению и его вразумительное рациональное описание не может быть

---

<sup>15</sup> См. V 3, 3. 8–13.

представлено. Я же полагаю, что такое описание в общем виде все-таки можно сформулировать.

#### 4.3. Вариант согласованного описания Ума

Положение (1) Плотин обосновывает в V 5, 1. Мышление не заслуживало бы названия «мышление», но было бы подобным чувственному восприятию, если бы мыслящиеся объекты находились «вне» его. В этом случае мыслилось бы что-то другое по отношению к объекту мышления (например, его «образ» или «отпечаток»), а сам объект оставался не мыслящимся.<sup>16</sup> У нас нет оснований провозглашать, что мыслится А, когда в действительности мыслится В. Важной характеристикой «внемысленного» объекта является то, что он может существовать или не существовать, вне зависимости от того, существует или нет тот акт мышления, которым, как предполагается, он мыслится. Напротив, для объектов, присутствующих «в» мышлении, характерно, что они существуют тогда и только тогда, когда существует акт мышления.<sup>17</sup> Если признается трактовка (2), которая будет приведена несколькими строками ниже, то все приведенные условия выполнены в силу совпадения объекта мышления и акта мышления.

То, что ни сущее, как объект мышления в Уме, не первично по отношению к мыслящему или к акту мышления, ни наоборот, решает вопрос, который Брейе оставил открытым (с. 169–171), назвав фрагменты в пользу первичности сущего по отношению к мыслящему и в пользу отсутствия между ними такого отношения, но не попытавшись представить не противоречащие друг другу интерпретации этих фрагментов. Представленная трактовка (1) однозначно утверждает «отсутствие первичности» сущего по отношению к мыслящему. Она позволяет представить согласованную концепцию мышления Ума. Существуют исследования, в которых указывается на возможность такого прочтения сомнительных фрагментов, которое согласуется с «отсутствием первичности».<sup>18</sup> Таким образом, еще одно возможное основание для низкой оценки Брейе учения об Уме (с. 182) оказывается не слишком надежным.

Признание (2) – мышления Умом самого себя<sup>19</sup> – на основании V 3 можно понимать как утверждение тождества для каждого эйдоса Ума, являющегося мыслящим себя умом, точного тождества акта мышления, объекта мышления и субъекта мышления. Конечно, это только одна из возможных интерпретаций, в каком-то смысле наиболее простая. Здесь «тождество» можно понимать в том смысле, что в Уме нет никакого содержания, кроме актов мышления, скажем, нет *таких* субъектов и объек-

<sup>16</sup> См., напр., V 5, 1. 12–15. Плотин намеренно выстраивает мышление в Уме как не затрагиваемое скептическими атаками, демонстрирующими сомнительность познания чувственно-воспринимаемых объектов. Ср. *Sext.*, *PH* I. 19–20; I. 94; II. 51; II. 72.

<sup>17</sup> В случае платиновского учения об Уме, это недостаточная характеристика таких объектов. Нужно добавить, что они находятся с актами мышления во взаимно-однозначном соответствии, или, хотя бы, что они полностью определяются тем актом мышления, которым они мыслятся, т. е. не могут быть наделены другим актом мышления другими характеристиками. См. подробнее ниже.

<sup>18</sup> Так, основываясь на V 1, 4. 30–5 и других релевантных текстах, Эмилссон пишет: «...позвольте нам рассмотреть, и, я надеюсь, похоронить, точку зрения, что сущее первично по отношению к мысли... Мышление и сущее имеют одинаковый объем [понятий] (coextensive)» (Emilsson 2007, 152).

<sup>19</sup> См., напр., V 3, 5. 40–49; V 3, 6. 1–2; V 3, 13. 12–16.

тов мышления, которые бы отличались от соответствующих актов. Также эта интерпретация совместима с утверждением, что в мире Ума мыслящее не осознает свою деятельность, так что «осознание своей деятельности» становится возможным «низвести» до уровня рассудочного мышления.<sup>20</sup> Если это так, то акт мышления, или эйдос, не осознает, что он мыслит «самого себя», и вообще не осознает, что мыслит.

Каждый объект мышления в Уме полностью определен, совершенен, или *полон* в том смысле, в котором говорится о *полных объектах* в современной философии: относительно любой возможной характеристики полного объекта задано, обладает этот объект ею или нет. Такова одна из трактовок (5). Без такой «полноты» эйдос не мог бы служить «парадигмой», образцом, таким, что любое понятие, используемое в каком-либо акте «дианоэтического» мышления, является менее совершенным, менее точным, чем его прообраз в Уме. Таким образом, можно умозаключить от наличия какого-либо акта «дианоэтического» мышления к совершенному, «парадигмальному» для любого мышления мышлению Ума. Благодаря «просвещению» со стороны Ума душа имеет «канон» блага, который необходим для того, чтобы *мы* могли познавать, находясь в чувственном мире (V 3, 3. 8–13),<sup>21</sup> о чем пишет и сам Брейе на стр. 161.

Из парадигмальности объектов в Уме можно получить, что в Уме актуально мыслятся все возможные эйдосы, т. е. выполнено (4).<sup>22</sup> Действительно, (4) можно рассматривать как следствие того, что мышление эйдоса является необходимым условием для акта «дианоэтического» мышления, в котором используется соответствующее этому эйдосу понятие, логос. Поэтому, если возможна некоторая пропозиция, такая, что эйдос, являющийся необходимым условием, «парадигмой» или «каноном» для мышления входящего в нее понятия отсутствует в Уме, то эта пропозиция окажется на самом деле невозможной. «Парадигмальный» эйдос не может мыслиться и не мыслиться в различные моменты времени. Мышление Ума атемпорально, ведь содержание мира Ума необходимо для того, чтобы «дианоэтическое» мышление, использующее какой угодно эйдос, было возможным в *любой* момент времени. Поэтому (4) производит впечатление весьма здравого положения. Каждый эйдос в мире Ума уникален, каждый эйдос идентифицируется через свои отношения (включая отношение различия) со всем, что может быть помыслено тем актом мышления, которым эйдос мыслится. Поэтому, на мой взгляд, нельзя говорить о слиянии *всего того, что мыслится определенным актом мышления в мире Ума* до полной неразличимости (ср. с. 180–181, 186). Плотин многократно подчеркивает различие в *том, что мыслится* в мире Ума,<sup>23</sup> а также отмечает, что полное или точное мышление любого объекта подразумевает мышление того, чем этот объект не является,<sup>24</sup> т. е. подра-

<sup>20</sup> Ниже я укажу на интерпретации, обходящиеся без этого «низведения», которое может расцениваться как трудно согласуемое с некоторыми утверждениями из V 3. Впрочем, Эмильсон, анализируя V 1, 4. 30–5; V 3, 5. 28–48; V 3, 10. 31–44, приходит к выводу, что у рассматриваемой интерпретации и ее альтернатив нет решающих преимуществ друг перед другом, и возможно, мы сталкиваемся здесь «с двумя пониманиями мышления себя у Плотина» (Emilsson 2007, 150).

<sup>21</sup> Ср. V 5, 1. 66–68.

<sup>22</sup> Мыслящееся Умом есть «возможность всего» (δύναμις πάσα) – V 8, 9. 25–27. Ср. VI 7, 13. 54–55.

<sup>23</sup> V 3, 10. 27–9; VI 7, 13. 25–26; VI 7, 13. 28–31; VI 7, 13. 42–44.

<sup>24</sup> V 3, 10. 32–44. См. также Emilsson 2007, 87.

зумеает мышление бесконечного числа всех объектов,<sup>25</sup> т. е. всех возможных объектов<sup>26</sup> – и это опять приводит нас к (4).

Описанная полнота или точность мышления Ума означает совершенство такого мышления, т. е. (5). Истолкование совершенства Ума – т. е. положения (5) – как полноты мыслящихся в Уме объектов хорошо представлено у Эмилссона: «Мы можем описать его (Ум. – И. Б.) как некоторого идеального знающего, того, кто знает и понимает то, что можно знать и понимать в настолько полном смысле, насколько можно было бы допустить».<sup>27</sup> В соответствии с (5), Ум, как совершенный, уже обладает всем, чем только можно обладать,<sup>28</sup> и поэтому ничего не ищет.<sup>29</sup> Но следует ли из «отсутствия поиска» в мире Ума тот вывод, который делает Брейе, – а именно, что платиновская концепция Ума представляет собой «выхоленную» платоновскую диалектику (с. 220)? Я полагаю, во-первых, что «ноэтическое» мышление является таким мышлением, с которым диалектические рассуждения просто несовместимы, а во-вторых, что оно может рассматриваться как ответ на платоновский «парадокс Менона» (*Μενο* 71b–81a).<sup>30</sup>

Поскольку, как мы видели, Плотин отвергает наличие какого-либо «интеллектуального поиска» для Ума, так что его деятельность описывается как имеющая мыслящийся объект весь и сразу, полным и совершенным способом, то его описание Ума не подпадает под «парадокс Менона». Можно сказать, что платиновская концепция Ума сконструирована так, чтобы в ней «парадокс Менона» не мог возникнуть, и это является одним из свидетельств укорененности учения об Уме в проблематике именно *греческой* философии. Отсутствие в Уме поиска можно интерпретировать как ответ на этот парадокс, а не как свидетельство «выхоленности» платиновской концепции (с. 220).

Каждый эйдос полностью задается соответствующим ему актом мышления (в рассматриваемой сейчас интерпретации мышления в мире Ума имеет место более сильное утверждение: акт мышления тождественен эйдосу). Каждый эйдос при его мышлении посредством определенного акта мышления Ума задается не последовательно, но «весь сразу» симультанно (3), без использования других актов мышления Ума. Можно предположить, что, как пишет Плотин, каждый эйдос сам есть ум<sup>31</sup> (а не только лишь компонент Ума, неспособный к самостоятельному мышлению) именно в том смысле, что он не использует объекты других актов мышления, других эйдосов или умов. Акт мышления в мире Ума представляет собой такой акт мышления, объект которого и его компоненты не совпадают с объектами (и их компонентами) других актов мышления. Объекты мышления, являющиеся компонентами некоторого объекта акта мышления «невидимы» из какого-либо акта мышления в мире Ума, и в этом смысле Ум мыслит «сразу все»,<sup>32</sup> как о том говорится в (3).

<sup>25</sup> VI 7, 13. 54–55.

<sup>26</sup> V 8, 9. 25–27.

<sup>27</sup> Emilsson 2007, 3.

<sup>28</sup> См. VI 7, 10. 1–5.

<sup>29</sup> V 1, 4. 14–17; V 3, 5. 22; V 9, 7. 10–11.

<sup>30</sup> Подробнее о «парадоксе Менона», который также может быть назван «парадоксом интеллектуального поиска», см. Вольф 2011.

<sup>31</sup> V 9, 8. 1–5.

<sup>32</sup> О «холистическом» способе мышления умом своего объекта, при котором конституенты *того, что мыслится* не могут быть помыслены отдельно от его самого и от других его конституент, см. V 9, 5. 9–10; V 9, 6. 3–4; I 8, 2. 19–20, а также Emilsson 2007,

Подобный холизм Харт обнаруживает уже у Платона, излагая его смысл так: «части суть то, что они суть <...> лишь в контексте того целого, которое они составляют».<sup>33</sup> Иначе говоря, части не имеют абсолютных, независящих от других частей заданного целого характеристик в том смысле, что каждая часть постигается только через все другие, а это значит, что постижение частей симультанно. Открытие Харта – это дополнительное доказательство того, что один из самых удивительных аспектов платоновского учения об Уме, все-таки имеет волне *греческие* корни.

То, что эйдос мыслится «весь сразу», означает, что невозможно «найти» такую характеристику мыслимого объекта, которая бы не мыслилась как принадлежащая ему изначально. Также из этого следует не последовательный, а симультанный характер мышления сложных объектов. Лишь при дискурсивном, или «дианоэтическом» мышлении, сначала мыслится одно, а потом мышление переходит к чему-то другому, так что можно говорить о мыслящемся первично и вторично. Дискурсивное мышление *последовательно* как «схватывающее», постигающее сначала одно, а потом – другое (ἄλλο καὶ ἄλλο λαβεῖν) посредством последовательного описания, т. е. перехода (διέξοδος) от одного к другому, чего не имеет места в «ноэтическом» мышлении – V 3, 17. 23–25. Эта последовательность дискурсивного мышления или «мышление посредством перехода (ἐνδιεξόφ) от одного к другому» является основанием для противопоставления ему симультанности мышления Ума – VI 2, 21. 24–29; VI 7, 13. 37–38.<sup>34</sup>

Это разведение «ноэтического» и «дианоэтического» мышления принципиально для Плотина, и поэтому я полагаю, что признание Брейе мышления Ума *последовательным* мышлением<sup>35</sup> следует признать неудачной формулировкой.<sup>36</sup> Кроме того, мне кажется ясным, что представленная интерпретация мышления в Уме не дает оснований для оценки Брейе, утверждавшего, что у Плотина «интеллектуализм рушится» и даже оказывается «возвращением к дологическому мышлению» (с. 182), как не дает она оснований и для рассмотрения мира Ума «натуралистически», как всего лишь образца для чувственного мира, или как чувственного мира, но без материальности, темпоральности и пространственной разделенности (с. 173). Конечно, в Уме нет чувственной материи, нет времени и пространства, он является необходимым условием для существования и познаваемости чувственно-воспринимаемых объектов, но это явно не все, что обязательно следует сказать об Уме. Попытка рассматривать Ум «натуралистически» затемняет важнейший аспект Ума – способ существования мыслящихся в мире Ума *всех возможных*

90. Можно сказать, что компоненты такого объекта задаются не через «свойства», но только лишь через отношения с другими объектами. В этом способе задания объектов нет ничего «мистического» или «иррационального», напротив, такой способ задания характерен для математических объектов, что особо подчеркивается в «формализме» Гильберта.

<sup>33</sup> Harte 2002, 277.

<sup>34</sup> О различии симультанности «ноэтического» мышления от последовательности «дианоэтического» см. Emilsson 2007, 179–184.

<sup>35</sup> «Следовательно, всецелое мышление, мышление себя самого, – это еще и цель движения, последовательно дающего мышление всех вещей» (с. 184).

<sup>36</sup> Английский эквивалент предложения из предыдущего примечания на мой вкус более «естественен», чем русский, но проблема с «последовательностью» мышления Ума остается и в нем: «In consequence, the whole of thought, thought of itself, is the goal of movement which produces successively the thought of all thing» (Bréhier 1958, 104).

сущих принципиально отличен от способа (квази)-существования чувственно-воспринимаемых объектов.

Представленный подход к описанию мышления в Уме мне кажется непротиворечивым и соответствующим платиновским текстам. Одной из его характерных черт является устранение путаницы в понимании Ума и Единого, которая может возникнуть при принятии положения Брейе об отсутствии различий в умопостигаемом мире (с. 180–181, 186). Такая интерпретация мышления Ума предполагает множественность и сложность мыслящихся в Уме объектов: множество эйдосов и сложность каждого эйдоса, хотя все эйдосы мыслятся симультанно, а компоненты каждого эйдоса мыслятся только совместно, когда эйдос мыслится целиком и полностью, тем же актом мышления, которым мыслится этот эйдос.<sup>37</sup> Поэтому отнесение Брейе множественности *только лишь* к дискурсивному мышлению,<sup>38</sup> кажется сомнительным – не только на основании этой интерпретации, но и на основании соответствующих мест из Плотина.<sup>39</sup>

#### 4.4. Другие трактовки «мышления себя»

Предложенную в § 4.3. интерпретацию мышления Умом самого себя можно рассматривать как один из ответов на аргумент Секста Эмпирика (*Adv. Math.* VII. 310–311), который демонстрирует невозможность для кого-либо постигать самого себя. Аргумент Секста использует два неявно принимаемые допущения: i) невозможно для чего-либо мыслить и быть мыслимым в одном и том же отношении; ii) при мышлении самого себя мыслимое во всех отношениях совпадает с мыслящим.

Из (i) и (ii) следует, что мышление себя невозможно. Трактовка из § 4.3. отвергает (i), строго отождествляя мыслящее, мыслимое и акт мышления друг с другом, так что все три лишаются каких-либо собственных признаков и выделение отличных от акта мышления субъекта мышления и объекта мышления становится невозможным.

Отрицание (i) подразумевается также и в интерпретации Джерсона, согласно которой любой акт мышления в мире Ума содержит в качестве своего компонента «непосредственное»<sup>40</sup> и «непогрешимое» осознание своего бытия мыслящим – т. е. является «саморефлексивным».<sup>41</sup> Получается, что именно мышление в мире Ума является в полной мере сознающим себя (см. V 3, 13. 12–16), т. е. является *образцово*, наиболее полно и совершенно осознающим себя как выполняющего некоторое действие, тогда как осознание себя посредством «дианоэтического» мышления является несовершенным или неподлинным осознанием себя, поскольку при таком осознании используются образы.<sup>42</sup> Замечу, что Брейе обратил внимание на платиновское понимание мира

<sup>37</sup> V 9, 5. 9–10; V 9, 6. 3–4.

<sup>38</sup> «Познание, постольку, поскольку оно представляет множество взаимосвязанных идей, может существовать только в деградированной форме Ума – в дискурсивном мышлении» (с. 182).

<sup>39</sup> См., напр., VI 7, 15. 20–22.

<sup>40</sup> Брейе указывал на стр. 164 на «интуитивность» Ума, и «непосредственность» осознания своего бытия мыслящим может рассматриваться как одна из интерпретаций этой «интуитивности».

<sup>41</sup> Gerson 1997, 160. На русском языке крайне сложная проблематика сознания у Плотина освещается в работе Месяц (2013).

<sup>42</sup> См. IV 3, 29. 24–25; IV 4, 19; IV 8, 8. 16–20. В «ноэтическом» же мышлении образы не используются – V 5, 1; VI 7, 7. 24–31. См. также Warren 1964.

Ума как «образца» для чувственного мира, когда цитировал V 1, 4. 1–12. Однако из такой «образцовости» не следует то, что «у Плотина понятие Ума также целиком и полностью пропитано натурализмом» (с. 172).

Другой интерпретацией, в которой подразумевается отрицание (i), является интерпретация «мышления себя» Эмилссона, в которой в мире Ума для каждого возможного объекта мышления или сущего  $F$  симультанно мыслятся суждения вида « $\text{я} = F$ », в которых мыслящий отождествляет самого себя с объектом мышления, сущим  $F$ .<sup>43</sup> Таким образом, «я» является частью некоего целого, представляющего собой мыслящееся содержание высказывания, пропозицию « $\text{я} = F$ ». Мыслящий мыслит свое «я», которое является частью этой пропозиции, но он мыслит не только себя, ибо вся пропозиция целиком отлична от «я».<sup>44</sup>

Одним из способов обоснования «мышления себя» является отрицание не (i), а (ii). Например, по Крайстелу,<sup>45</sup> мыслящий субъект, акт мышления и «внутренний» мыслящийся объект могут рассматриваться как образующие некое целое, причем каждая из этих трех конститuent этого целого является этим же целым, но в различных «активных состояниях»; таким образом, эти конститuenty отличаются друг от друга лишь «диспозиционно», «интенционально» или «коннотационно». Крайстел утверждает,<sup>46</sup> что Плотин соглашается с доводами Секста (*Adv. Math.* VII. 310–311), что невозможно познать себя так, чтобы одна часть познавала другую часть, но находит способ познать себя так, что целое познается целым.

Представленная интерпретация Крайстела оставляет открытым вопрос: на каком основании мы объявляем, что мыслящее мыслит само себя, если мыслящее не совпадает с мыслимым? Пытаясь ответить на этот вопрос мы приходим к бесконечному регрессу, сходному с регрессом при попытке познать себя так, чтобы одна часть познавала другую часть и с регрессом при познании «внешних» объектов – *Adv. Math.* VII. 441. Другие представленные выше интерпретации «мышления себя», как кажется, находят более удачные ответы на скептические аргументы.

#### 4.5. Заключение

Все представленные интерпретации мышления Ума имеют явную связь с предшествующими философскими дискуссиями, и их можно рассматривать как одинаково успешные попытки решить некоторые существенные проблемы в предшествующих учениях о мышлении. Мышление Ума обладает сразу всем возможным мыслимым содержанием, так что «парадокс Менона» для такого мышления не может быть сформулирован.

---

<sup>43</sup> В V 9, 3. 35–36 Плотин пишет, что для субъекта мышления в мире Ума «мыслить себя значит мыслить все», и Брейе приводит эту цитату на стр. 165, 183, но не комментирует, что эта фраза в точности значит. Я полагаю, что рассматриваемая трактовка «мышления себя» является одной из возможных разъяснений этой плотиновской фразы. Другая трактовка была рассмотрена выше, в § 4.3, и утверждала невозможность *точно* помыслить что-либо, не отличая его от всего возможного.

<sup>44</sup> Emilsson 2007, 122.

<sup>45</sup> Crystal 1998, p. 281. Крайстел основывает свою интерпретацию на V 3, 5, 1–3; V 3, 6. 6–8; VI 7, 40. 16–19; V 3, 5, 43–50.

<sup>46</sup> Ibid.



Также платиновское учение об Уме может рассматриваться как ответ на критику, которой можно было бы подвергнуть аристотелевское учение об Уме, мыслящем самого себя из *Met.* XII, 7; XII, 9. Некоторые положения из V 3, 5, действительно, можно рассматривать как критику аристотелевского приоритета объекта мышления (не являющегося мыслящим) над мыслящим. Если настаивать на этом приоритете, то мыслящий себя будет и мыслящим, и не мыслящим.<sup>47</sup> Всем представленным выше интерпретациям платиновского учения об Уме такое обвинение не может быть предъявлено.

Более того, этим интерпретациям невозможно предъявить очень часто встречающиеся скептические доводы, доказывающие невозможность познавать и мыслить объекты чувственного восприятия и вообще какие-либо объекты, являющиеся внемысленными объектами.<sup>48</sup> Плотин в V 5, 1 пытается доказать, что объекты мышления Ума находятся в самом Уме, так что из-за отсутствия внемысленных объектов скептические аргументы не задевают мышление Ума.

Наконец, против этих интерпретаций мышления Ума не могут быть выдвинуты скептические аргументы, целью которых является обоснование невозможности для кого-либо познавать или мыслить самого себя – Секст Эмпирик (*Adv. Math.* VII. 284–287; 310–313).<sup>49</sup> Плотин в V 3 так переопределяет «субъект мышления», «акт мышления» и «объект мышления», что мыслящее и мыслящееся перестают иметь несовместимые характеристики, а наличие таких характеристик является необходимым условием для аргументов Секста Эмпирика. Это «переопределение» производится по-своему в каждой из представленных выше интерпретаций мышления Ума, но во всех случаях оно предполагается достаточным, чтобы нейтрализовать скептическую аргументацию.

Какую бы трактовку мышления Умом себя мы ни предпочли, учение Платона о второй ипостаси строится с учетом предшествующей греческой философии (концепция Ума Аристотеля, положение о «жизни» мыслящегося сущего в *Софисте* (248e–249a), учение о взаимоопределимости части и целого в *Пармениде* (142d–e.), «парадокс Менона», скептические аргументы о невозможности познания существующих вне мышления объектов и даже самого себя).

---

<sup>47</sup> Подробнее о платиновской критике в V 3, 5 аристотелевского учения об Уме, мыслящем себя, см. Szlezák 1979, 126–135. Ср. также: «Плотин, порывая с Аристотелевской традицией, в действительности предоставляет активную роль мыслящему субъекту в его отношении с его объектом, а именно с ним самим» (Crystall 1998, 283).

<sup>48</sup> См., напр., изложение рассуждения Горгия у Секста Эмпирика (*Adv. Math.* VII. 81–83), а также собственные рассуждения Секста далее (*Adv. Math.* VII. 299–306; 317–319; 336–342; 343–358). Скептическая проблематика и аргументация могла быть усвоена Платином также и из Платона, который в *Тезетте* указывает на трудности в определении «знания», показывает, что оно отличается от чувственного восприятия (*Theaet.* 164b–d; 165b–d; 166b–d; 186d–e), а значит, последнего недостаточно для обретения знания и гарантии его истинности. Сам Брейе, в комментариях к своему переводу, указывал, что во вводных главах двух платиновских трактатов (V 3 и V 5) присутствуют скептические аргументы, также обнаруживаемые у Секста Эмпирика: Bréhier 1931, vol. 5, 37–38, 40, 83, 85. Также о влиянии на Платина скептических аргументов см. O'Meara 2000; Wallis 1987; Crystal 1998.

<sup>49</sup> См. об этом Schwyzer 1960, 343–390, а также Crystal 1998.

На основании вышеизложенного, можно сделать вывод о допустимости такой интерпретации учения Плотина об Уме, в которой это учение: (а) вписано в греческую традицию; (b) является весьма богатым учением, ни в коей мере не «выхолощенной» платоновской диалектикой, поскольку о диалектике уместно говорить лишь в связи с мышлением совсем иного рода; (с) никоим образом не сливается с учением о Едином; (d) отвечает на важные философские проблемы, встающие в связи с предшествующими учениями о мышлении.

Многие из этих положений несовместимы с теми, которых придерживался Брейе, однако они многим обязаны ему. Было бы крайне неосмотрительным надеяться, что какая-либо одной из многочисленных интерпретаций Ума в современной литературе имеет решающее преимущество перед другими, но можно с уверенностью сказать, что книга Брейе значительно повлияла на множество исследователей, породив дискуссии, приведшие к современному разнообразию точек зрения на Ум. Под влиянием его книги находится книга А. Х. Армстронга (1940),<sup>50</sup> которая, в свою очередь, повлияла на книгу Дж. М. Риста (1967),<sup>51</sup> после которой количество исследований, посвященных философии Плотина и его учению об Уме стало стремительно разрастаться. Поэтому я убежден, что все интересующиеся неоплатонизмом, независимо от пристрастий, должны быть признательны Эмилю Брейе за его труд. И я рад, что столь важная книга наконец-то доступна на русском языке, благодаря усилиям А. С. Гаголина.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Вольф, М. Н. (2011) «Эпистемический поиск в диалоге Платона *Менон*», *Вестник ТГУ* 4.16, 146–159.
- Доддс, Э. Р. (2009) «Парменид» Платона и происхождение неоплатонического Единого». Пер. А. С. Кузнецовой и Е. В. Афонасина, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 3.1, 336–353.
- Месяц, С. В. (2013) «Сознание и личность в философии Плотина», В. В. Петров, ред. *ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма*. Москва: 147–168.
- Рист, Дж. М. (2005) *Плотин: путь к реальности*. Пер. Е. В. Афонасина и И. В. Берестова. Санкт-Петербург.
- Armstrong, A. H. (1940) *The Architecture of Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*. Cambridge.
- Armstrong, A. H., ed. (1966–1988) *Plotinus. Enneads*, 7 vols. Cambridge, Mass.; London.
- Bréhier, É., éd. (1924–1938) *Plotin. Traités. Ennéades*, 7 vols. Paris.
- Bréhier, É. (1926–1932) *Histoire de la philosophie*, 7 vols. Paris.
- Bréhier, É. (1928) *La Philosophie de Plotin. Bibliothèque de la Revue des Courset Conférences*. Paris.
- Bréhier, É. (1958) *The Philosophy of Plotinus*. Trans. by J. Thomas. Chicago.
- Burnet, J., ed. (1900–1907) *Platonis opera*, 5 vols. Oxford.
- Crystal, I. (1998) “Plotinus on the Structure of Self-Intellection,” *Phronesis* 43, 264–286.
- Dodds, E. R. (1928) “The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic ‘One’,” *Classical Quarterly* 22, 129–142.
- Emilsson, E. K. (2007) *Plotinus on Intellect*. Oxford.

<sup>50</sup> Armstrong 1940.

<sup>51</sup> Rist 1967 (рус. пер. Рист 2005).

- Gerson, L. Ph. (1997) "Introspection, Self-Reflexivity, and the Essence of Thinking According to Plotinus," J. Cleary, ed. *The Perennial Tradition of Neoplatonism*. Leuven: 153–173.
- Gurtler, G. M. S. J. (1984) "Sympathy in Plotinus," *International Philosophical Quarterly* 24, 395–406.
- Harte, V. (2002) *Plato on Parts and Wholes: The Metaphysics of Structure*. Oxford; New York.
- Mau, J., ed. (2011) "Sextus Empiricus. Adversus mathematicos", *Sexti Empirici opera*, vol. I. Leipzig.
- Mutschmann, H., ed. (1912) "Sextus Empiricus. Pyrrhoniae hypotyposes", *Sexti Empirici opera*, vol. I. Leipzig.
- O'Meara, D. J. (2000) "Scepticism and Ineffability in Plotinus," *Phronesis* 45.3, 240–251.
- Rist, J. M. (1967) *Plotinus: The Road to Reality*. Cambridge.
- Schwyzler, H.-R. (1960) "'Bewußt' und 'unbewußt' bei Plotin", *Les sources de Plotin*. Genève: 343–390.
- Szlezák, T. A. (1979) *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*. Basle.
- Wallis, R. (1987) "Scepticism and Neoplatonism," *ANRW* 32.2, 911–954.
- Warren, E. W. (1964) "Consciousness in Plotinus," *Phronesis* 9, 83–97.

## ДОСТИЖИМА ЛИ ЦЕЛЬ ФИЛОСОФСКОГО ПОИСКА?

Обзор книги:

Альберт, Карл. *О понятии философии у Платона*.

Пер. с нем., предисл. и примеч. М. Е. Буланенко. Владивосток: ДВФУ, 2012. 120 с.  
(Философская библиотека ДВФУ 35)

Н. П. ВОЛКОВА

Институт философии РАН (Москва)

[go2nadya@gmail.com](mailto:go2nadya@gmail.com)

---

NADEZHDA VOLKOVA

Institute of Philosophy RAS, Moscow

IS THE GOAL OF PHILOSOPHICAL ENQUIRY ACHIEVABLE?

A Review of Karl Albert, *On the Meaning of the Philosophy according to Plato*. Trans. from the German into Russian and introduction by M. E. Bulanenko. Vladivostok: Far Eastern Federal University Press, 2012. 120 pp. (Bibliotheca of Philosophy 35).

ABSTRACT: This review focuses on the book by K. Albert *On the Meaning of the Philosophy according to Plato* (1989). The title of this book reflects its main theme. What is Philosophy according to Plato? What is the object of it? Where does it take its origin and where is the end of philosophical path? This is the range of questions that are answered by the author. The purpose of his study, which was successfully achieved, is to clarify the meaning of Plato's philosophy. K. Albert argues that according to Plato philosophy is not an infinite and fundamentally unsatisfied desire. At the final stage of philosophical path philosopher find him- or herself in a completely new realm of being, which is described by Plato as a divine and immortal area. The author concludes that the path of philosophy comes from the multiplicity to a certain limit, to the ultimate knowledge of the One. The author refers to the study of K. Gaiser and H. Krämer, to whom he dedicated his book. K. Gaiser and H. Krämer are the founders of the so-called Tübingen school, the main premise of which was a desire to reconstruct Plato's philosophy as a single metaphysical system. K. Albert refers to that interpretation of the theory of ideas, from which follows that Plato is not talking about two stages of knowledge – things and ideas, but about three stages – things, ideas, and the One. Then the One, according to K. Albert corresponds to three higher ideas – these of Good, Beauty and Being. Interpreting Plato in this way he brings him closer to the Neoplatonists, such as Plotinus.

KEYWORDS: philosophy, theory of ideas, the Tübingen School, Plato, Plotinus, Nietzsche.

---

Книга Карла Альберта *О понятии философии у Платона* вышла в Германии в 1989 году, и сейчас ее перевод появился в России. Работа небольшая, но крайне важная и интересная для русского читателя, как профессионально занимающегося изучением

Платона, так и просто интересующегося античной мыслью. Она помогает, во-первых, уяснить в чем состоит цель философского стремления согласно Платону, а во-вторых, достижима ли она. Возможно, в этой книге читатель найдет больше вопросов, чем ответов, потому что ее предмет не какой-то частный аспект философского учения Платона, в центре внимания Альберта находится само понятие философии. Автор хочет, однако, ответить не только на вопрос, что такое философия согласно Платону, он ставит вопрос о сути философского дела как такового.

До появления этой небольшой книжки Альберт не был известен русскому читателю, поэтому о нем нужно сказать несколько слов. Карл Альберт (1921–2008) – известный немецкий историк философии, автор многочисленных книг и статей. В круг изучаемых им авторов попали Платон, Экхарт, Лавель,<sup>1</sup> Ницше и др. Он учился в Кельнском университете и в университете Бонна. В 1950 году защитил диссертацию на тему *Учение о прекрасном в эстетике немецкого идеализма* под руководством основателя философской культурной антропологии Эриха Ротхакера, у которого также защищался знаменитый Юрген Хабермас. Свою преподавательскую деятельность Альберт начал в Кельне – сначала был старшим преподавателем в Институте Фомы (Thomas-Institute, 1952–1955), затем преподавал в местной гимназии, потом до 1972 года был внештатным преподавателем в Рурском университете в Бохуме (Ruhr-Universität). В 1973 Альберт был утвержден в качестве профессора философии в Педагогическом университете Рейнской области (Pädagogischen Hochschule Rheinland), а в 1980 г. он переехал в Вупперталь, где вплоть до 1987 г. являлся профессором Горного Университета (Bergischen Universität).

Но прежде, чем обратиться к самой работе, необходимо сказать о ее переводе. Из-за того, что современный книжный рынок наводнен плохими переводами, зачастую первое, на что читатель обращает внимание – это место издания и личность переводчика. Перевод работы Альберта вышел во Владивостоке в 2012 году в издательстве Дальневосточного федерального университета. Текст легко и увлекательно читается, что говорит о высоком профессионализме и таланте переводчика. Автор перевода Максим Евгеньевич Буланенко, доцент кафедры философии ДВФУ, уже зарекомендовавший себя переводом Томаса А. Слезака *Как читать Платона*.<sup>2</sup> Он также известен и как самостоятельный исследователь античной философии.<sup>3</sup>

Работа К. Альберта *О понятии философии у Платона* состоит из введения, пяти частей и заключения. В качестве приложения в книгу вошла статья Томаса А. Слезака *Форма диалога и эзотерика: к толкованию платоновского диалога «Федр»* (с. 88–117), а также обширное предисловие переводчика *Карл Альберт и его книга о платоновском понятии философии*, где подробно рассказывается об авторе и его основной теоретической установке – т. н. «онтологическом опыте» (die ontologische Erfahrung).

Во введении Альберт излагает свои основные философские установки. Для понимания сущности философии он предлагает обратиться к Ницше. В сочинении *О философии в трагическую эпоху Греции* Ницше размышляет о приписываемом Фалесу положении, согласно которому вода – исток всех вещей, и задается вопросом, как могло

<sup>1</sup> Лавель Луи (1883–1951) – французский философ-спиритуалист, один из основоположников «философии духа».

<sup>2</sup> Слезак 2008.

<sup>3</sup> См. напр., Буланенко 2009; 2011.

возникнуть это обобщающее высказывание, ведь те «скудные и беспорядочные наблюдения эмпирического порядка, сделанные Фалесом по поводу наличия и видоизменений воды, или, вернее, влажного, менее всего позволили бы или тем паче подсказали такого рода неслыханное обобщение» (Цит. по кн. К. Альберта, с. 29). С этим утверждением можно бесспорно согласиться. Далее Ницше предполагает, что основой этого заключения был «метафизический догмат веры, имеющий своим источником некую мистическую интуицию и встречающийся нам во всех философиях наряду с постоянно возобновляющимися попытками выразить его лучше, – положение *все есть одно*».

Речь здесь идет не только о Фалесе, а о философии в принципе, при этом Ницше различает само положение – *все есть одно* и мистическую интуицию, лежащую в основе этого положения. Ницше называет мистическим опытом опыт *единобытия* всего сущего, когда все схватывается как одно. Первым дал отчетливую формулировку такого опыта Гераклит: «Выслушав не мою, а эту-вот Речь (Логос), должно признать: мудрость в том, чтобы знать все как одно» (50 DK, пер. А. В. Лебедева). Исходя из сказанного, Альберт так формулирует задачу, которую, как он полагает, решают все философы после Гераклита: они «создают иные (нежели Гераклит. – *Н. В.*) способы выражения, но их замысел при этом составляло не что иное, как попытка лучше схватить мысль о единстве всего сущего» (с. 30). Слова, разумеется, не могут вполне адекватно выразить этот мистический опыт, который по своей сути является доязыковым. «Ведь этот опыт по своей сущности является опытом единства сущего в бытии, а потому опытом единого бытия. Однако язык получил свое развитие, будучи ориентирован на вещи в их множественности и пытаясь совладать со множественностью вещей. Поэтому язык не может удовлетворительным образом выразить испытанное в опыте единства сущего в бытии» (с. 31).

Таким образом, следуя Ницше, Альберт утверждает, что история философии представляет собой череду попыток выразить мистический опыт единства сущего. Причем Ницше в поздний период своего творчества ставит мистический опыт не только в начало философского пути, но он оказывается для него целью и концом философии. В конечном итоге, Альберт так формулирует свою философскую установку: путь философии – это путь собирания многообразного сущего в единство бытия, этот путь не всецело рациональный, он предполагает некий мистический опыт. Здесь кроется несколько трудностей. Во-первых, если цель философии – это опыт единства бытия, то чем она отличается, например, от религиозного опыта? Во-вторых, путь философии оказывается однонаправленным – от множества к единству, но философов интересует и обратный путь – от единства ко множеству. Вспомним того же Гераклита: «путь вверх и вниз один» (22 в 60 DK, пер. А. В. Лебедева).

В первой части книги мы узнаем о цели работы – раскрыть понятие философии у Платона. Что такое философия для Платона, каков ее предмет, где она берет свой исток и к чему приводит философский поиск? Как известно, слово *φιλοσοφία* состоит из двух частей – первая происходит от глагола любить (*φιλεῖν*) и друг (*φίλος*), а вторая – от слова *σοφία*, которое означает мудрость, умелость. По мнению Альберта, Платон формулирует новое понятие философии, которого до него не было, потому что никто до Платона не обращал внимания на ту «внутреннюю напряженность», которая скрыта в слове «философия», она заключается в расхождении смыслов между его составными частями, то есть между филией и софией. В *Федре* 278d Платон четко разграничивает понятия мудрый (*σοφός*) и друг мудрости (*φιλόσοφος*). Когда Федр спрашивает Сократа, как нужно назвать сочинителя речей, знающего истину и могущего отстаивать свои

взгляды, Сократ отвечает, что «название мудреца (σοφός) ... для него слишком громко и пристало только богу. Любитель мудрости (φιλόσοφος) – или что-то в этом роде – вот что больше ему подходит и более ладно звучит» (пер. А. Н. Егунова).

В чем же состоит разница между мудрецом и другом мудрости? В качестве наиболее распространенного ответа на этот вопрос Альберт приводит интерпретацию Йозефа Пиппера, автора книг о Платоне и Фоме Аквинском, которая сводится к следующему: ни один человек не может быть мудр, поскольку мудр только Бог, человек же является лишь искателем, другом мудрости. Из этого следует, что человек не обладает знанием, но лишь безуспешно стремится к нему. Значит философский поиск никогда не достигает своей цели, более того – не может ее достичь; философия оказывается вечным неудовлетворимым стремлением к мудрости. Это представление Пиппер экстраполирует на всю философию в целом. В этом же ключе рассуждают и другие исследователи, среди них такие последователи Хайдеггера, как Иоханнес Баптист Лотс и Карл Хайнц Фолькманн-Шлюк, для которых философия – это всегда путь и стремление, пребывание в поиске. По существу, такого же мнения держится и Ясперс, у которого философия оборачивается «философствованием», в котором важнее искание истины, а не обладание ею.

Как отмечает Альберт, такое представление о философии привлекательно для современного европейца: «Подобное нравится, убеждает, соответствует тому, что мы и так слышим вокруг. Мы – европейцы, современные люди. Мы ценим стремление, искание, нахождение-в-пути, усилие, труд, непрерывный прогресс» (с. 37). Но не искажает ли такая установка понятие философии у Платона? Неужели возможно, чтобы мысль человека, жившего две с половиной тысячи лет назад, так удивительно соответствовала нашей?

Во второй части Альберт отвечает на поставленные вопросы. Он анализирует «средние диалоги» Платона – *Пир*, *Государство*, *Федр* и *Федон*, потому что именно в них Платон формулирует свое понимание философии. Альберт первым делом разбирает значения глагола любить – φιλεῖν. Благодаря очень остроумному и тонкому анализу сложных слов, в которые входит этот корень, таких как φιλόσιτος – ‘любитель поесть’ или φιλόξενος – ‘гостеприимный’, ‘любящий своих гостей’, автор приходит к выводу, что φιλεῖν в данном случае вовсе не означает вечного неудовлетворенного стремления, но напротив, говорит о близком знакомстве и родстве с предметом. Таким образом, понятие философ (φιλόσοφος) и мудрец (σοφός) не должны рассматриваться как противоположные. До Платона эти понятия, скорее всего, вообще не разделялись. Тогда нужно поставить следующий вопрос, считал ли Платон любовь (φιλία) неким неудовлетворимым стремлением?

Альберт предпринимает подробный разбор фрагмента из *Пира*, где Сократ рассказывает о происхождении Эрота, олицетворяющего собой философский поиск. Как и философы, Эрот является посредником между богами, обладающими мудростью, и несведущими людьми. Первое, что мы узнаем об Эроте – это то, что он не бог, а демон (δαίμονιον). Какова задача таких существ как Эрот? «Переводить и переносить богам то, что (исходит) от людей, а людям – то, что исходит от богов, от первых – молитвы и жертвы, от вторых – повеления и воздаяния за жертвы<sup>4</sup>» (202e). Основная функция

<sup>4</sup> В тексте я оставила перевод Буланенко, чтобы была лучше понятна интерпретация Альберта. Ср. русс. пер. С. К. Апта: «Быть истолкователями и посредниками между людьми и богами, передавая богам молитвы и жертвы людей, а людям наказания богов и

Эрота – это быть переводчиком (ἑρμηνεύς) и перевозчиком (πορθμεύς), значит, Эрот не может просто находиться между богами и людьми, он должен попеременно достигать и тех, и других. Таким образом, делает вывод Альберт, философское мышление представляет собой стремление, ведущее от человеческого к божественному и достигающее его. Однако человеческая мысль неспособна вместить в себя божественное знание, поэтому она с неизбежностью возвращается обратно к человеческому. Одним из важнейших понятий оказывается понятие между (μεταξύ), которое становится неким «динамическим пространством», пространством перемещения.

Вторая особенность Эрота, которую мы узнаем из *Пира* состоит в том, что он олицетворяет любовное стремление и желание, требующее удовлетворения. Наиболее явно о существовании Эрота, говорит его происхождение. Как известно, он сын Пороса и Пеннии, зачатый на празднике Афродиты. От матери, имя которой означает бедность, или точнее стеснение, Эрот унаследовал следующие черты: «прежде всего он всегда беден и вопреки распространенному мнению совсем не красив и не нежен, а груб, неопрятен, не обут и бездомен; он валяется на голой земле, под открытым небом, у дверей, на улицах и, как истинный сын своей матери, из нужды не выходит» (203d, пер. С. К. Апта). Этот фрагмент для современных исследователей является достаточным основанием говорить о философии у Платона как о вечном неудовлетворенном стремлении. Но Альберт тут же опровергает это представление. Вместе с ним мы читаем далее о чертах, которые Эрот наследует от своего отца. Поскольку имя матери переводят как бедность, то имя отца часто переводят как богатство, однако это совершенно неверно! Порос (πόρος) означает проход или прохождение. Бог Порос – бог пути, а значит, он должен обязательно знать, как пройти к цели! Эрот многое наследует от отца: «с другой стороны, он по-отцовски тянется к прекрасному и совершенному, он храбр, смел и силен, он искусный ловец, непрестанно строящий козни, он жаждет разумности и достигает ее, он всю жизнь занят философией, он искусный чародей, колдун и софист» (203e, пер. С. К. Апта). Таким образом, достижение преследуемой цели заложено в самой сущности Эрота.

Итак, Альберт выделяет три основные черты, присущие Эроту: во-первых, его стремление имеет цель; во-вторых, она может быть им достигнута; в-третьих, о нем говорится как о философе. Проблема в том, что Эрот не может все время оставаться у цели. Об этом ясно говорит Сократ: «достигнутое всегда (вновь) ускользает от него, так что Эрот и не пребывает в затруднении, и не богат, и находится посередине между Мудростью и незнанием» (203e). Эрот хотя и достигает знания богов, но не может удержаться при нем. «Его стремление не является сущностно незавершаемым, не является бесконечным и бескрайним, однако же всякий раз оно должно начинаться заново, поскольку не может остаться у своей цели. Этим определяется характер пребывания «между» и необходимость постоянно возобновляющегося стремления» (с. 47). Таким образом, анализ *Пира*, проделанный Альбертом, показывает, что цель философского исследования вполне достижима: «Философствующий после долгого пути познания наконец приходит к цели, его стремление и искание находит здесь свое завершение» (с. 48).

Какова же цель эротического стремления? Целью эротического стремления является обладание благом. Что люди должны делать для того, чтобы достигнуть блага на этом пути? Ответ на этот вопрос в *Пире* дает не Сократ, а Диотима, его единственная

---

вознаграждения за жертвы». Далее, если не указан переводчик, я буду цитировать диалоги Платона по книге К. Альберта.



наставница. Она говорит, что люди, идущие по пути философии «должны родить в прекрасном» (206d). Ибо каждое существо по своей природе уже беременно. При этом беременность может быть двух типов – телесная и духовная; телесная дает рождение потомства, духовная – добродетели. Почему же нужно именно родить? «Да потому, что рождение – это та доля бессмертия и вечности, которая отпущена смертному существу» (207a, пер. С. К. Апта). Диотима сначала называет два способа, благодаря которым смертный человек может обрести бессмертие: 1) через производство потомства, 2) через продолжение жизни в посмертной славе. Однако существует и третий способ достижения бессмертия. Пусть временно и ненадолго, но бессмертие достигается в философском познании!

Полученный результат – только часть работы, поскольку неизвестно придерживается ли Платон такого же взгляда на философию в других диалогах. Поэтому Альберт продолжает исследование диалогов «среднего периода», обращаясь прежде всего к *Государству* и разбирая знаменитую притчу о пещере. Если эту притчу можно истолковать как путь философского познания, тогда отворачивание от мира теней и выход из пещеры вовсе не бесконечное занятие, оно имеет вполне определенную и достижимую цель – покинуть пещеру. «Философия понимается здесь как “восхождение”, и это восхождение продолжается не до бесконечности, но заканчивается, когда достигнут свет истинного дня» (с. 51). Само же восхождение, как известно, осуществляется с помощью «диалектики».

Затем Альберт разбирает *Федр*, и приходит к тому же результату, а именно, что цель философских исканий достижима, однако человек не может длительно находиться у цели, а способен лишь в меру своих сил недолго удерживаться около нее. Способом познания здесь выступает способность припоминания того, что видела душа, еще не вселившись в тело.

Наконец, последний анализируемый им диалог, *Федон*, который, однако, представляет для автора некоторую трудность. В нем, как кажется, Платон придерживается другого взгляда на вопрос о достижимости философских стремлений, по крайней мере в этой жизни. Сократ утверждает, что философ всегда стремится к смерти, потому что он хочет освободиться от всего телесного, препятствующего подлинному познанию, то есть он стремится к отделению души от тела. «И, как кажется, у нас лишь тогда будет то, чего мы желаем и любителями чего себя называем, познания, когда мы умрем... Ибо тогда душа будет существовать сама по себе и будет отделена от тела, прежде же – нет» (66e–67a). «Это явно противоречит предложенному нами толкованию понятия философии у Платона, в соответствии с которым цель философского познания достижима уже в этой жизни. Платон совершенно очевидно отходит здесь от того, что он высказывал в *Государстве*, *Федре* и, прежде всего, в *Федре*» (с. 54). Это противоречие автор преодолевает, ссылаясь на те обстоятельства, в которых состоялся разговор Сократа с учениками. Диалог происходит в тюрьме перед казнью Сократа, который таким образом хочет оправдать свое «радостное умирание».

Итак, Альберт убедительно доказывает, что философия, согласно Платону, это вовсе не бесконечное неудовлетворенное и принципиально неудовлетворимое стремление. В чем же именно состоит цель этого стремления? К какому благу стремиться философ? Ответ опять-таки можно почерпнуть из *Пира*: «Кто, наставляемый на пути любви, будет в правильном порядке созерцать прекрасное, тот, достигнув конца этого пути, вдруг увидит нечто удивительно прекрасное по природе» (210e, пер. С. К. Апта). Таким образом, в качестве завершающего этапа философского восхождения философ оказывается в

совершенно новой области бытия, которая описывается как область божественного и бессмертного. Вплоть до этого, анализ Альберта безупречен. Но дальше автор делает следующий вывод: «Таким образом, понятие философии у Платона основывается на той мысли, что существует путь от познания множественности, характерного для повседневности, к некоему предельному, окончательному познанию Единого, тождественного благу и прекрасному самому по себе» (с. 55–56). Это заключение автор подкрепляет ссылкой на исследования Конрада Гайзера и Ханса Иоахима Кремера, которым он и посвятил свою книгу.

Как известно, Гайзер и Кремер – основатели тюрингенской школы, главной посылкой которой было желание реконструировать так называемое «устное учение» Платона. Напомню, что указанием на существование такого учения служат свидетельства самого Платона в *Федре* и *Седьмом письме*,<sup>5</sup> а также упоминание о нем у Аристотеля в *Физике*.<sup>6</sup> Еще одним важным свидетельством, доказывающим существование «устного учения», является рассказ Аристоксена о публичной лекции *О Благе*, прочитанной Платоном, вероятно, в середине 50-ых годов. Во второй книге *Начал гармонии* Аристоксен пишет: «Аристотель всегда рассказывал о том, что случилось с большинством пришедших послушать лекцию Платона *О благе*. Каждый пришел, думая узнать что-нибудь о так называемых общечеловеческих благах: богатстве, здоровье, силе и вообще каком-то необыкновенном счастье. Когда же оказалось, что речь идет о математических предметах и числах, о геометрии и астрологии и, наконец, о том, что благо есть единое, то они, как я полагаю, были совершенно сбиты с толку, и тогда одни исполнились презрения к сказанному, а другие даже бранили его».<sup>7</sup>

Неписаное учение рассматривалось тюрингенцами как центральное в творчестве Платона, диалогам же отводилась лишь роль «протрептика». Устное учение, по их мнению, представляло собой иерархическую метафизическую систему, во главе которой стояло учение о Едином-Благе. О существовании такой интерпретации Платона мы читаем в 6 главе I первой книги *Метафизики* Аристотеля, когда он заявляет, что идеи у Платона не первые принципы, а что они также имеют начала и эти начала – Единое и Неопределенная двоица.

Согласно реконструкции Кремера, метафизическая система Платона представляет собой следующую иерархию. Выше идей стоят принципы, или элементы идей, – Единое и Диада. Единое, которое соответствует идее Блага из *Государства*, и Диада находятся выше бытия и являются его причинами, формальной и материальной, если пользоваться терминологией Аристотеля.<sup>8</sup> Если Диада является принципом неопределенности и двойственности, который иначе Платон называет «большое и малое», то Единое представляет собой активное начало, которое кладет предел этой неопределенности. Таким образом, бытие оказывается производным этих двух принципов, появившимся

<sup>5</sup> Аутентичность письма все еще стоит под вопросом у исследователей Платона.

<sup>6</sup> Аристотель, *Физика* 209b 13–16. Интересно, что в этом фрагменте Аристотель как раз настаивает на единстве устного и письменного учений.

<sup>7</sup> Aristoxenus. *Elementa harmonica*. Ed. R. da Rios. Rome, 1954, 39, 8–40, 4. Цит. по: Месяц 2010, 77. Перевод известной статьи Гайзера о неписаном учении Платона см. в одном из следующих выпусков журнала.

<sup>8</sup> Krämer 1990, 79.

путем ограничения, или определения, формальным принципом материального.<sup>9</sup> В *Софисте* идея бытия рассматривается Платоном как одна из основных категорий идеального мира наряду с идеями покоя и движения, тождества и различия, а также с идеей иного. Эти идеи называются великими родами. Они первыми возникают из Единого и Диады и тем самым оказываются вершиной идеального мира, из них происходят все остальные идеи, подчиненные им как виды роду. Порядок мира идей имеет определенную структуру, взаимоотношение идей может быть выражено с помощью точных аналогий, то есть математических пропорций. Поэтому теория идей у Платона имеет математические основания, идеи, выражающие отношения идей друг к другу и создающие тем самым как бы каркас умопостигаемого космоса, могут рассматриваться как идеальные числа, которые занимают привилегированное место в иерархии, осуществляя посредничество между первыми принципами и остальными идеями. Согласно дальнейшей интерпретации тюбингенцев, после первых принципов, идей-чисел и самих идей, следуют математические объекты. Они занимают последнее место в умопостигаемом в системе Платона, а также выступают посредниками между миром идей и миром вещей.

В третьей части книги *О понятии философии у Платона* речь идет о мудрости-софии. Как и слову *филия* Платон придал новое значение понятию мудрости. Под *софией* раньше подразумевалась не теоретическая мудрость, а скорее уместность или искусство. Подтверждение тому можно найти в текстах Гомера, где слово *софия* можно перевести как ремесло или сноровка. Хотя и здесь присутствует связь *софии* с божественным, поскольку искусство ремесла, о котором идет речь у Гомера, преподано Афиной. У Платона же божественное в *софии* стало играть ведущую роль, мудрость, согласно Платону, принадлежит только богам.

Уже упоминавшийся Йозеф Пиппер развивает эту платоновскую мысль, заостряя ее. Граница между человеческим и божественным оказывается непреодолимой, перешагнуть ее человеку также невозможно, как перестать быть человеком. Но действительно ли для Платона этот разрыв столь внушителен? – спрашивает Альберт. Для Платона существенна разница между обычным знанием и мудростью бога, но, исходя из предшествующего анализа, можно сделать вывод, что философское знание как раз и преодолевает этот разрыв между божественным и человеческим. «Платон говорит о “божественных созерцаниях”, приобщившись к которым философствующий затем вновь ниспадает в человеческое убожество» (*Государство* 517d)» (с. 60). Здесь прослеживается явная связь между философией и теологией у Платона. При этом философия желает стать новой теологией, а вовсе не ее служанкой. Платон выступает против традиционной мифологии, не раз высказывая негативное отношение к традиционным представлениям о богах. Альберт считает правыми тех, кто приписывает философии Платона религиозный характер еще и потому, что философия для Платона – это инструмент спасения. «В *Федоне* философскому познанию истины сущего приписывается способность все более отделять душу от тела, “пока бог сам нас не освободит” (67a). Совершенного отделения души от тела философ достигает лишь после смерти, а вместе с этим – и бессмертия. Если религия пытается восстановить утраченное общение между богами и людьми, то философия позволяет человеку приобщиться божественному.

---

<sup>9</sup> Речь здесь, разумеется, идет не о темпоральном, а об онтологическом процессе происхождения бытия из Блага.

Чтобы пояснить эту мысль, Альберт обращается к понятию созерцание (*θεωρία*) и разбирает его в четвертой части работы. Понятие *θεωρία* Платон иногда использует для обозначения философского познания. В греческом языке это слово имеет несколько значений – ‘праздник’, ‘путешествие’, ‘созерцание’. Альберт показывает, что *θεωρία* складывается из двух слов *θεός* – ‘бог’ и *όρώ* – ‘хранить’, ‘воспринимать’, ‘видеть’. Таким образом, слово теория означает беречь и хранить бога. Изначально слово теория обозначало праздничное посольство из одного города в другой. Всякий праздник у греков имел своим средоточием культ того или иного бога или героя, основная задача культа – это установление связи между человеком и божеством. Посланники-*теоры* совершали действия, подобающие божеству, с помощью обрядов они почитали и хранили бога. Так, *теория* оказывается сутью культа. Далее автор делает экскурс в историю религии: «Отправной пункт всякого культового мышления и действия – это мысль, в самых разных обликах встречающаяся в мифах почти всех народов, мысль о том, что вначале люди и боги жили в общении друг с другом и что это изначальное общение вследствие проступка людей оказалось разорванным» (с. 68). То есть задачей культа является восстановление общения между людьми и богами, пусть не полное, а временное. Здесь мы видим, что, трактуя культовые действия таким образом, Альберт показывает близость им установок и задач платоновской философии. Согласно мифу, рассказанному в *Федре*, до воплощения души жили в общении с богами, уже попав на землю, души философов возвращаются к этому общению с помощью познания. Поэтому Платон интерпретирует познание как способность вспомнить то, что было до рождения. Альберт, в свою очередь, предлагает понимать эту способность философствовать как способность обращения к основному опыту человека – к опыту бытия, о котором он говорил во *Введении*. Философия и *теория*, в смысле посольства, имеют общую цель – достигнуть божественного предмета созерцания, поэтому часто *теорию* в текстах Платона совершенно верно переводят как созерцание. Близость смысла понятия *теория* к смотрению, созерцанию и узрению еще лучше подкрепляет платоновский миф о пещере, где выход из пещеры на свет солнца является аналогией философского поиска.

В пятой части книги Карл Альберт хочет еще раз показать насколько несостоятельной является интерпретация философии как неудовлетворенного стремления для Платона, но теперь уже «в содержательном аспекте». Для этого он опять обращается к *Пирру*, к тому эпизоду, когда Платон описывает высшую ступень философского познания (211c): «И в созерцании прекрасного самого по себе... только и может жить человек, его увидевший. Ведь, увидев его, ты не сравнишь его ни со златотканой одеждой, ни с красивыми мальчиками и юношами, при виде которых ты теперь приходишь в восторг, и, как многие другие, кто любит свои возлюбленными и не отходит от них, согласился бы, если бы это было хоть сколько-нибудь возможно, не есть и не пить, а только непрестанно глядеть на них и быть с ними» (пер. С. К. Апта). Как мы видим, согласно Платону, последняя высшая ступень философского познания, опыт общения с прекрасным самим-по-себе, сравнивается с единением возлюбленных. Из этого отрывка Альберт делает следующий вывод. «В упомянутом опыте субъект и объект сливаются, становятся одним. Познающего и познаваемое более невозможно отделить друг от друга» (с. 77). В качестве подтверждения этой мысли он ссылается на книгу Пауля Наторпа *Учение Платона об идеях*<sup>10</sup>: «Таким образом, если в *Пире* предельная ступень познания этого наипредельнейшего описывается как “только созерцание и единство”...»

<sup>10</sup> Natorp 1921, 472.

то можно и следует понимать это “только” со всей строгостью: уже более ни в коем смысле созерцаемое, противостоящее, но таковое, что всякое противоположение, всякая двойственность созерцаемого и созерцающего, любящего и любимого, жизнедающего и жизнепринимającego оказывается преодоленной» (с. 77).

Здесь кроется следующая трудность: если больше нет видящего и видимого, познающего и познаваемого, то как можно говорить о познании-созерцании? Здесь важно отметить установку Наторпа, когда он анализирует учение Платона, то приходит к выводу, что философия Платона имеет гносеологические предпосылки, то есть что основной интерес Платона всегда находился в области гносеологии, а не метафизики, как ошибочно полагают. В таком случае идеи должны пониматься не как «вещи в себе», а как методы познания, нормы мышления, как законы бытия, но понимаемые как акты познающего мышления. Сам Наторп разделяет установку трансцендентального идеализма, а значит, чистое бытие полагается нашим мышлением. Для Наторпа крайне важным оказывается диалог *Пир* именно потому, что в нем Платон говорит не о простом достижении и созерцании прекрасного самого-по-себе, а о порождении в прекрасном, которое Наторп интерпретирует как порождение душой объекта мысли в соответствии с прекрасным, так как это описано в *Тимее*. Тогда для Наторпа утверждение о преодолении двойственности мыслящего и умопостигаемого вполне последовательно.

Дальше мы читаем у Альберта о том, что перед таким познанием без познания отступают язык и понятия, предполагающие различие субъекта и объекта. Философ оказывается всецело поглощен этим интуитивным, мистическим знанием. И все-таки всякий философ хочет сделать свой опыт понятным своим друзьям и близким, поэтому он с необходимостью должен обращаться к языку, диалектике и науке. Альберт еще раз возвращается к трактовке теории идей, которую предлагает Аристотель в *Метафизике*. Из нее следует, что Платон говорит не о двух ступенях познания – вещи и идеи, а о трех – вещи, идеи, Единое. Тогда Единое, согласно Альберту, соответствует трем высшим идеям – идее Блага, идее Прекрасного и идее Сущего. Интерпретируя Платона таким образом, он сближает его с неоплатониками, прежде, всего с Плотиним.

В заключении Альберт, во-первых, спрашивает о том, присуща ли такая трактовка философии как интеллектуального поиска, имеющего свою цель и способного ее достичь, только Платону? Должны ли мы в остальном придерживаться того представления о философии, которое укоренилось сейчас? Как в доплатоновской мысли, например, у Парменида, так и в послеплатоновской, например, у Плотина, Августина, Псевдо-Дионисия Ареопагита и Экхарта, Бёме, Лавеля и Декарта, мы находим, что философский поиск всегда достигает своей цели в предельном опыте бытия. «Их учения подчас весьма различны, однако это ведь всецело соответствует тому, о чем говорил молодой Ницше: что различные философии только и пытались, что *лучше выразить* положение *все есть одно*» (с. 84). А во-вторых, – спрашивает Альберт, – после проделанного исследования можно ли говорить о философии Платона как о метафизике? Если метафизика, согласно Аристотелю, это знание о сущем, поскольку оно сущее, то цель Платона иная – непосредственное созерцание Единого, в котором созерцаемое и созерцающий становятся одним.

Книга Карла Альберта *О понятии философии у Платона* настолько хорошо и убедительно написана, что, читая ее, кажется, что учение Платона нельзя понимать никак иначе, что наконец-то мы слышим голос самого Платона. Но, конечно, перед нами не сам Платон, а его интерпретация. Автором движет желание дать философской системе

434 Достижима ли цель философского поиска?

Платона такое толкование, которое она получила у средних платоников и неоплатоников и которое поддержали представители и последователи тюрбингенской школы. Но эта интерпретация отнюдь не единственно возможная.

**БИБЛИОГРАФИЯ**

- Буланенко, М. Е. (2009) «Истина как откровение: у истоков понятия истины в ранней греческой философии», *Вестник ЛГУ им. А.С. Пушкина* 4.1, 7–17.
- Буланенко, М. Е. (2011) *Понятие истины и проблема самообоснования философии в греческой и христианской античности*. Saarbruecken.
- Лебедев, А. В., пер. (1989) *Фрагменты ранних греческих философов*. Москва.
- Месяц, С. В., (2010) «Учение Платона об идеях-числах», *Космос и Душа. Вып. 2: Учение о природе и мышлении в античности, средние века и новое время*. Москва: 29–82.
- Слезак, Т. А. (2008) *Как читать Платона*. Пер. с нем., предисл. и примеч. М. Е. Буланенко. Санкт-Петербург.
- Krämer, H. J. (1990) *Plato and the Foundations of Metaphysics: A Work on the Theory of the Principles and Unwritten Doctrines of Plato with a Collection of the Fundamental Documents*. New York.
- Natorp, P. (1921) *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*. 3. Aufl. Leipzig.

## КОГДА МОРАЛЬ В СОГЛАСИИ С ПРИРОДОЙ

Рецензия на книгу: Гаджикурбанова, Полина Аслановна.  
*Этика Ранней Стои: учение о должном*. Москва: ИФ РАН, 2012. 219 с.

А. А. САНЖЕНАКОВ  
Институт философии и права СО РАН  
[sanzhenakov@gmail.com](mailto:sanzhenakov@gmail.com)

---

ALEXANDER SANZHENAKOV  
Institute of Philosophy and Law, Novosibirsk, Russia

WHEN MORALITY IS IN ACCORDANCE WITH NATURE

A Review of Polina Gadzhikurbanova, *Ethics of the Early Stoa:*  
*The Doctrine of the Appropriate*. Moscow: IPhRAS Publishers, 2012. 219 pp.

ABSTRACT. The monograph under review is a completed independent study of urgent and complicated historical and philosophical problem: the correlation of the two Stoic ethical concepts: *kathēkon* (appropriate action) and *katorthōma* (perfect moral action). As the author highlights, specific features of Stoa ethical theory are focused in these concepts and the character of their relations, and at the same time its key challenges are associated with them: the correlation of the highest good and the relative values, and the correlation of natural and virtuous. The author presents readers a history of the investigated problem in the introduction. The first chapter is devoted to the study of the main provisions of the ethics of early Stoics, aretology and axiology of Stoics, doctrine of *oikeiōsis* etc. The second chapter deals with the problem of influence of Cynic and Peripatetic philosophy on ethics of Stoa. The third chapter is devoted to the solution of the main objective of this work. In order to achieve this goal the author uses the rich heritage of research, which includes names such as M. Forschner, G. Nebel, J. Rist, D. Tsekourakis, A. Huseynov, A. Stolyarov and others. The following position can be assumed as the basic setting of the author: *kathēkon* and *katorthōma* are related as matter (*hylē*) and principle (*arkhē*) of the act. On the one hand, this thesis captures the qualitative difference between the two spheres of Stoic ethics. On the other hand, the author fairly insists that the two areas are closely connected to each other. To sum up, the principle is independent from the matter, but the first can not be completely isolated from the second.

KEYWORDS: Early Stoa, due, good, value, action, nature, ethics.

---

Исследования философии Ранней Стои в отечественной науке начались сравнительно недавно. Условной датой рождения этой области знания может считаться год выхода в свет первых обзорных монографий, посвященных истории ранней стоической школы.<sup>1</sup> Альтернативной точкой отсчета может послужить год издания первого из трех томов фрагментов ранних стоиков.<sup>2</sup> Эти два события послужили не только отправной точкой, но и катализатором для исследований философии Ранней Стои. В последние два десятилетия были опубликованы научные статьи<sup>3</sup> и несколько монографий, посвященные отдельным аспектам философии Стои.<sup>4</sup> Достойным продолжением этого ряда работ явилась книга П. А. Гаджикурбановой *Этика Ранней Стои: учение о должном*, которую мне предстоит рассмотреть.

Все вышеперечисленные результаты не могут скрыть очевидного факта – стоикование в нашей стране только встает на ноги. Это подтверждает печальный факт отсутствия в России коллективных монографий по данной тематике. В то время как зарубежные коллеги давно уже практикуют издание коллективных работ<sup>5</sup> по актуальным проблемам стоической философии (в таких изданиях под одной обложкой собраны статьи ведущих исследователей по вопросам гносеологии, онтологии и этики Стои). Ничего подобного в нашем исследовательском сообществе, к сожалению, пока нет.<sup>6</sup> Представляется, что отсутствие коллективных монографий не случайность, а закономерное последствие того, что исследования Стои носят дискретный характер, отсутствует единое интеллектуальное поле. Для генерации этого поля необходимы новые исследования, в которых бы сочеталось бережное отношение к уже имеющемуся наследию отечественных историков философии, трансляция богатого исследовательского опыта зарубежных ученых и самостоятельный взгляд на непростые вопросы истории стоической философии. Монография П. А. Гаджикурбановой является превосходным примером полноценного и взвешенного сочетания указанных качеств.

Итак, рецензируемая книга посвящена этической доктрине ранних стоиков. Особенность раннестойической этики, по мнению автора, состоит в том, что именно в рамках этого учения впервые была осуществлена «последовательная разработка деонтологической проблематики» (с. 5). Проблема морального долженствования в раннем стоицизме обнаруживает себя в соотношении двух понятий – «надлежащее» (καθήκον, *officium*) и «нравственно-правильное действие» (κατόρθωμα, *rectefactum*). Именно эти термины стали основным предметом исследования. Автор сразу обращает внимание читателя на то, что «в этих понятиях и характере их соотношения сфокусирована специфика и своеобразие этического учения Ранней Стои, и в то же время с ними непосредственным образом связаны его ключевые проблемы: соотношение высшего блага и относительных ценностей, естественно-природного и добродетельного в человеческой деятельности, моральной мотивации и предметного содержания поступка и ряд дру-

<sup>1</sup> Столяров 1995; Степанова 1995.

<sup>2</sup> Столяров 1998–2010.

<sup>3</sup> Аванесов 2004; Гаджикурбанова 2004; Степанова 2005а; Щетников 2003.

<sup>4</sup> Степанова 2005b; Титаренко 2002.

<sup>5</sup> Long 1971; Scaltsas, Mason 2002; Strange, Zupko 2004.

<sup>6</sup> Исключением из этого правила является коллективная работа *Этика стоицизма: традиции и современность* под редакцией А. А. Гусейнова (Гусейнов 1991). Но эта работа издана еще в 1991 г. и целенаправленно представляет результаты исследований по этике стоиков.



гих» (с. 5–6). Основная задача работы сводится к стремлению «вычленив специфику этих понятий с точки зрения характера долженствования, присущего каждому из них» (с. 7). При этом перед исследователем возникает следующее затруднение: «и καθήκον и κаторθωца определяются стоиками как действия, выражающие требования природы и веления разума. Кажется очевидным, что в данном случае речь идет о различных пониманиях должного, выражаемого данными понятиями» (с. 7). Следовательно, необходимо определить какого рода *разум* и *природа* лежат в основании двух типов стоического долженствования. От того как будет решена эта задача зависит реконструкция и интерпретация стоической этики.

В кратком, но содержательном введении автор представляет читателям историю исследуемой проблемы. Как выясняется из этой части работы, проблема долженствования в этике Стои разделила исследователей на три группы. К первой относятся все те, кто полагал, что стоическая этика страдает от внутреннего противоречия (Э. Целлер,<sup>7</sup> А. Дюроф, Э. Шварц). Ко второй – те, кто отрицал наличие этого противоречия, а в стоической этике видят единое и согласованное учение (М. Поленц). Наконец, третья наиболее многочисленная группа состоит из тех ученых, кто «признает наличие определенного напряжения между двумя сферами стоической этики, но при этом не отрицает внутреннего единства учения» (с. 15). Всего десяти страниц было достаточно автору, чтобы познакомить нас с именами практически всех исследователей этики Ранней Стои, при этом перед нашими глазами возник эскиз с основными векторами, по которым двигалась историко-философская мысль в этой области. В этой же части работы П. А. Гаджикурбанова указывает на недостатки некоторых подходов или невозможность их применить в своем исследовании.<sup>8</sup> Также во введении читателя знакомят с неотъемлемыми практически для любого историко-философского исследования затруднениями, связанными с переводом и источниками.

Основное содержание книги представлено тремя главами и приложением, в котором помещены три авторские статьи «в новой редакции». Первая глава посвящена основным положениям стоической этики, в ней излагается аретология и аксиология стоиков, учение о «первичной склонности» и «надлежащем». Во второй главе рассматривается проблема влияний кинической и перипатетической философий на этику Стои. Третья глава нацелена на решение основной задачи работы – выявлению специфики «надлежащего» (καθήκον) и «нравственно-правильного действия» (κаторθωца), а также установлению взаимосвязи между ними. Благодаря приложению читатель может ознакомиться с трактовками стоического учения о бестелесном «лектон», предложенными Э. Брейе, А. Ф. Лосевым и Ж. Делёзом, дискуссией между П. Адо и М. Фуко относительно античного наследия и стоической моралистики. Последний параграф приложения повествует о судьбе стоицизма в наши дни. Любопытно было узнать, что философия и особенно моралистика Стои *живет* в наши дни и активно *применяется* людьми, чуждыми академической науке, вследствие чего приобретает порой причудливые формы.

<sup>7</sup> Философию после Платона и Аристотеля немецкий классик характеризует как «период упадка и эклектики» (с. 13).

<sup>8</sup> Например, высоко оценив книгу Т. Бреннана, автор указывает на ее существенный недостаток – модель, предложенная в этой работе, опирается на трактат Цицерона *Об обязанностях* (написанный под влиянием Средней Стои) и потому «лишь с большими оговорками может применяться для объяснения учения Ранней Стои» (с. 16).

Отправной точкой своего исследования автор монографии избирает два тезиса: во-первых, тезис об «изначальной “встроенности” человека в саморазвивающееся и внутренне упорядоченное единство космоса» (с. 20), во-вторых, тезис о свободе этого человека относительно нравственной оценки происходящего. Именно эти идеи представляются Гаджикурбановой ключевыми «для понимания специфики стоической концепции высшего блага и, соответственно, вытекающего из нее учения о должном» (с. 20). Таким образом, исходным пунктом работы становится общефилософская проблема согласования свободы и необходимости. В контексте стоической философии эта проблема рассматривается исключительно в этическом ключе. Все, что относится к сфере необходимости, к «пространству эмпирически сущего, всецело подчиненного судьбе» (с. 21) расценивалось стоиками как морально индифферентное. «Благом и злом может быть лишь то, что определяется моральным выбором субъекта» (с. 21), то есть то, что зависит от человека. Здесь же автор знакомит читателя со своим взглядом на основания этики стоиков и с той методологической моделью, которой он будет пользоваться в своих изысканиях: «вся реальность, будучи этически безразличной, оказывается лишь *материалом* (курсив мой. – А. С.), в обращении с которым раскрывается добродетельный либо порочный строй души» (с. 22). Признавая допустимость и правомерность той отправной точки, которую избрал автор книги, следует указать на наличие иных вариантов. Например, равнозначной альтернативой для начала исследования может послужить практическая направленность и антиметафизичность Стои. Эти характеристики с тем же успехом могут считаться яркой отличительной чертой стоической философии и стать «ключевыми» для понимания своеобразия стоической концепции высшего блага. Почему при наличии равнозначных вариантов были выбраны именно два обозначенных выше тезиса – подчиненность человека законам единого космоса и наличие у людей внутренней свободы – нам не совсем ясно.

В ходе своего исследования П. А. Гаджикурбанова фокусирует свое внимание не только на стоиках, но и на их оппонентах. В книге сравнивается позиция стоиков с установками скептиков и эпикурейцев (с. 23–26). Выявляется степень влияния киников на стоическую моралистку (с. 75–87) и степень преемственности идей Аристотеля (с. 87–107). Нет нужды говорить о целесообразности такой работы. Более того, учитывая факт крайне скудного освещения в отечественной науке вопроса межшкольной полемики в период эллинизма, необходимость в таком исследовании давно назрела и любые шаги в этом направлении заслуживают только положительных оценок. Если говорить о преемственности, то, несомненно, одним из самых сложных аспектов данной проблематики является вопрос аристотелевского наследия в философии Стои. На мой взгляд, этот непростой вопрос в рецензируемой книге решается тонко и обстоятельно, что говорит в пользу высокого профессионализма автора.

Раннестоическое учение о добродетели Гаджикурбанова рассматривает в трех взаимосвязанных аспектах: «добродетель как устойчивое и неизменное состояние или расположение души (*διάθεσις*); добродетель как соответствующее этому состоянию отсутствие страстей (*ἀπάθεια*) или “благострастие” (*εὐπάθεια*); и как добродетельные действия (*κατὰ φύσιν*), которые влечет за собой это состояние и в которых оно выражается» (с. 29). В ходе анализа добродетели как свободы от аффектов достаточно полно репрезентировано стоическое учение о страсти, показано его отличие от предыдущей традиции, раскрыты психологический и физический механизмы возникновения страстей, не ускользнуло от внимания автора и разногласие между Зеноном и Хрисиппом в определении страсти. После этого Гаджикурбанова приступает к изложению учения о «бесстрастии»

(ἀπάθεια) и совершенно верно замечает, что бесстрашие «не означает полного бесчувствия и отказа от каких бы то ни было переживаний» (с. 46). Бесстрашие в понимании стоиков – это вовсе не отсутствие страстей, но, условно говоря, замена их на «благострашие» (εὐπάθεια). Стоическое учение о «благострастии» или «благих эмоциях» П. А. Гаджикурбанова излагает довольно кратко. Мы узнаем, что с физической точки зрения «благострашие» – это наивысшее «напряжение» пневмы (εὐτονία). Помимо этого, «благострашие» есть «состояние духа, которое вытекает из добродетели» (с. 47). Прибавим к этому краткие определения трех «благих эмоций» – радости (χαρά), разумного намерения (βούλησις<sup>9</sup>) и предусмотрительности (εὐλάβεια). Из прочитанного создается впечатление, что автор понимает «благострашие» только как некое *пассивное состояние души* и не более. Это впечатление усиливается, когда автор начинает сравнивать «благострашие» с «предшественниками страстей»<sup>10</sup> (προπάθεια) (с. 49). Подобное истолкование мне представляется не вполне корректным, ибо «благострашие» в понимании стоиков – это не просто состояние души, но и *деятельное начало*. Об этом ясно свидетельствует доксографический материал. Так, Диоген Лаэртий сообщает, что βούλησις стоики понимали как «разумное *стремление*» (εὐλογος ὄρεξις) (ФРС III 431). Будучи одним из видов<sup>11</sup> ὁρμῆ, стоическое εὐλογος ὄρεξις имеет непосредственное отношение к процессу осуществления действия. Кстати, на страницах рецензируемой книги описание этого процесса есть: «в общем виде схема возникновения импульса выглядит так: впечатление (φαντασία) – согласие (συγκατάθεσις) – импульс (ὁρμή) – действие (τὸ πράττειν)» (с. 42). Поэтому не совсем понятно, почему в тексте «благие эмоции» все же рассматриваются как «виды пассивных состояний ведущего начала» (с. 49), а βούλησις как намерение, в то время как правильнее было бы истолковывать его как стремление, непосредственно за которым последует действие, то есть активное, деятельное начало.

Из всего сказанного можно заключить, что учение о «благострастии» было использовано автором работы, чтобы снять обвинения со стоического мудреца «в отсутствии каких бы то ни было эмоций» (с. 50). Однако функции этого учения куда более важные. Оно призвано показать положительную альтернативу порочной жизнедеятельности, показать, в чем отличие мудреца от профана. При изучении этого стоического учения представляется более целесообразным провести параллели между «надлежащими» и «нравственно-правильными» действиями, с одной стороны, и такими «благими эмоциями» как βούλησις и εὐλάβεια, с другой. Эту параллель можно выстроить следующим образом. Для начала следует вспомнить, что *стремление* (ὄρεξις) стоики определяли как «разумное влечение к чему-то, что доставляет должное удовольствие» (ὁρμῆ λογικῆ ἐπὶ τίνος ὅσον χρῆ ἡδοντος) (ФРС III 463). Затем обратить внимание на то, что удовольствие, по мнению стоиков, является «только следствием удовлетворения какой-либо естественной потребности, – например, в пище, питье, тепле, брачном союзе» (ФРС III 405). Наконец, связать «естественные потребности» с «надлежащими» действиями. Но автор останавливает свое внимание только на некоторых вышеназванных моментах: «Все живое с момента рождения обладает способностью направлять свои усилия к тому, что ему “близко”, естественно, что соответствует его специ-

<sup>9</sup> Этот термин А. А. Столяров переводит как «воля». По-видимому, переводя βούλησις как «разумное намерение», П. А. Гаджикурбанова пытается передать читателю специфическое значение этого термина.

<sup>10</sup> Это учение Сенеки довольно подробно анализируется в статье Рист 2001, 374–376.

<sup>11</sup> См. Столяров 1995, 152.

фической природе (τὸ κατὰ φύσιν), и отторгать все, что ей противоречит (τὸ παρὰ φύσιν); усваивать полезное и отклонять вредное. Сопутствующим этому процессу является чувство удовольствия либо неудовольствия» (с. 56–57).

В параграфе *Понятие катόρθωσις* рассматриваются нравственно-правильные действия. С точки зрения автора, «только эти действия могут быть названы сообразными нравственному долгу в подлинном смысле слова» (с. 51). Сразу же возникает вопрос, что понимает автор под долгом «в подлинном смысле слова»? По-видимому, имеется в виду долг в кантовском понимании, долг как необходимость совершать поступки из уважения к закону, а не по склонности и желанию. Насколько такое понимание соответствует раннестоическому катόρθωσις? Возможно ли, чтобы стоики представляли нравственно-правильное действие как чистый принцип? На этот вопрос автор отвечает положительно. И похоже на то есть основания, прежде всего доксографические свидетельства: «катόρθωσις определяется как действие, совершаемое по велению закона (νόμου πρόσταξις – ФРС III(1) 520)» (с. 52). Чтобы раскрыть смысловое содержание катόρθωσις, Гаджикурбанова, как и следовало ожидать, обращается к И. Канту: «Говоря кантовским языком, оно представляет собой действие, совершенное из внутреннего, истинного уважения к закону, без оглядки на условия, выгоды и успех, и выражающее внутреннее согласие с законом» (с. 52). Читая эти строки, снова возникают сомнения. Неужели стоики действительно использовали столь формальный принцип? Возможно ли рассматривать стоическую этику, твердо стоящую на природных основаниях и базирующуюся на учении о «первичной склонности», через призму Канта? И, наконец, в самом ли деле стоический мудрец действует «без оглядки на условия, выгоды и успех»? Попытаемся самостоятельно ответить на эти вопросы. Основное затруднение, которое призваны выразить эти вопросы, заключается в том, что понятие долга у Канта носит ярко выраженный антинатуралистический характер. Согласованность с природой вообще и естеством человека в частности у стоиков присутствует на всех уровнях этики – и на уровне надлежащего и на уровне нравственно-правильного (на резонное замечание о многозначности природы в стоической физике и моралистике, с уверенностью можно сказать, что стоики всеми силами пытались устранить эту многозначность). Уважение к закону в этике Канта может идти вразрез с естеством морального субъекта, у стоиков – нет.<sup>12</sup> И у меня не вызывает сомнений, что автор рецензируемой монографии с этим согласится. Подкрепляется эта уверенность следующими строками: «человек может и должен сознательно стремиться к тому же, к чему бессознательно влечется всякое естественное существо» (с. 56).

Итак, с моей точки зрения, при интерпретации катόρθωσις возможно использование долга в кантовском смысле, но с довольно серьезной поправкой – в этом понятии уважение к закону должно совпадать с естественными склонностями морального агента. Такая корректировка существенно изменяет, если не сказать разрушает смысл по-

<sup>12</sup> В этом месте следует ожидать возражения такого содержания: мудрец стоиков способен на поступки, совершенно противоречащие законам природы – кровосмешение, каннибализм, самоубийство и т.д. Такие поступки стоики называли «надлежащее по обстоятельствам» (καθήκοντα περιεπάτηκα). То есть мудрец стоиков, моральный эталон, способен своей максимой поведения возвести противоположные действия до уровня блага. В свою очередь мы готовы спросить, насколько ригидным было понятие природы и естества у стоиков? И почему мы не можем считать природным и естественным нечто, что в данных условиях представляется таковым?

нятия долл<sup>13</sup> (тот самый «подлинный смысл»), но иных способов преодолеть обозначенное противоречие, по всей видимости, нет. Конечно, отказ от кантовских вариаций при истолковании стоического καθόρθωμα повлечет за собой одно нежелательное последствие – различие между двумя типами стоического долженствования станет совсем незаметным. Однако это вовсе не отменяет возможности отыскать иное основание (которое не будет привносить чужеродные элементы в учение Стои) для различения двух сфер этики.

В следующем параграфе читателю сообщается, что согласно одному из определений, «надлежащее» есть «действие, имеющее вероятное/убедительное обоснование (εὔλογον ἀπολογία)». Анализ этой дефиниции в книге занимает не одну страницу. Как выясняется, среди исследователей стоической этики понятие εὔλογος стало причиной многих споров. Неоднозначный перевод<sup>14</sup> и, как следствие, различные интерпретации, заставили автора скрупулезно проанализировать этот вопрос. Относительно истолкования стоического εὔλογος существует две точки зрения. В первой (сторонники которой настаивают на переводе εὔλογος как «вероятное») делается акцент на том, что «не обладая истиной, не зная, что ему уготовано судьбой, конечное человеческое существо вынуждено довольствоваться лишь вероятными предположениями о результатах своих поступков и их последствиях» (с. 70). В соответствии со второй точкой зрения, εὔλογος ἀπολογία переводится буквально «хорошо обоснованное» и тогда «надлежащее» интерпретируется как «действие, оправданное разумом, имеющее убедительное обоснование» (с. 71). По ознакомлении с этими интерпретациями, создается впечатление, что они, если не кардинально противоположны, то, по крайней мере, не редуцируемы друг к другу. В то же время Гаджикурбанова находит способ согласовать их. «Различение двух форм логоса, – пишет она, – позволяет не только четко отграничить сферу собственно добродетельных поступков от поступков, вытекающих из естественных склонностей живых существ, но и позволяет примирить обе версии перевода и интерпретации» (с. 73). Речь идет о строгом разграничении человеческого, несовершенного разума (λόγος) и божественного, космического разума (ὀρθός λόγος). При этом предполагается, что для истолкования εὔλογος будет использоваться только понятие человеческого λόγος, но никак не божественного ὀρθός λόγος. На это обстоятельство стоит обратить внимание. По всей видимости, автор книги придерживается методологической установки, которая была представлена в работе А. А. Столярова: «Этическая теория Стои оперирует двумя уровнями “среднего” и “совершенного” надлежащего. Отношение этих двух уровней, как мы уже не раз видели, и впрямь не во всем понятно. Однако я, как и Форшнер, не вижу здесь никакой катастрофы для стоической этики в целом. Проблемы, разумеется, не исчезают; однако причина их не в том, что два уровня этической теории недостаточно соединены, а в том, что, напротив, они недостаточно четко разъединены. Беда стоической этики не в излишке ригоризма (его никогда не бывает “слишком много”), а в том, что этот ригоризм, т. е. строгий

<sup>13</sup> В связи с этим, возможно, применительно к стоической этике правильнее было бы говорить не о «долге», а «надлежащем» (даже несмотря на то, что в доксографических свидетельствах встречается лексема δεόντως – ФРС III (1) 515).

<sup>14</sup> Εὔλογος может переводиться как «вероятное» или как «убедительное (хорошо) обоснованное». Гаджикурбанова справедливо полагает, что «каждая из версий содержит в себе “в свернутом виде” возможную интерпретацию соотношения морального и “естественного” в стоической этике» (с. 70).

формализм, проведен недостаточно последовательно».<sup>15</sup> Как мы полагаем, эта методология нашла практическое применение в работе Гаджикурбановой, и результаты этого применения свидетельствуют о перспективности такого подхода. Сталкиваясь с проблемами стоической этики, исследователь может пойти двумя путями: либо попытаться найти единство двух уровней долженствования, либо последовательно разъединить их, а затем выстроить между ними непротиворечивое взаимоотношение. Мы можем с уверенностью сказать, что перспективность второго пути наглядно демонстрирует рецензируемая книга. Впрочем, это обстоятельство не может расцениваться как доказательство неполноценности первого способа.

Анализируя раннестойческое «надлежащее», Гаджикурбанова обращается за помощью к интерпретации М. Форшнера. Как полагает этот немецкий исследователь, в стоицизме выбор ценностей (в рамках сферы «надлежащего») «опосредован размышлением и языком» (с. 74). Существенно, что язык и размышление в данном месте понимается немецким исследователем диалогично. «Если *καθήκον* определяется как то, что имеет *εὐλόγος ἀπολογία*, то это, прежде всего, должно значить: целью такого рода действий является нечто, что должно иметь оправдание в *диалоге* (курсив мой. – А. С.), что может быть возведено к общепризнанным причинам, а именно, должно быть выводимо из них»<sup>16</sup> (с. 73). Иначе говоря, ценности и нормы поведения в понимании стоиков возникают если не на основании обсуждения, то не без его участия. Такая точка зрения необычна и вместе с тем интересна. Для ее обоснования М. Форшнер обращается к Галену, который в своей работе приводит слова Хрисиппа: «Соответственно, мы говорим, что такие люди действуют неразумно, не в том смысле, что они неверно рассуждают (какὼς ἐν τῷ διαλογίζεσθαι) (это можно было бы сказать о человеке, который рассуждает противоположным правильному образом (ἐναντίως πρὸς τὸ εὐλόγως)), но в том смысле, что они вообще отвергают разум» (ФРС III 476). Логика истолкования понятна: если человек, рассуждающий какὼς противоположен человеку, рассуждающему εὐλόγως, то «εὐλόγος есть какὼς ἐν τῷ διαλογίζεσθαι».<sup>17</sup> Отсюда версия Форшнера и берет свое начало, при этом *διαλογίζεσθαι* он рассматривает не просто как рассуждение или обдумывание, но как обсуждение с кем-то чего-то, то есть диалог.<sup>18</sup> Однако вариант Форшнера имеет свои слабые места. Прежде всего он не учитывает стоического различия *λογος* на внутренний и внешний.<sup>19</sup> Вслед за Платоном и Аристотелем стоики разделяли *λογος* на внутренний (*ἐνδιάθετος*) и внешний (*προφορικὸς*). По свидетельству Секста Эмпирика деятельность внутреннего *λογоса* у стоиков проявляется «в выборе надлежащего и избегании неподходящего, в изучении ведущих к этому искусств, в достижении добродетелей, соответствующих своей природе».<sup>20</sup> Данное свидетельство указывает на то, что «надлежащее» действие у стоиков базируется на внут-

<sup>15</sup> Столяров 1995, 213.

<sup>16</sup> Forschner 1981, 190, пер. П. А. Гаджикурбановой.

<sup>17</sup> Forschner 1981, 190.

<sup>18</sup> Такая интерпретация имеет право на существование. Например, в *Воспоминаниях* Ксенофонта Сократ спрашивает Перикла (сына знаменитого Перикла): «Хочешь, победим (*διαλογιζόμενοι*) на эту тему» (Хен., *Мет.* 3.5).

<sup>19</sup> Форшнер обнаруживает у стоиков *λογος* в трех смыслах: 1) *λογος* как активный принцип, образующий мир; 2) *λογος* как способность говорения (*Sprechens*), мышления (*Denkens*) и выбора (*Wählens*); 3) *λογος* как *ὁρθὸς λόγος* (Forschner 1981, 185).

<sup>20</sup> Sext., *PH* 1.65, пер. Н. В. Брюлловой-Шаскольской.

реннем *logos*, который можно понимать как внутреннюю речь, размышление с самим собой, обдумывание, но не диалог с другим человеком. В связи с этим интерпретация Форшнера, на мой взгляд, выглядит уязвимо, и со стороны Гаджикурбановой было не совсем осмотрительно принимать ее столь безоговорочно.<sup>21</sup>

Рассмотрев основные положения и понятия стоической этики, автор приходит к выводу: «этическая доктрина Стои содержит некую двойственность, прослеживающуюся на всех уровнях и во всех основных частях учения» (с. 108). Эта двойственность выражается следующим образом. С одной стороны, стоики придерживаются сократической установки, согласно которой лишь добродетель является благом и лишь порок является злом. Из этой установки вытекает ригористический тезис, исключающий из поля зрения морального агента все то, что относится к сфере «безразличного». С другой стороны, стоическая моралистика страдает от явного крена в сторону перипатетической доктрины о душевных, телесных и внешних благах. Иначе говоря, этика Стои содержит учение о ценностях, в рамках которого «перед человеком стоит задача исполнять то, что требует его природа живого и общественного существа» (с. 109). «Фактически в стоической этике возникают две особые, если не сказать отдельные, сферы действий, две различно ориентированные теории: сфера *каторθώματα* – действий в соответствии с высшим благом, и сфера *καθήκοντα* – действий, направленных на достижение относительных “благ”. Причем масштабом обеих сфер выступает природа» (с. 110). В итоге перед исследователем встает вопрос, которым и озаглавлен первый параграф третьей главы – *Две этики или одна?* Как справедливо замечает Гаджикурбанова, такого рода затруднения характерны для любой этической доктрины: «Сама природа морали сложна и парадоксальна, и это, на наш взгляд, может служить определенным оправданием некоторым неувязкам стоической этики. Кажется, едва ли существовало этическое учение, которому удалось бы совершенно непротиворечиво соединить эти области, не отказываясь при этом от абсолютного характера моральных требований и не отрицая правомерности “естественных” стремлений живого существа» (с. 114).

Тем не менее, исследователи Ранней Стои пытаются непротиворечиво соединить эти две сферы действий в единую этическую систему. В монографии подробно представлены варианты нивелирования двойственности раннестойической этики. В большинстве своем все они базируются на одной и той же интерпретации, согласно которой *καθήκον* и *каторθώματα* соотносятся как *материя* и *принцип* поступка. Эта интерпретация подкрепляется свидетельством Плутарха, по определению которого *καθήκον* есть «основа и материя добродетели» (*ἀρχή καὶ ὑλητῆς ἀρετῆς* – Plut., *De comm. not.* 23, 1069e). Содержательно поступки добродетельного человека ничем не отличаются от поступков обывателя. Поэтому «основное различие между мудрецом и профаном заключается не в том, *что* именно они совершают, но *как* они это делают» (с. 116). Реализуемые мудрецом нравственно-правильные действия (*каторθώματα*) – это действия, исполненные согласно верной установке (например, справедливо или разумно), с добродетельным расположением души, они «не отсылают нас ни к одному конкретному содержательному действию» (с. 118). Из этого достаточно легко усматривается

---

<sup>21</sup> Справедливости ради стоит заметить, что М. Форшнер все же критикуется в книге, но по другому поводу. Форшнер, с точки зрения автора, «не учитывает тот факт, что существующие “общности языка и действия” весьма многообразны, а принятые в них “правила и цели” могут быть достаточно далеки от идеала» (с. 136).

некоторая свобода принципа поступка от материи поступка. Однако, как справедливо отметила Гаджикурбанова, принцип «не может существовать совершенно изолированно» от материала (с. 118) и добродетель не может существовать в виде чистого принципа, она всегда должна быть выражена в поступке, исполненном соответствующим человеком – воплощающим в себе мудрость и справедливость. Здесь в очередной раз проявляется антиплатонический пафос стоиков, их неприятие чистых идей, заимствованное, по всей видимости, у киников. Но если чистый принцип не характерен для стоиков, то, что мы должны понимать под «принципом» в данной трактовке? Впрочем, подобные вопросы мы уже ставили выше, когда обсуждали раннестойческое понятие долга и возможность применить к нему кантианскую трактовку. В то же время о некоторой свободе принципа поступка от материи говорит то, что мудрец может использовать в качестве материи своих поступков не только соответствующие природе, но и противоположные вещи (τὰ πὰρὰ φύσιν). Это допущение было выражено в особом учении о «надлежащем по обстоятельствам». В экстраординарных условиях мудрец может предпочесть вместо здоровья болезнь, то есть непредпочитаемое становится предпочитаемым.

Как сообщает нам автор, идеальной реконструкции соотношения двух сфер стоической этики на данный момент не существует, все предложенные интерпретации страдают от каких-либо недостатков: «Позиция, занимаемая Г. Небелем, М. Форшнером и Дж. Ристом, хорошо объясняет соотношение “среднего надлежащего” и “совершенного надлежащего” и позволяет показать специфику принципов оценки морального действия. Однако категория “надлежащего по обстоятельствам” не вполне органично вписывается в предложенные данными авторами схемы. Трактовка Д. Цекуракиса и других исследователей, разделяющих его позицию, с этой задачей справляется значительно лучше, но за счет того, что сферы надлежащих и нравственно-правильных действий выступают в качестве двух относительно автономных аспектов единой этической системы. Кроме того, остается не очень понятным, как они соотносятся между собой. Впрочем, полностью устранить двойственность и внутреннее напряжение, существующее между двумя сферами стоической этики, едва ли можно надеяться» (с. 145–146). Со справедливостью сказанных слов спорить сложно. В самом деле, двойственность стоической этики практически неустранима. Однако от исследователя и специалиста в данной области хотелось бы услышать более обнадеживающие слова. Наверное, любой читатель надеется получить в заключительной главе не только информацию о наиболее убедительных схемах и интерпретациях, но и авторскую точку зрения. Конечно, ни одна философская проблема не может быть решена окончательно и навсегда, поэтому каждый, кто берется дать свои ответы на подобные вопросы должен быть готов к определенной неполноте ответов. Тем не менее, исследователь должен предложить свое решение.

В целом рассматриваемая монография раскрывает перед читателем всю палитру проблемы долженствования в стоической этике. Работа выполнена с привлечением значительного массива зарубежной исследовательской литературы. Анализ материала проводится обстоятельно и взвешенно (особенно это касается анализа аристотелевского влияния на этику стоиков, проблемы интерпретации εὐλογος ἀπολογία, а также главной темы исследования – взаимосвязи «надлежащих» и «нравственно-правильных» действий). Немногочисленные недочеты совершенно не портят общего положительного впечатления от работы.



Итак, завершая наш небольшой обзор, зададимся вопросом, кому адресована эта книга и кому она может быть полезна? Очевидно, что эта книга, прежде всего, будет востребована среди исследователей античной этики. Так как в настоящий момент монография Полины Аслановны Гаджикурбановой *Этика Ранней Стои: учение о должном* является наиболее полным исследованием на русском языке по этике ранних стоиков, для каждого отечественного исследователя, намеревающегося заняться изысканиями в данной области, список соответствующей литературы должен открываться именно этой замечательной книгой. Однако потенциальная читательская аудитория этой монографии отнюдь не ограничивается только специалистами по античной этике. С моей точки зрения, эта работа может быть рекомендована любому историку философии в качестве примера качественного и добросовестного исследования, а также всем, интересующимся философией.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Аванесов, С. С. (2004) «К истокам философского учения о ценности: аксиология стоицизма», *Вестник ТГУ* 282, 30–35.
- Гаджикурбанова, П. А. (2004) «Специфика стоической трактовки добродетели (понятие “надлежащего по обстоятельствам”», *Этическая мысль* 5. Москва: 128–142.
- Гусейнов, А. А., ред. (1991) *Этик стоицизма: традиции и современность*. Москва.
- Рист, Дж. (2001) «Сенека и стоическая ортодоксия», *Сенека Луций Анней. Философские трактаты*. Пер. Т. Ю. Бородай. Санкт-Петербург: 368–385.
- Степанова, А. С. (1995) *Философия Древней Стои*. Санкт-Петербург.
- Степанова, А. С. (2005a) «Антропология Стои: коммуникативный аспект», *Известия РГПУ им. А.И. Герцена* 5.10, 134–144.
- Степанова, А. С. (2005b) *Физика стоиков: доминирующие принципы онто-космологической концепции*. Санкт-Петербург.
- Столяров, А. А. (1995) *Стоя и стоицизм*. Москва.
- Столяров, А. А., пер. (1998–2010) *Фрагменты ранних стоиков*. Т. I–III. Москва (= ФРС).
- Титаренко, И. Н. (2002) *Философия Луция Аннея Сенеки и ее связь с учением Ранней Стои*. Ростов-на-Дону.
- Щетников, А. И. (2003) «Проблема смещения в античном континуализме (к реконструкции учения Хрисиппа о слиянии)», *Историко-философский ежегодник' 2002*. Москва: 102–111.
- Forschner, M. (1981) *Die stoische Ethik: Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System*. Stuttgart.
- Long, A. A., ed. (1971) *Problems in Stoicism*. London.
- Scaltsas, T., Mason, A. S., eds. (2002) *The Philosophy of Zeno*. Larnaca.
- Strange, S. K., Zupko, J., eds. (2004) *Stoicism: Traditions and Transformations*. Cambridge.

# ORIGEN IN RUSSIAN PHILOSOPHY: FROM GREGORY SKOVORODA TO NIKOLAI BERDYAEV

ALEKSEY KAMENSKIKH

National Research University – the Higher School of Economics

[kamen7@mail.ru](mailto:kamen7@mail.ru)

---

ABSTRACT. Observing the history of reception of Origen’s intellectual heritage by Russian theologians and philosophers of the past few centuries, some key moments and figures are discernible. Those figures are *Grigory Skovoroda* (1722–1794), *Vladimir Solovyov* (1853–1900), *Sergei Bulgakov* (1871–1944), *Nicolay Berdyaev* (1874–1948) and *George Florovsky* (1893–1979). Surely, the history of Origen’s reception in Russia cannot be reduced to them alone: translations were made of Origen’s works<sup>1</sup> and special investigations were conducted into some aspects of his theology.<sup>2</sup> But those authors’ significance for our outline is determined by (1) their key role in the evolution of Russian theological and philosophical thought and – at the same time – (2) by the fact that those authors’ own intellectual evolution and/or (3) their ideas’ reception by their contemporaries proceeded in close connection with *the problem of Origen*. So the process of reception of Origen’s intellectual heritage in Russia was substantially conditioned by the controversies raging around the key representatives of the so-called “Russian religious philosophy.”

KEYWORDS: Origen of Alexandria, apocatastasis, Biblical allegorism, Russian religious philosophy, Grigory Skovoroda, Vladimir Solovyov, Sergei Bulgakov, Nicolay Berdyaev, George Florovsky.

---

## I. ORIGEN AND GRIGORY SKOVORODA

Leaving aside the indirect Origenian influence on medieval Russian thought – particularly on its exegetical aspects – the first point of contact of Russian thought with Origen’s heritage is noticeable in the importance of the Origenian exegetical method, or one at least very similar to it, for the ontological constructions of *Grigory Skovoroda* – an Ukrainian and a Russian Christian Platonist, often considered as one of the first original thinkers in Russia.<sup>3</sup> Accord-

---

<sup>1</sup> *De principiis*, translated into Russian for the first time by Petrov (1899).

<sup>2</sup> See, for example, a brilliant work by Vasiliy Bolotov (1879) on the Trinitarian doctrine in Origen’s writings.

<sup>3</sup> I would not like to be drawn here into a discussion on Skovoroda’s relation to the spaces of the Russian and/or the Ukrainian cultures: in recent years, this question has been unrea-

ΣΧΟΛΗ Vol. 8. 2 (2014)

© A. Kamenskikh, 2014

ing to Skovoroda, the Bible's symbolic nature allows it to be "a third world" or "a sea" that mediates between two "shores" – this immanent world, and God. Although one does not find the name of Origen, or direct quotations from his writings, in Skovoroda's texts,<sup>4</sup> the question of Origen's influence on his theological and philosophical views has a long history.

As early as 1895, the Church historian Amphian Lebedev pointed out that Skovoroda's thought developed in the problematic and conceptual field common to both the Hellenistic philosophers of Late Antiquity and the Eastern fathers. Examining Skovoroda's Biblical symbolism in the context of the exegetical principles of Philo, Clement and Origen, Lebedev emphasizes the extremely stringent criticism of literal interpretations of the Bible that is notable in Origen's *De Princip. IV, 15-18* as well as in Skovoroda's writings.<sup>5</sup> In fact, in *De Princip. IV, 16.2-16*, for example, we read: "What man of intelligence ... will consider it a reasonable statement that the first and the second and the third day, in which there are said to be both morning and evening, existed without sun and moon and stars, while the first day was even without a heaven? And who could be found so silly as to believe that God, after the manner of a farmer, 'planted trees in a paradise eastward in Eden', and set therein a 'tree of life', that is, a visible and palpable tree of wood ... And further, when God is said to 'walk in the paradise in the evening' and Adam to hide himself behind a tree, I do not think anyone will doubt that these statements are made by scripture in a figurative manner".<sup>6</sup> Skovoroda seems to echo Origen: "They speak to a superstitionist: 'Look, friend! This is impossible, this is against nature... Something is hidden here...' But he cries with anger, that Elijah was really taken up to heaven in a chariot, iron floated in the time of Elisha, the waters of Jordan 'returned unto their place,' the sun 'stood still, and the moon stayed' for Joshua, and in Adam's time serpents spoke as humans do."<sup>7</sup> In all the tradition of Biblical symbolism perhaps no one except Origen and Skovoroda spoke so critically about literal interpretation of the Scriptures.

Both authors find the same results of literal interpretations of the Biblical text. Origen describes in *De Princ. IV.8* the two groups of literal interpreters of the Scriptures: the first, the heretics, who – confused by the absurdities and cruelty of some literally interpreted biblical texts – reject God the Creator; and the second group – some narrow-minded Christians who receive the literal meaning of the biblical text and impute to God "such things... as would not

---

sonably politicized. The author considers Skovoroda's belonging to the intellectual history of Ukraine as indisputable. But the importance of Skovoroda for "the self-recognition" of the Russian intellectual tradition is also obvious: all the systematic works on the history of Russian philosophy include outlines devoted to "the steppe Socrates." See: Shpet 2008, 104-118, 430-439; Zen'kovskiy 2001, 57-79; Florovsky 2009, 159-161, 231; and Lossky 1952, 10.

<sup>4</sup> Here I must indicate that, nevertheless, we can affirm that Grigory Skovoroda not only read Origen's writings, but also appreciated them. The point is that, when Mikhail Kovalinsky, a pupil of Skovoroda, enumerates the books most significant for Skovoroda in the biography of his teacher, he includes in that list the writings of Origen, along with the works of Philo Judaeus, Clement of Alexandria, Dionysius the Areopagite, Maximus the Confessor and a number of Greek and Roman classical authors – Plutarch, Cicero, Horace, and Lucian. See: Kovalinsky 1894, 14.

<sup>5</sup> Lebedev 1895, 170-177.

<sup>6</sup> Translation of G. W. Butterworth. See: Lubac, Butterworth 1973, 288.

<sup>7</sup> See: G. Skovoroda, *A Book, named Silenus Alcibiadis, that is Icon of Alcibiades (The Israeli Serpent)* – Skovoroda 1973, II, 9. Quotations from Russian here and below are given in the translation by this paper's author.

be believed of the most savage and unjust of men” (τοιαῦτα δὲ ὑπολαμβάνουσι περὶ αὐτοῦ, ὅποια οὐδὲ περὶ τοῦ ὠμοτάτου καὶ ἀδικωτάτου ἀνθρώπου). Equally, Skovoroda sees in literal interpretation of the Bible first the reason why so many reject God, and second, the source of numerous superstitions, all forms of intolerance, religious conflicts, and schisms (here he lists several catastrophes produced by religious conflicts: the destruction of Jerusalem and Constantinople, the Massacre of St. Bartholomew’s Day and so on) – “as if God is a barbarian who feuds for trifles.”<sup>8</sup>

After Lebedev’s article, an assertion about the crucial importance of Origen’s exegetical method for Skovoroda is frequently repeated in works devoted to the Ukrainian philosopher.<sup>9</sup> However, I think, a scrupulous analysis of Origen’s and Skovoroda’s approaches to the Bible allows us to notice some points on which they differ, and forces us to dispute this statement. The first point is the *ontologization of the Bible* that Skovoroda proposed. For Origen, the Bible is only a text – sacred, inspired by God in all its parts, but no more than a text, in which the Holy Spirit in symbolic form has imprinted for the sake of initiates the mysterious teaching of theology and sacred history – the *description* of events past and future (the creation of rational beings, their falling away, future universal salvation, and so on).<sup>10</sup> But Skovoroda regards the Scriptures as the *especial eternal world*; events of sacred history, according to him, are not merely *described* in the Bible, they *happen* to whoever enters that world. Moreover, sometimes Skovoroda *deifies* the Bible, identifying it with the Word of *John* 1.1-4.<sup>11</sup>

Accordingly, we can point out differences between the exegetical methods of Origen and Skovoroda. Origen’s interpretation of the Scriptures is predominantly *allegorical*: the elements of scriptural “historical” narration correspond to the elements of another – inner, “spiritual” narration. So, for example, in the guise of Nebuchadnezzar’s fall, Isaiah, according to Origen, is describing the fall of the Devil.<sup>12</sup> Thus, behind the description of one accomplished event Origen sees the description of another, also accomplished event. That “real” event indeed happened on the spiritual level of being, hidden from terrestrial eyes, but it was just an event, that had a place in a concrete moment of universal history. Unlike Origen, Skovoroda finds in the Bible’s “spiritual” level not *descriptions* or *signs* of some events or beings, but rather *the spiritual beings themselves* – not signs, but essences. The interpreter discovers this eternal unchangeable world of spiritual essences in the process of exegesis. Skovoroda’s exegetical method is therefore not allegorical, but a *symbolic* one.

Ultimately, the main moment that differentiates Origen’s and Skovoroda’s approaches to the Scriptures is connected to Skovoroda’s *fundamental ahistoricism*. Like many early Christian authors, starting with the authors of *The Epistle to the Corinthians* and *The Epistle of Barnabas*, Origen considers the relation between the Old and New Testaments “typologically,” seeing the events described in the books of the New Testament as realizations of Old Testament prophecies, and explanations of Old Testament parables. The Old Testament appears to be an image and a shadow of the New one.<sup>13</sup> Analogically, such typological relation be-

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 10, 12.

<sup>9</sup> See, for example: Ern 1912, 64; Men’ 2002, III, 125; Shpet 2008, I, 115; recently – Malinov 2013, 297-320.

<sup>10</sup> Cf. *De Princ.* IV. 14.

<sup>11</sup> Cf.: “As it is made to God and for God, this God-inspired book has become God itself” (Skovoroda 1973, II, 18).

<sup>12</sup> *De Principiis*, IV.22, 231-235.

<sup>13</sup> *De principiis* IV, 13.

tween the Testaments may be projected onto the future. The parables and prophecies of the New Testament must be explained and realized in the epoch of a third testament – the eternal Gospel.<sup>14</sup> Thus, the whole exegetical procedure is set in the framework of the history of universal salvation.

But we find no evidence in the exegetical texts of Skovoroda for such “spiritual historicism.” Here, the ontological horizon of the exegetical procedure is purely ahistorical. All the aspects of reality given to a human have a symbolic nature. Constantly changing phenomena of the perceived world are not self-sufficient: this world has its roots in the eternal divine realm; that’s why the phenomenal plan of reality must be considered as symbolic (“a figure,” “a robe,” “a chariot”) for the higher one.<sup>15</sup> Similarly, the literal plan of the Biblical text is only “a robe” for the eternal divine reality that is hidden under the veil of “figures” and signs. This Platonic scheme does not concede any universal history of salvation; the only form of history that may be represented here is the potential multitude of individual “histories,” each of which begins when a person plunges into the Biblical text. Either that person will drown, like Pharaoh, in the baneful waters of the literal sense of the Bible, or will reach the desert where he will wander until he ascends Mount Sinai together with Moses, to receive the stone tablets of the Covenant. So, as well as Origen, Skovoroda supposes that each person has his (or her) individual history, but (1) that history is not necessary one of salvation, and (2) the multitude of such histories cannot be summarized in the total, universal history.

On the other hand, the ontological horizon of Skovoroda’s exegesis almost completely coincides with the metaphysical framework of another Alexandrian “Biblical Platonist,” mentioned in the “list of Kovalinsky:” I refer to Philo of Alexandria. The main reason for comparing Skovoroda and Philo is not the abundance of quotations and paraphrases from Philo’s works found in Skovoroda’s writings,<sup>16</sup> not even the strict resemblance of Skovoroda’s exegetical method to that of Philo – but simply both authors’ convergence in perfect *ahistoricism*.

George Florovsky noted in his brilliant essay “*The Contradictions of Origenism*,” that “Origen tries, and cannot, and fears to think historically,” and the main contradiction of Origenism, if one considers it in the perspective of future development of Christian thought, is connected with the tragic lack of a sense of history. Origen, according to Florovsky, does not reject the reality of time and history, but negates their sense.<sup>17</sup> If however we consider Origen’s exegetical texts in comparison with Philo’s and Skovoroda’s, the historical intention of the great Alexandrian’s thought becomes clear.

So, to summarize “the case of Skovoroda,” we can assume that the old and widespread perception of Skovoroda as “an Origenist” is not correct: the similarity of the exegetical methods applied by Origen and Skovoroda, and their keen criticism of literal interpretations of the Bible, are insufficient to justify the statement of Skovoroda’s dependency. More con-

---

<sup>14</sup> *De principiis* III, 8, 255-265.

<sup>15</sup> On the symbolic nature of the world in Skovoroda’s system, see: Ern 1912, 222-233.

<sup>16</sup> See, for example, a paraphrase from Philo’s *De congressu eruditionis gratia*, 1-21 in Skovoroda 1894, II, 92.

<sup>17</sup> Cf. the thesis postulated by George Florovsky in his review of De Faye’s *Origene. Sa vie, son oeuvre, sa pensee*: “The root of Origenism is in unfeelingness and unacceptance of history” (Florovsky 1929, 113). Florovsky later repeated the main ideas of this review in Florovsky 1950, 77-96. Inter alia, he argues there that Origen’s “ahistoricism” might have contributed – through Eusebius of Caesarea – to the genesis and development of iconoclastic thought.

vincing is the hypothesis about Philo's allegorism as the common source of both Origen's and Skovoroda's exegesis.

## II. ORIGEN AND VLADIMIR SOLOVYOV

Another point of comparison with Origen is found in the writings and personality of *Vladimir Solovyov*, who can be placed among the most significant figures in the history of Russian religious philosophy – the “Russian Origen of the nineteenth century,” as he was described by one of the first to study him, Alexander Nikolsky.<sup>18</sup> Since statements about “Solovyov's Origenism” would become almost a cliché in works devoted to the history of Russian philosophy, I'd like to distinguish between (1) Solovyov's reception “through the prism of Origenism,” and (2) the real textual evidence for Origen's influence on Solovyov's writings.

### 1. *Solovyov - “an Origenist” or a “Russian Origen?”*

The closest and, simultaneously, the least accurate convergence of Solovyov and Origen was undertaken by Alexander Nikolsky in his previously mentioned monograph of 1902. After a circumstantial exposition of Solovyov's biography and main works, he concludes his book with a list of characteristics that he considers were shared by Solovyov and Origen. Accordingly to Nikolsky, that evidence is: (1) both Origen and Solovyov were committed Christians, and both aspired not only to believe in, but also to understand Christianity and its mysteries;<sup>19</sup> (2) both were apologists of Christianity and defended it against heretics and pagan philosophers;<sup>20</sup> (3) both explored rationalistic methodology in their philosophic studies; (4) both had made dogmatic errors and were criticized by the Church;<sup>21</sup> (5) both practiced asceticism of the same type;<sup>22</sup> and (6) both were characterized by “burning” and “ardent” advocacies and so on. It is evident that the framework created by such comparisons is an extremely wide one.<sup>23</sup>

George Florovsky, a famous Russian emigrant theologian and historian of the Church, offers a more subtle and keen comparison of Solovyov and Origen in his *The Ways of Russian Theology* (1937). Florovsky uses “the figure of Origen” as a kind of background for evaluating Solovyov's philosophy. He thus affirms that Solovyov remained a Christian “in the Ante-Nicene epoch, in Ante-Nicene theology, with its propaedeutic problematique,”<sup>24</sup> and “did not go [in reception of the patristic heritage] further than Origen.”<sup>25</sup> He notes that Solovyov rejected Origen's “universalism” before throwing himself with tremendous ardor into his universalistic projects. Florovsky maintains that Solovyov's Christology is similar to that of Origen, but is “paler,” and “lacks that personal feeling, which so warms the whole construct of

---

<sup>18</sup> Nikolsky's book was published in installments in the Kharkov Orthodox magazine *Vera i Razum* (*Bepa u pазум / Faith and Reason*): Nikolsky 1902.

<sup>19</sup> Nikolsky A. Ibid., in *Vera i Razum* (1902), no. 24, p. 480.

<sup>20</sup> Ibid., p. 481.

<sup>21</sup> Ibid., p. 482-483.

<sup>22</sup> Ibid., p. 483. If the previous points of the comparison are simply too general, this point is erroneous: Solovyov was not an ascetic.

<sup>23</sup> See also a critical analysis of Nikolsky's comparison in Losev 1990, 171-178. Losev devotes to the question “Solovyov and Origen” a chapter in his book.

<sup>24</sup> Ibid.

<sup>25</sup> Florovsky 2009, 402.

Origen.”<sup>26</sup> The “symbolic illusionism” of Solovyov is the same as the “symbolism or allegorism of Philo and Origen;” the source of all Solovyov’s failures – “the source of all his personal disappointments and renunciations” – is rooted in this “illusionism.”<sup>27</sup> Many of Florovsky’s observations are perspicacious, but his approach is not free of excessive generalization: so, for example, the identification of Solovyov’s symbolism with that of Origen does not take into account Solovyov’s keen criticism of Origen’s symbolism and spiritualism in the entry *Origen* that he write for *The Brockhaus and Efron Encyclopedic Dictionary*.<sup>28</sup>

Other researchers of Solovyov – such as Sergei M. Solovyov, Eugene N. Trubetskoy, and Nikolay O. Lossky – display a more thorough approach to the problem of Solovyov’s relation to Origen. Sergei Solovyov – a nephew, biographer, and publisher of the philosopher – identifies here a kind of evolution. In 1875–1878 (the period of the manuscript *Sophie* and *Lectures on God-manhood*) young Solovyov was spellbound by Origen, and Origen’s subordinationism is appreciable in his Trinitarian schemes; Origen’s authority is recognized as unconditional.<sup>29</sup> But by the end of the 1880s (the period of *Russia and the Universal Church*) Solovyov’s attitude to Origen has changed. He estimates as superficial Origen’s treatment of the key ethical questions: “this, so exalted spiritually and so gifted mind had, nevertheless, only an extremely insufficient idea about the essence of moral evil.”<sup>30</sup> And ultimately, with the article *Origen* (1893), Solovyov renounces “the infatuation” of his youth.<sup>31</sup>

## 2. Direct citations of Origen or use of “specifically Origenian” terminology in the works of Vladimir Solovyov

Contrary to the tendency of considering Vladimir Solovyov as an Origenist, direct quotations from Origen’s writings or use of Origen’s concepts are infrequent in the texts of the Russian philosopher. Even in early works like *The Lectures on the God-manhood* (1878), which contain abundant Origenist material, one can identify ideas incompatible with the doctrine of the great Alexandrian. *The Lectures* indeed include a series of conceptions that can be characterized as “specifically Origenistic” – such as the doctrine of actual eternity of each created rational being (lecture 8),<sup>32</sup> the universal Fall (lecture 9),<sup>33</sup> and the coming universal salvation (lectures 5 and 10-12) – “the universal testament, restoring all humankind and

---

<sup>26</sup> Ibid., 404.

<sup>27</sup> Ibid.

<sup>28</sup> Solovyov 1911-1914, X, 447.

<sup>29</sup> Solovyov S. M. 1997, 138, 262.

<sup>30</sup> Solovyov V. S. 1911, 349: “...этот столь возвышенный духовно и столь богато одарённый ум имел, тем не менее, лишь очень недостаточную идею о сущности нравственного зла, что он, впрочем, и доказал при других обстоятельствах, прибегнув к чисто материальному и внешнему средству для избавления себя от дурных страстей”.

<sup>31</sup> Solovyov S. M. 1997, 346. Cf. a similar statement by Prince Eugene Trubetskoy, a friend and a follower of Solovyov: “...in his late work *The Theoretical Philosophy* (1899), Solovyov rejects the idea of the soul’s substantiality and thus freed himself from ‘the error of his youth, inspired by Origen’” (Trubetskoy 1913, 252); cf. also Lossky 1952, 129.

<sup>32</sup> Solovyov V. S. 1911-1914, III, 126-127.

<sup>33</sup> Ibid., pp. 129-142.

through it – all of nature,<sup>34</sup> may be considered as interpretations of the themes that Origen discusses in *De principiis*.<sup>35</sup> But in Solovyov's interpretation, the doctrine of pre-existence of rational souls has a feature rendering that conception radically different from Origen's: whereas Origen strictly distinguishes created rational beings from God himself, Solovyov affirms that before the universal Fall, rational beings dwelt in the divine Logos as its own noetic content (lectures 8-9). This pantheistic detail, impossible for an Origenian text, prevents us from following Florovsky, Trubetskoy, Lossky and others, and accepting unreservedly the hypothesis of early Solovyov's Origenism.

Solovyov's entry on *Origen* written for the *Brockhaus and Efron Encyclopaedic Dictionary* in 1893<sup>36</sup> is the most informative about Origen, but at the same time, the most critical of him. Here he presents a detailed and academically deliberated exposition of Origen's teachings (on the basis of *De principiis*, first of all), and a history of Origenian controversy, then offers his own assessment of Origen and Origenism. The chief points of Solovyov's criticism towards Origen in this paper are typical of a nineteenth-century Christian scholar and philosopher: according to Solovyov, Origen was unable to overcome the Hellenistic dualism between spirit and matter and could not accept the Christian teaching of saved and spiritualized matter. The incarnation of Christ thus had only pedagogic meaning and, strictly speaking, was necessary only for the ungodly. Solovyov reproaches Origen for neglecting the historical meaning of the Biblical texts and for underestimating death; he also criticizes Origen's doctrine of universal salvation. Solovyov's general conclusion about Origen is that "...Although Origen was a committed Christian and a philosophically educated thinker, he was not a Christian thinker or a philosopher of Christianity; his faith and thought were connected, to a large degree, only externally and did not merge with one another."<sup>37</sup> At the same time, the specific discussion on a series of Origen's conceptions resembling Solovyov's ones – first of all, the doctrine of τὸ εἶδος τὸ χαρακτηρίζον – does not show the reader a philosopher's simple renunciation of "the infatuation" of his youth. In one of the thinker's last works – the ethical treatise *The Justification of the Truth* (1897) – we find evidence that this article was not a farewell to the Origenian problematic for Solovyov, and that the relevant complex of ideas and terminology remained crucial for the Russian philosopher in his final years. In this work, Solovyov directly explores the Origenian terminology of universal salvation for a definition of the coming Kingdom of God as "the total resurrection and restoration of the all (ἀποκατάστασις τῶν πάντων)."<sup>38</sup>

Vladimir Solovyov was thus neither an Origenist nor, a fortiori, "the Russian Origen." In his early works, Solovyov gives a pantheistic interpretation of (quasi-) Origenistic teaching about the precosmic existence of rational beings, while in the later ones he criticizes all aspects of Origen's system. However, it is undeniable that a series of Origen's conceptions (es-

---

<sup>34</sup> Ibid., p. 77.

<sup>35</sup> It is interesting that Origen's name is mentioned only once in *The Lectures*, in passing. In the sixth lecture, addressing the Trinitarian theology, Solovyov affirms that the first speculations on God and on His inner life in the writings of the early Christian teachers – Justine the Philosopher, Clement of Alexandria, and especially Origen – reproduce the essential truth of Philo's and the Neoplatonic doctrine, as variants of the same speculative theme (Ibid., pp. 81-82).

<sup>36</sup> Solovyov V. S. 1911-1914, X, 439-449.

<sup>37</sup> Ibid., pp. 447-448.

<sup>38</sup> Solovyov V. S. 1911-1914, VIII, 220.



pecially the eschatological ones) exerted a strong influence on the Russian philosopher until his last days. It is also notable that irrespective of the real measure of Solovyov's dependence on Origen, critics and researchers of Solovyov's writings used "the figure of Origen" – once it was reduced to a set of recognizable features, both doctrinal and biographical – as a kind of "interpretive model" for understanding his philosophy and biography.

### III. ORIGEN AND "THE PHILOSOPHERS OF THE SILVER AGE"

I'd like to end this paper with a short survey devoted to stories about Origen's reception by two Russian philosophers – Sergei Bulgakov and Nicolay Berdyaev – of the so-called "Silver Age" – the period of an intensive movement that integrated art, philosophy, and religion, in the first decades of the twentieth century in Russia.

#### 1. Origen and Sergei Bulgakov

Sergei Bulgakov (1871–1944) was among the most interesting figures in that movement. In his youth Bulgakov belonged to the Legal Marxism movement; Georgi Plekhanov called him "a hope of Russian Marxism." In the early twentieth-century, he became a religious philosopher, combining philosophical idealism with political economy, and a leader of the so-called "sophiological movement" in Russian religious philosophy. In 1918 Bulgakov became an Orthodox priest, and in January 1923 he was deported from Soviet Russia on a charge of counterrevolutionary activity; after spending two years living in Constantinople and then in Prague, Sergei Bulgakov became a professor at St. Sergius Orthodox Theological Institute in Paris, which he headed since 1940.

The name of Origen, and Origenistic *tropoi*, are not frequent in Bulgakov's early writings. We may note some parenthetical mentions of Origen in the context of the problem of pre-existence of souls in *Philosophy of Economy* (1912),<sup>39</sup> a consideration of Origen's *theologia negativa*, and a discussion of some conceptual problems of Origenism in *The Light Unfading* (1916).<sup>40</sup> His discussion on the problem of the universal cosmogonic fall in the *Philosophy of Economy*<sup>41</sup> contains obvious allusions to the works of Schelling and Solovyov, but not to Origen.

There is however a series of works that he wrote in 1939–1944, some of whose key themes can only be interpreted in a specifically Origenian context. These are *The Bride of the Lamb* (1939-42, and, especially, the Addenda to this book – three outlines on the problem of the apocatastasis: *On the Question of the Apocatastasis of the Fallen Spirits (in connection with the doctrine of St. Gregory of Nyssa)*, *The Apocatastasis and the Theodicy*, and *The Atonement and the Apocatastasis*),<sup>42</sup> *The Orthodoxy. Outlines of the Teaching of the Orthodox Church* (first published in 1965),<sup>43</sup> and *The Apocalypse of John (An Experience of Dogmatic Interpretation)* (1943–44),<sup>44</sup> thought to be last book that Bulgakov completed before his death.

---

<sup>39</sup> Bulgakov 1993, I, 139.

<sup>40</sup> Bulgakov 1995. Here Bulgakov condemns Origen's disregard of the body and – in the wake of it – the "inefficiency" of Origen's *apocatastasis* (pp. 57-58), but supports Origen's negation of the substantiality of evil (p. 66).

<sup>41</sup> Bulgakov 1993, I, 163-166.

<sup>42</sup> Bulgakov 1945; for an English translation by Boris Jakim see: Bulgakov 2002.

<sup>43</sup> Bulgakov 1965.

<sup>44</sup> Bulgakov 1948.

In all these texts the idea of the “sophianicity” and the wholeness of Creation, central to Bulgakov, received the form of the doctrine of universal salvation – the *apocatastasis*, in its eschatological perspective. Bulgakov engages with the pedagogical meaning of time, the eons divided by the interim judgments, the future repentance of the fallen spirits and the Devil himself, and with universal salvation.

For example, in the work *The Atonement and “the Apocatastasis”* Bulgakov poses the question: how can one combine the two contradictory eschatological perspectives to be derived from the New Testament texts? There is a group of texts about universal redemption and future universal salvation, but there are also texts about the judgments, division of the sheep from the goats, the salvation of the select few, and eternal suffering for many. The author answers: “If one sees some insufficiency... of the two interpretations, then only one inescapable solution remains: to attribute statements seeming as contradictory to the various eons, which leave the possibility of transition from death to life, from destruction to salvation, even by means of ‘eternal suffering,’ a gradual ‘apocatastasis,’ that is achieved by means of universal salvation, without any restrictions or exclusions, but with its diversity and multi-staged character.”<sup>45</sup> A solution that completely matches Origen’s solution for the same problem!<sup>46</sup>

The doctrine of *apocatastasis*, as one of two main interpretations of the eschatological problem in the history of Christianity, became a subject of discussion in another text by Bulgakov – in the “Orthodox Eschatology” chapter of his work *The Orthodoxy*. Bulgakov contrasts the tradition of *apocatastasis* – that rejects the eternity of torment and the insistence of evil in humans, and places its hopes on universal salvation, when “God will be all in all” – with the tradition of “rigorous eschatology” affirming the eternity of infernal suffering and marked by the name of Augustine. The first tradition is connected not only with Origen of Alexandria, but also with Gregory of Nyssa. Bulgakov emphasizes that the doctrine of *apocatastasis* cannot be considered as having been condemned by the Fifth Ecumenical Council because the teachings of Gregory of Nyssa, an ecclesiastical teacher, were never condemned. That’s why, Bulgakov argues, *apocatastasis* retains “citizenship rights” in the Church, at least as an authoritative theologian opinion. So, “this question is not closed for future discussion and for future illuminations sent by the Holy Spirit to the Church.”<sup>47</sup>

At least, *apocatastasis* becomes the pivotal theme in Bulgakov’s commentary on the Apocalypse of John. One finds here the whole complex of ideas traditionally associated with Origen’s eschatology. Thus, commenting on the scene of the universal laud to God, in Apoc. 5.13, Bulgakov writes: “It ought to be noted that this doxology... includes... the universal *apocatastasis*: no one in God’s creation ‘in heaven, on ground and *under ground*’ (*Bulgakov’s italics* – A.K.) is excluded from participation in it. This is a highly important dogmatic

---

<sup>45</sup> Bulgakov 1945, 583. Cf. in *The Question of the Apocatastasis of the Fallen Spirits (in connection with the doctrine of St. Gregory of Nyssa)*: “...That’s why the immeasurable load of this sin weighs on the repenting Satan... This pain of repentance endured by the incorporeal spirits fulfills “ages of ages,” a time immeasurable for humankind. Surely, this time is not, so to speak, chronologically steady; we can say here about the totality of times, which differ in quality, duration, and content... However these ages of ages are nothing more than time... Its duration is, nevertheless, limited, that time is finite and will end with the sufferings of the repenting Satan, who returns during those ‘ages’ to the purpose for which he was created” (Bulgakov 1945, 568-569).

<sup>46</sup> Cf. Seregin 2005, 35, 148-150.

<sup>47</sup> Bulgakov 1964, 107-108.

thought.”<sup>48</sup> In the commentary on Chapters XX and XXI we find the discourse on future repentance of the Devil (ch. 20 of Bulgakov’s book): “But what one ought to say about the devil himself, who ‘fascinated them’? Surely, his inspiration and his deeds are to be destroyed... But indeed the statement that the devil ... is plunged into the lake of flame indicates that this [event] has no definitive eschatological meaning.”<sup>49</sup>

The frequency of “specifically Origenian” terminology is striking: in chapter 21 alone (“*The Descent of Jerusalem from Heaven*”), the terms “*apocatastasis*,” “universal *apocatastasis*” occur 24 times. In this chapter one can find all the specific elements of Origen’s doctrine of the universal salvation: its totality<sup>50</sup>, multiplicity of the eons, which are needed to fulfill that salvation, the Devil’s future repentance, the analogy between creation and *apocatastasis*;<sup>51</sup> final theosis; criticism of the eternity of Hell, etc.

And so we find in Bulgakov’s texts the entire complex of Origen’s ideas concerning eschatology. But the name of Origen is only very infrequently mentioned here: in the ‘most Origenian’ work, the commentary on the Apocalypse, Origen is mentioned only once, in passing;<sup>52</sup> in the series of outlooks on the *apokatastasis* Bulgakov refers to Origen twice, also parenthetically. Two questions must be asked here: firstly, why does Sergius Bulgakov refrain from referring to Origen? And secondly: can we be sure at all that the basis of Bulgakov’s conception of *apokatastasis* is only the teaching of Origen, but not that of some Origenist – for example, Gregory of Nyssa? The answer to the first question seems obvious: for Bulgakov, an Orthodox priest and a professor at the St. Sergius Institute, the value of the doctrine of universal salvation was too high to be prejudiced by an excessively close connection with a Church writer condemned by the Fifth Council. For that very reason Bulgakov emphasizes this doctrine’s presence in texts by Gregory of Nyssa.<sup>53</sup> But why cannot we reduce all the complex of eschatological conceptions in Bulgakov’s later works to Gregory of Nyssa as the only source? The fact is, that although Gregory denies the substantiality of evil, and claims

---

<sup>48</sup> Bulgakov 1948, 54: “Обращает внимание, что это славословие... включает в себя... всеобщий *апокатастасис*: именно из участия в нем не исключается никакое создание Божие ‘на небе, на земле и под землю’. Это есть в высшей степени важная догматическая мысль...”

<sup>49</sup> Bulgakov 1948, 199: “Но что же следует сказать о самом диаволе, ‘прельщавшем их’? Конечно, его вдохновение и дела также подлежат уничтожению... Но именно то, что диавол... ввергается в озеро огненное, свидетельствует о том, что это не имеет окончательного эсхатологического значения”.

<sup>50</sup> Cf. Bulgakov 1948, 212: “A new heaven and a new earth mean the total renovation of *the whole* creation (Bulgakov’s italics – A. K.) ... Is it possible to say this in relation to holy angels, as incorporeal beings? It is possible and necessary.”

<sup>51</sup> Bulgakov 1948, 211-212.

<sup>52</sup> Bulgakov 1948, 190.

<sup>53</sup> I offer only two examples of that emphasis: 1) Bulgakov includes the name of Gregory (not of Origen!) in the title of a survey of the *apocatastasis* – *On the Question of the Apocatastasis of the Fallen Spirits (in connection with the doctrine of St. Gregory of Nyssa)*, while in the text of the survey, Origen and Gregory are only mentioned together, as “the two theologian of the *apocatastasis*” (Bulgakov 1945, 569); 2) in *The Orthodoxy* Bulgakov emphasizes that the teaching of Gregory is “much more decisive and consistent, ...free of any shade of Origen’s doctrine about the pre-existence of souls” (Bulgakov 1964, 388-389).

that the universal power of the Atonement covers the demons also,<sup>54</sup> (as Origen and Bulgakov equally do), there is a detail which is pivotal in Origen's system, and observed in Bulgakov's texts, but is lacking in the writings of Gregory. That detail is the conception of the successive eons, which are necessary for universal salvation on the assumption of creaturely freedom.

## 2. Origen and Nicolay Berdyaev

If in the works of Sergius Bulgakov we find plentiful traces of Origen's ideas, but feel the lack of references to Origen, in the writings of Nicolay Berdyaev (1874–1948), a famous Christian existentialist philosopher and a friend of Bulgakov, we encounter numerous mentions of Origen.<sup>55</sup> It is hard to say however that this author had a solid knowledge of Origen's texts. Analyzing the bulk of Berdyaev's statements about Origen, one notices two main semantic moments, that are the most characteristic for Berdyaev's "image of Origen."

First of all, for Berdyaev. Origen presents the paradigmatic figure of a Christian thinker (a true Christian theosopher or a true Christian Gnostic, in his terminology), a person who combines sincere faith with brilliant research skills. For example, as early as 1906 Berdyaev wrote in a letter to a poetess Zinaida Gippius: "The individual task of my life is to construct a system of religious and philosophical Gnosis ... I'm close to Origen and the like."<sup>56</sup> Berdyaev repeats that evaluation of Origen in a great number of texts. So, in twenty two years after his letter to Gippius, Berdyaev writes in *The Philosophy of the Free Spirit* (1928): "The first Christian theosopher in the deepest sense, the first representative of the true Christian Gnosis, was the Apostle Paul. Clement of Alexandria and Origen were Christian theosophers and Gnostics."<sup>57</sup>

The second aspect of "Origen's image," also reflected in many of Berdyaev's texts, is connected with the conception of universal apocatastasis. Berdyaev experiences the eschatological idea in its antinomian inconsistency. He wrote to Leo Shestov in 1924: "By my consciousness I reject the eternal infernal sufferings and my conscience resists this terrible idea. In my consciousness I'm an Origenist ... But in my experience I intimately know what I reject in my Christian consciousness... I am afraid about my sinfulness."<sup>58</sup> In this antinomian feeling, one can identify the reason for contradictory estimations of Origen's idea of *apocatastasis* in various works by Berdyaev of 20s and 30s. But in his later writings this contradiction does not appear; Berdyaev receives the idea of *apocatastasis* as the only acceptable variant of the eschatological dilemma and considers Origen one of the few religious thinkers whose eschatology lacked any "sadistic element:" "I see history in the eschatological perspective ... Though, I ought to say, that ... the apocalyptic literature, beginning from *The Book of Enoch*, put me off by its vindictive eschatology, by the clear separation of people into good and evil, and savage reprisals against the evil and unfaithful. This element of vindictive eschatology is very marked in *The Book of Enoch*, it is also present in the Christian *Apocalypses*, it is found in the writings of St. Augustine, and of Calvin etc. The element of sadism has a great presence in the history of religion, it is strong in the history of Christianity too... Only Ori-

<sup>54</sup> See Srawley 1903, 99-101.

<sup>55</sup> Berdyaev claims that Origen, along with Gregory of Nyssa, is the closest to him and Church authors (Berdyaev 1994, I, 23-28).

<sup>56</sup> Berdyaev 1992.

<sup>57</sup> Berdyaev 1994, 175.

<sup>58</sup> Baranova-Shestova, ed. 1981, 304.

gen was quite free of the sadistic element; for this he was condemned by representatives of orthodox sadism" ("Self-Knowledge," 1940).<sup>59</sup>

#### IV. CONCLUSION

Since the 1880s, the image of Origen, in its reception by Russian philosophical circles, assumed a series of "emblematic" features. First of all, Origen appeared to be a paradigmatic figure of "*believing reason*," a symbol of free philosophical investigation in Christianity – an attitude reflected in the title of Alexandr Nikolsky's book on Vladimir Solovyov; it formed one of the main aspects of the "image of Origen" in Berdyaev's works (Origen as a Christian Gnostic), and so on. The reception of Origen as "*a theologian of universal salvation*" became the second of those emblematic features. Possibly the doctrine of *apocatastasis* was the feature that principally attracted Russian intellectuals in the late-nineteenth and early-twentieth century to Origen's teaching. It may be supposed that a main reason for that attraction was the doctrine's consonance with the philosophy of wholeness ("*vseedinstvo*"), whose most prominent representatives were Vladimir Solovyov, Serius Bulgakov, Pavel Florensky, Semyon Frank and other religious philosophers, who aspired to combine their Christian convictions with Platonic philosophy. For a Russian intellectual at the start of the twentieth century, to advocate for the doctrine of universal salvation implied being an Origenist in the eyes of his followers and opponents.<sup>60</sup>

In that way, the "figure of Origen" became one of the factors that helped form the identity of Russian philosophers in the late-nineteenth and early-twentieth century. At the same time, it is undeniable that such "emblematic" substituted, to a considerable degree, for a scrupulous academic study of Origen's texts.

#### REFERENCES

- Baranova-Shestova, N., ed. (1981) "N. Berdyaev – L. Shestov: Peregiska i vospominaniya" [N. Berdyaev – L. Shestov: Letters and Remembrances], *Kontinent* 30, 293-314 (Moscow, Paris).
- Berdyaev, N. A. (1990) *Samopoznaniye: Opyt filosofskoy avtobiografii* [Self-knowledge: An attempt of philosophical autobiography]. Moscow.
- Berdyaev, N. A. (1992) "Pis'ma" [The Letters], *Minuvshee* 9 (Moscow).
- Berdyaev, N. A. (1994) "Moyo filosofskoye mirosozertsaniye" [My Philosophical Worldview], Ermichev A. A., ed., *N. A. Berdyaev: pro et contra*. Sankt-Petersburg. Vol. 1, 23-28.
- Berdyaev, N. A. (1994) *Filosofiya svobodnogo dukha* [Philosophy of the Free Spirit]. Moscow.
- Bolotov, V. (1879) *Uchenie Origena o Svyatoy Troitse* [Origen's Teaching on the Holy Trinity]. Sankt-Petersburg.
- Bulgakov, S. N. (1945) *Nevesta Agntsa. O bogochelovechestve. Chast' III* [The Bride of The Lamb. On the God-manhood. Part III]. Paris.

<sup>59</sup> Berdyaev 1990, 283.

<sup>60</sup> See, in this connection, a recent work by Anna Reznichenko, a historian of Russian philosophy, who titled her survey of two adherents of the doctrine of universal salvation, Sergius Bulgakov and Sergey Durylin, "Two Origenes on Russian manner," Reznichenko 2013, 264-279.

- Bulgakov, S. (2002) *The Bride of the Lamb*. Grand Rapids.
- Bulgakov, S. N. (1948) *Apokalipsis Ioanna: Opyt dogmaticheskogo istolkovaniya* [The Apocalypse of John: An attempt of its dogmatic interpretation]. Paris.
- Bulgakov, S. N. (1964) *Pravoslaviye: Ocherki ucheniya pravoslavnoy tserkvi* [The Orthodoxy. Outlines of the teaching of the Orthodox Church]. Paris.
- Bulgakov, S. N. (1993) *Sochineniya* [The Writings], vols. 1-2. Moscow.
- Bulgakov, S. (1995) *Apocatastasis and Transfiguration*. New Haven.
- Bulgakov, S. N. (1995) *Sviet nevecherniy* [The Light Unfading]. Moscow.
- Ern, V. (1912) *Grigoriy Savvich Skovoroda: zhizn' i uchenie* [Grigory Savvich Skovoroda: Life and Teaching]. Moscow.
- Florovsky, G. (1929) "Protivorechiya origenizma. Recenziya na: E. De Faye. Origene. Sa vie, son oeuvre, sa pensee. – 3 vols. Paris. E. Leroux. 1923-1928" [Contradictions of Origenism: A review of: E. De Faye. Origene. Sa vie, son oeuvre, sa pensee. – 3 vols. Paris. E. Leroux. 1923-1928], *Put' 18*, 107-115.
- Florovsky, G. (2009) *Puti russkogo bogosloviya* [The Ways of Russian Theology]. Moscow.
- Florovsky, G. (1950) "Origen, Eusebius, and the Iconoclastic Controversy," *Church History* 19.2, 77-96.
- Kovalinskiy, M. I. (1894) "Zhitiye Grigoriya Skovorody, sostavlennoye drugom ego" [Life of Grigory Skovoroda, composed by his friend], G. S. Skovoroda, *Sochineniya* [The Writings], Kharkov: 1-40.
- Lebedev, A. S. (1895) "G. S. Skovoroda kak bogoslov" [G. S. Skovoroda as a theologian], *Voprosy filosofii i psikhologii* 27(2), 170-177.
- Losev, A. F. (1990) *Vladimir Solovyov i ego vremya* [Vladimir Solovyov and His Time]. Moscow.
- Lossky, N. O. (1952) *History of Russian Philosophy*. London.
- Lubac, H. de, ed., Butterworth G.W., transl. (1973) *Origen: On First Principles*. Gloucester, Mass.
- Malinov, A. V. (2013) "The Method of Symbolic Interpretation of Grigory Skovoroda," *Scrinium: Revue de patrologie, d'hagiographie critique et d'histoire ecclésiastique* 9, 297-320.
- Men', A. (2002) *Bibliologicheskii slovar'* [Bibliologic Dictionary], vol. 3 (Moscow).
- Nikolskiy, A. (1902) "Russkiy Origen XIX veka VI. S. Solovyov" [Russian Origen of XIX century V.S. Solovyov], *Vera i razum*, May-December.
- Petrov, N., ed. (1899) *Origen: O nachalakh* [Origen: On the beginnings]. Kazan.
- Reznichenko, A.I. (2013) *Genezis i artikulyacionnye formy yazyka russkoi filosofii (S.L. Frank, S.N. Bulgakov, A. S. Glinka-Volzhskiy, P. P. Pertsov, S. N. Durylin): istoriko-filosofskiy analiz* [Genesis and the articulatory forms of the language of Russian philosophy (S. L. Frank, S. N. Bulgakov, A. S. Glinka-Volzhskiy, P. P. Pertsov, S. N. Durylin): historical and philosophical analysis]. Moscow.
- Seregin, A. V. (2005) *Gipoteza mnozhestvennosti mirov v tractate Origena 'O nachalakh'* [Hypothesis of successive worlds in Origen's De principiis]. Moscow.
- Shpet, G. G. (2008) *Ocherk razvitiya russkoy filosofii* [The Outline of the Development of Russian Philosophy], vol. 1. Moscow.
- Skovoroda, G. S. (1973) *Sochineniya* [Writings], vols. 1-2. Moscow.
- Solovyov, S. M. (1997) *Vladimir Solovyov: Zhizn' i tvorcheskaya evolyutsiya* [Vladimir Solovyov: Life and Creative Evolution]. Moscow.

- Solovyov, V. S. (1911) *Rossiya i vselenskaya Tserkov'* [Russia and the Universal Church]. Moscow.
- Solovyov, V. S. (1911-1914) *Sobranie sochineniy* [Collected Works], E. L. Radlov and S. M. Solovyov, ed., vols. 1-10. Sankt-Petersburg.
- Srawley, J. H. (1903) *Gregory of Nyssa: The Catechetical Oration*. Cambridge.
- Trubetskoy, E. N. (1913) *Mirosozertsaniye Vl. Solovyova* [World view of Vl.S. Solovyov], vols. 1-2. Moscow.
- Zen'kovskiy, V. (2001) *Istoriya Russkoy Filosofii* [The History of the Russian Philosophy]. Moscow.

# ХИНТИККА О СОКРАТИЧЕСКОЙ ЭПИСТЕМОЛОГИИ

В. В. ЦЕЛИЩЕВ

Томский государственный университет  
Новосибирский государственный университет  
[leitval@gmail.com](mailto:leitval@gmail.com)

---

VITALY TSELISHCHEV

Tomsk State University, Novosibirsk State University, Russia

HINTIKKA ON SOCRATIC EPISTEMOLOGY

ABSTRACT. A review of: Hintikka, Jaakko. Socratic Epistemology: Explorations of Knowledge-Seeking by Questioning. New York: Cambridge University Press, 2007.

KEYWORDS: Socrates, new developments in logic, epistemology, ontology.

\* Исследование выполнено при поддержке Программы «Научный фонд им. Д. И. Менделеева Томского государственного университета», 2015 г.

---

Последняя книга одного из лидеров аналитической философии Якко Хинтикки «Сократическая эпистемология: Исследование поиска знания посредством вопросов» является не первым обращением философа к античной философии. Его исследования в области аристотелевской теории модальностей<sup>1</sup> и концепцией знания Платона<sup>2</sup> стали своего рода классикой рациональной реконструкции (в терминологии Р. Рорти<sup>3</sup>) античных мыслителей. В рецензируемой книге Хинтикка обращается к «первому эпистемологу» западной философии Сократу, реконструируя средствами современной логической теории его метод извлечения знания. Основная особенность такой реконструкции состоит в использовании эпистемической логики, автором которой является сам Хинтикка.

Характер рецензируемой книги отчасти можно понять из ее оглавления.

1. Эпистемология без знания и без веры
2. Абдукция – вывод, догадка, или же ответ на вопрос
3. Эпистемическая логика второго поколения и ее общая значимость
4. Предпосылки и другие ограничения на исследование
5. Место a priori в эпистемологии
6. Система визуальной идентификации в нейронауке: уроки из эпистемической логики
7. Логические объяснения
8. Кто украл понятие информации?

---

<sup>1</sup> Hintikka 1973.

<sup>2</sup> Hintikka 1974 (Knowledge and Its Objects in Plato, pp. 1–30; Plato on Knowing How, Knowing That, and Knowing What, pp. 31–49; Time, Truth, and Knowledge in Aristotle and Other Greek Philosophers, pp. 50–79) и др.

<sup>3</sup> Rorty 1998 (The Historiography of Philosophy: Four Genres, pp. 247–273).



9. Ошибочность ошибочности
10. Опускание данных этическая или стратегическая проблема?

Книга включает с себя десять статей, часть из которых была опубликована ранее, а другая часть публикуется впервые. Покрываемая ими область включает эпистемическую логику и теоретико-игровую семантику, рассматриваемых с точки зрения интеррогативной модели исследования. Хинтикка представляет исследование в виде последовательности вопросов и ответов, подразумевая при этом разработанную им ранее соответствующую логическую теорию. Эта теория применяется им к традиционным эпистемологическим проблемам, включая природу абдукции, роль априорных концепций в научном исследовании, логическое объяснение, статус не учитываемых при построении теорий экспериментальных данных, и наконец, понятие информации как замену понятию знания. Интеррогативной модели исследования Хинтикка придает чрезвычайно важное значение, объявляя ее сменой парадигм в эпистемологии. Важнейшее отличие от традиционной эпистемологии заключается в двух аспектах: (а) контексты открытия и обоснования получают единую трактовку, и (b) концепция знания должна быть заменена концепцией информации. Здесь уместно привести пассаж из самой книги:

Мораль прозрений, которые достигнуты нами, состоит не просто в избегании определенных слов в нашем эпистемологическом теоретизировании. Она вызывает в пересмотру всех исследовательских стратегий в эпистемологии. Апелляция к первому эпистемологу в западной философской традиции передает дух того, что нам надлежит сделать. Сократ не утверждал, что он знает что-то. В манере практиционера моего интерактивного метода, все, что он делал, заключалось в задавании вопросов. Я подозреваю, что только в диалогах Платона он смотрелся так, как будто искал определения знания. И Платон вкладывал в уста Сократа этот вопрос (и другие вопросы об определении), потому что Платон разделял широко распространенное у греков предположение, что определение X'а дает нам «кальку», которая позволяет нам прийти к X'у. ...Таким образом, если Платон размышляет над поиском знания (поиском информации), он должен был бы сказать, что мы должны знать, что мы ищем, и что одно только это знание может направлять наш поиск. (Неудивительно, что его беспокоила проблема Менона).<sup>4</sup>

Для Платона, утверждает Хинтикка, смысл поиска знания состоит в поиске его определения.

Если это так, поиск определения знания были бы альфой и омегой эпистемологии. Но мы так не думаем. ...Для нас тот факт, что знание может рассматриваться как конечный продукт исследования, наоборот показывает, что [определение] не может играть никакой роли в процессе исследования. Отсюда поиск призраков определения знания показывает только, что слишком много современных эпистемологов все еще околдованы предпосылками Платона. ...Это одна из причин, по которой ...я называю современную академическую эпистемологию антикварной.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Hintikka 2007, 35.

<sup>5</sup> Там же.

Другая причина несогласия Хинтикки с Платоном состоит в том, что у античных философов не было необходимых лингвистических ресурсов для полноценного развития этого метода. Согласно Хинтикке, их можно найти в изобретенной им дружественно-независимой логике (IF –logic)<sup>6</sup>, которая представляет эпистемическую логику первого порядка, с оператором независимости ( $\perp$ ), указывающим на независимость между переменными. Главы 3 и 4 главным образом посвящены развитию эпистемической логики, так чтобы расширить ее выразительную силу, для того чтобы иметь дело со всеми формами вопросов, их ответами и предпосылками.

Хотя невозможно пересказывать книгу, имеет смысл остановиться на некоторых деталях. Что же предлагает Хинтикка, говоря о новой эпистемологии? С нашей точки зрения особый интерес представляет глава 5. В ней Хинтикка предложил теорию, в рамках которой дается достаточно интересный ответ о незаменимости априорных структур в системе знания. Организация эмпирических исследований может проводиться различными способами, и в истории философии и науки разработано множество методик, каждая из которых претендует на удовлетворительное решение проблемы незаменимости априорных дедуктивных структур в организации знания. Типичным примером такой методики является дедуктивизм К. Поппера или же верификационизм логических позитивистов. Экспликация метода Сократа представлена у Хинтикки логической теорией вопросов и ответов, в значительной степени апеллирующая к теориям Платона и Аристотеля. Сама идея научного или философского исследования состоит в постановке вопросов и получении адекватных ответов. Под адекватностью тут понимается правильный ответ с учетом эмпирических данных. Коль скоро эмпирические данные ограничивают произвол в постановке вопросов и формулировке ответов, такое ограничение должно найти место в логической структуре процедуры вопрошания и получения ответов. Другими словами, вопрос и ответ должны включать ингредиенты, которые определяют содержания предполагаемого знания. Ингредиенты такого рода называются предпосылками вопросов и ответов. На необходимость первых указывал еще Аристотель, а на необходимости вторых настаивает Хинтикка. Следует отметить, что Хинтикка рассматривает всю эту проблематику в рамках эпистемической логики, полагая, что эта логика является тем каркасом, в рамках которого только и можно рассматривать проблемы представления знания.

Концептуальная часть процедуры получения знания через «вопрос-ответ» ограничена условиями заключительности ответа. Именно концептуальная часть позволяет иметь знание в том смысле, в каком понимается знание. Более точно, концептуальная часть играет роль представления знания, поскольку именно она обеспечивает заключительные ответы на исследовательские вопросы. Естественно, есть искушение отождествить концептуальную часть процедуры и фактическую часть процедуры с аналитической и синтетической истинами соответственно. Если это так, то не является ли это искушение следствием использования весьма специфического раздела логик, а именно, эпистемической логики?

Оправдание применения именно эпистемической логики состоит в том, что одним из наиболее интересных средств исследования концепции знания является семантика возможных миров. Эта теория является частным случаем интенциональной логики, исследующей те аспекты знания, которые упускаются из виду при синтаксической трактовке знания. В семантике возможных миров есть две важные процедуры, связан-

---

<sup>6</sup> Hintikka 1996.

ные с тем, как говорить об объектах. Одна состоит в том, каким образом обитатель каждого сценария выбирается данным термином. В другой при этом специфицируется, какой из индивидов в двух различных сценариях идентичен друг другу. Эти две задачи называются «указанием» и «идентификацией». Их критерии по большей части независимы друг от друга и в теории, и на практике. Хинтикка полагает, что различие этих двух процедур имеет первостепенное значение, далеко выходящее за пределы собственно эпистемологии, о чем говорит название главы 6.

Эпистемическая логика Хинтикки определенно выходит за рамки обычной логики, представляя логические операции в виде семантической игры. Дело в том, что для получения новой информации в исследовании используются два вида правил. Правила, которые касаются формальной логики, являются по своей природе позвольными, специфицируя лишь то, какие выводные шаги позволены на данном этапе исследования. Такие правила, однако, не могут ответить на стратегические вопросы относительно того, как нужно проводить исследование, дедуктивно или интеррогативно. Этот пробел ликвидируют стратегические правила, которые открывают, как надо выигрывать игру. Основное преимущество использования IF –логики состоит в том, что в ней, в отличие от формальной логики, дедуктивные и интеррогативные процессы подвержены одним и тем же стратегическим рассмотрениям, поскольку теория игр трактует их унифицированным образом.

Следует отметить, что книга представляет все-таки коллекцию статей, и повторения в них попросту неизбежны, что, впрочем, весьма свойственно публикациям Хинтикки. Статьи эти написаны с обычным для Хинтикки полемическим уклоном (в качестве примера можно привести критику теории когнитивных ошибок Тверского и Канемана<sup>7</sup>). Тем, у кого не хватит терпения прочесть всю книгу, может ограничиться главой 1. *Эпистемология без знания и без веры*, в которой представлены основные результаты *Сократической эпистемологии*. Принимая во внимание предыдущее творчество Хинтикки, следует ожидать оправданный интерес к книге со стороны как специалистов, так и вступающих в область формальной эпистемологии.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Hintikka, J. (1973) *Time and Necessity: Studies in Aristotle's Theory of Modality*. Oxford: Clarendon Press.
- Hintikka, J. (1974) *Knowledge and Known*. Dordrecht, Holland / Boston, USA: D. Reidel Publishing Company.
- Hintikka, J. (1996) *Principles of Mathematics Revisited*. Cambridge University Press.
- Hintikka, J. (2007) *Socratic Epistemology: Explorations of Knowledge-Seeking by Questioning*. New York: Cambridge University Press, 2007.
- Kahneman, D. (2011) *Thinking Fast and Slow*. Penguin Books.
- Rorty, R. (1998) *Truth and Progress*. Cambridge University Press, 1998.

---

<sup>7</sup> Kahneman 2011.

## ДВОЙНОЙ ЮБИЛЕЙ / DOUBLE ANNIVERSARY

М. Н. ВОЛЬФ, Е. В. АФОНАСИН

Marina Wolf, Eugene Afonasin: 20 years has passed since Prof. Vladimir Diev was elected the dean of the Department of philosophy of Novosibirsk State University while the department's oldest Professor, a specialist in the history of ancient philosophy, Vasily Goran has recently celebrated his 75th birthday. Our congratulations!

В 2015 году Философский факультет НГУ празднует две круглых даты. Обе даты связаны с людьми, которые на много лет вперед определили стратегию развития и самого факультета, и философских антиковедческих исследований, которые проводились в его стенах. В этом году исполняется 20 лет с тех пор, как на должность декана факультета был избран профессор Владимир Серафимович Диев и 75 лет со дня рождения профессора Василия Павловича Горана.

22 года назад, 13 мая 1993 года, в Новосибирском государственном университете, расположенном в новосибирском Академгородке, признанном интеллектуальном центре мирового уровня, возник Философский факультет. Непосредственная интегрированность НГУ и его преподавательского состава в структуру институтов Сибирского отделения Российской академии наук задавала не только ценностные ориентиры, характерные для Большой науки, культивируемые со времен основателей Академгородка, но и сохраняла в его среде тот дух интеллектуальной свободы, творчества и поиска истины, неослабевающей веры в науку и прогресс, характерный для 60-х годов прошлого века. Неслучайно именно эти черты поколения «шестидесятников» стали визитной карточкой философского факультета НГУ, который сразу же принял строгий курс на научно-рациональное мировоззрение, на теоретические и аналитические исследования, стремясь соответствовать образу классического университета, которым гордится НГУ. Миссию по сохранению и приумножению интеллектуального потенциала, поддержке ценностей свободы философского творчества, профессионализма, интеллектуальной честности и ответственности вот уже 20 лет, с 1995 года, несет бесменный декан философского факультета НГУ Владимир Серафимович Диев. Он всегда подчеркивает, и мы, его коллеги, согласны с ним, что современное философское образование – это открытость и широта взгляда, гибкость и точность ума, умение ориентироваться в мире и выделять стратегически важные вещи, это способность к освоению нового, которую студенты вырабатывают, знакомясь с широчайшим наследием мировой культуры. Владимир Серафимович любит повторять слова о том, что уже сегодня мы закладываем основания и принципы своего будущего, а значит, мы придем

СХОЛН Vol. 9. 2 (2015)

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

в то будущее, которое мы сами для себя определяем. Именно поэтому успехи факультета, его достижения и победы, высокий потенциал его выпускников – это наглядный результат той стратегии, которая была принята на старте и многолетней упорной работы по ее реализации.

В первые годы существования факультета его учебные программы были ориентированы преимущественно на логические, социальные исследования, методологию и философию науки, но постепенно в круг основных интересов факультета включались другие направления, среди которых существенную роль стала играть история философии.

История философии, и прежде всего, история античной философии на философском факультете НГУ связана с именем Василия Павловича Горана, который в этом году отмечает свой 75-летний юбилей. Уже более 30 лет он читает лекции по истории философии в Новосибирском университете, демонстрируя глубокое знание предмета, мастерство и эрудицию. Благодаря своему острому уму, умению слышать и понимать собеседника, подмечать детали, живой и искренней заинтересованности в тех работах, которые попадают ему в руки вкупе со спокойной серьезностью и основательностью подхода, Василий Павлович – любимый преподаватель для многих поколений студентов НГУ, и по той же причине для всех нас он до сих пор остается желанным собеседником.

Именно Василий Павлович определил путь развития историко-философских исследований на философском факультете НГУ, и во многом благодаря его усилиям «история философии» входит в число специализаций одной из двух выпускающих кафедр факультета.

Между тем, В. П. Горан был и остается «зачинателем» истории античной философии в Новосибирском Академгородке. В 1976 году он принял решение посвятить себя древнегреческой философии, в первую очередь Демокриту, и это решение оказалось решающим не только для его судьбы. Этот год условно можно считать годом рождения Школы философского антиковедения в Новосибирском Академгородке.

Разумеется, у любой школы, а тем более философской, должен быть ее основатель и идейный вдохновитель – ее ἀρχηγός. Для нашей школы это – Василий Павлович Горан. Во многом благодаря его усилиям за четверть века в Новосибирске сформировался большой антиковедческий коллектив: Е. В. Афонасин, А. С. Афонасина, И. В. Берестов, П. А. Бутаков, В. В. Бровкин, М. Н. Вольф, А. С. Елашкина, Е. В. Камельчук, Е. В. Орлов, А. А. Санжеников. Под его руководством защищены более 10 кандидатских и докторских диссертаций. При его участии разработана и успешно реализуется новая учебная программа, подготовлен целый ряд исследований по античной философии и науке. В. П. Горан является автором и соавтором нескольких монографий, нескольких десятков статей и учебно-методических пособий. Его книга «Древнегреческая мифологема судьбы» (Новосибирск: Наука, 1990) переведена на японский язык.

Несколько слов о юбиларе. В. П. Горан получил образование в Ленинградском институте инженеров железнодорожного транспорта и Ленинградском государственном университете, где среди его учителей были А. М. Мостепаненко и В. Я. Комарова, М. А. Кисслель и Ю. В. Перов. Кандидатскую диссертацию В. П. Горан защищал в Москве (МГУ, 1979), и общение с А. Н. Чанышевым, Ю. К. Мелльвиллем, В. В. Соколовым, А. С. Богомоловым, Ф. Х. Кессиди, Т. В. Васильевой во многом сформировало его видение истории философии. Их внимательное отношение к философии и ее истории он стремился передать каждому из нас. С 1981 г. работает в Институте истории, филологии и философии СО АН СССР. После защиты докторской диссертации (ЛГУ, 1992) с 1993 г.

возглавляет в Институте философии и права СО РАН сектор истории философии. В течение многих лет Василий Павлович является профессором НГУ.

Среди работ В. П. Горана отметим:

Горан В. П. *Необходимость и случайность в философии Демокрита*. Новосибирск: Наука, 1984.

Горан В. П. *Древнегреческая мифологема судьбы*. Новосибирск: Наука, 1990.

Горан В. П. *Теоретические и методологические проблемы истории западной философии*. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2007.

*Рационализм и иррационализм в античной философии* / под. ред. В. П. Горана. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2010.

К юбилею Василия Павловича его коллеги и ученики преподнесли ему прекрасный подарок – книгу: *АРХНГОΣ. Лекции и исследования по истории античной философии. Василию Павловичу Горану – по случаю 75-летия от коллег и учеников* / под. ред. Е. В. Афонасина и М. Н. Вольф. Новосибирск: РИЦ НГУ, 2015.

Мы поздравляем юбиляров с этими двумя знаменательными для них датами, и надеемся, что будущие годы совместной плодотворной работы и тесного сотрудничества позволят нашему факультету не только сохранить свои исконные ориентиры и ценности, но и дальше успешно держать ту высокую интеллектуальную планку, которая давно стала фирменным стилем философского факультета НГУ.

## АННОТАЦИИ

ПЕТРЕНКО ВАЛЕРИЯ ВЛАДИМИРОВНА, ЭННС ИРИНА АНДРЕЕВНА  
Томский государственный университет, vptomsk@mail.ru; irnns609@yandex.ru  
СПРАВЕДЛИВОСТЬ В СОВРЕМЕННОЙ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОЙ ТЕОРИИ:  
КАК РАБОТАЕТ АРИСТОТЕЛЕВСКАЯ ИДЕЯ ПРАВОСУДНОСТИ?

Язык: русский

Выпуск: СХОЛН 9.2 (2015) 211–220

Ключевые слова: идея справедливости, Аристотель, Дж. Роулз, П. Рикер, герменевтика, философский либерализм, прагматика.

Аннотация. В статье представлена современная социально-философская редакция «справедливости» как рецепции аристотелевской идеи целевого и равного распределения. Проанализированы способы тематизации «справедливого» в либерально-философской и герменевтической традиции на примере позиций Дж. Роулза и П. Рикера. Выделены методологические основания анализа и репрезентации этого феномена как продолжения логики античной топике «справедливости». По мнению авторов статьи, дискурс справедливости обслуживает как область категоризации обязанностей и обязательств, так и сферу социальной прагматики. Авторы считают, что своеобразие позиции Дж. Роулза в том, что его теория справедливости – это попытка трансцендентального обоснования социального. Иначе работает трансцендентальное априори в герменевтике П. Рикера. Он постулирует важность жизнемирного измерения. В трансцендентальном измерении справедливость видит источником морального предписания идею Другого и сама предстает как интенциональный объект. В аспекте права справедливое начинает отождествляться с законом. Практика нормоприменения делает справедливое – в духе Аристотеля – предикатом сингулярного правового решения.

ЛАДОВ ВСЕВОЛОД АДОЛЬФОВИЧ  
Томский государственный университет,  
Томский научный центр СО РАН, ladov@yandex.ru  
«ГЕРАКЛИТ» ХАЙДЕГГЕРА, *ALETHEIA* И ПАРАДОКС ЛЖЕЦА

Язык: русский

Выпуск: СХОЛН 9.2 (2015) 221–227

Ключевые слова: *aletheia*, истина, Die Unverborgenheit, несокрытое, парадокс лжеца, Гераклит, Хайдеггер.

Аннотация. В этой статье я рассматриваю интерпретацию Хайдеггером греческого слова «*aletheia*» (истина) с логической точки зрения. Хайдеггер утверждает, что греческие философы связывали термин «*aletheia*» с «несокрытым» («Die Unverborgenheit»). Как же будет выглядеть «парадокс лжеца», если мы используем Хайдеггерово «Die Unverborgenheit» вместо понятия «истина»? Я утверждаю, что, если использовать понятие истины в смысле Хайдеггера, то ясной логической формулировки «парадокса лжеца» не получится. Это обстоятельство позволяет подвергнуть сомнению толкование Хайдеггера, так как «парадокс лжеца» – это один из древнейших парадоксов, сформулированных в греческой философии.

СХОЛН Vol. 9. 2 (2015)  
[www.nsu.ru/classics/schole](http://www.nsu.ru/classics/schole)

ОГЛЕЗНЕВ ВИТАЛИЙ ВАСИЛЬЕВИЧ

Томский политехнический университет, Томский государственный университет,  
ogleznev82@mail.ru

СУРОВЦЕВ ВАЛЕРИЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ

Томский государственный университет, surovitsev1964@mail.ru

ОПРЕДЕЛЕНИЕ *PER GENUS PROXIMUM ET DIFFERENTIAM SPECIFICAM* И ЮРИДИЧЕСКИЙ ЯЗЫК

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 9.2 (2015) 228–240

Ключевые слова: Аристотель, Порфирий, Боэций, *definitio per genus proximum et differentiam specificam*, юридический язык, Г. Л. А. Харт, И. Бентам.

Аннотация: В статье анализируется способ определения понятий в приложении к современной юридической науке: *per genus proximum et differentiam specificam*. Рассматриваются истоки этого метода в способе определения понятий у Аристотеля, Порфирия и Боэция. Доказывается, что с точки зрения современной аналитической философии права, выраженной, в частности, Г. Л. А. Харт, этот метод определения должен быть пересмотрен, поскольку правовые понятия имеют определенную «открытую текстуру», зависящую от контекста употребления.

СУРОВЦЕВ ВАЛЕРИЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ

Томский государственный университет, surovitsev1964@mail.ru

О СООТНОШЕНИИ КАТЕГОРИЙ *TO LECTON* В ФИЛОСОФИИ СТОИКОВ И *SINN*

В СЕМАНТИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ Г. ФРЕГЕ

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 9.2 (2015) 241–252

Ключевые слова: логика стоиков, *to lekton*, Г. Фреге, *Sinn*, семантическая теория, *axiōta*, *Gedanke*, компаративные исследования, античная и современная логика, Б. Мейтс.

Аннотация. В статье проводится компаративный анализ категории стоиков *to lekton* и категории Г. Фреге *Sinn*. Эксплицируются некоторые формальные черты этих категорий, которые демонстрируют сходство логических теорий стоиков и Фреге и развивают точку зрения Б. Мейтса на этот вопрос. В частности, показано, что понятие полного *to lekton* (*axiōta*) в учении стоиков имеет такую же структуру, как и понятие мысли (*Gedanke*) в семантической теории Фреге. Однако формальное сходство между *to lekton* и *Sinn* не означает доктринального сходства с точки зрения онтологических, эпистемологических и логических предпосылок этих теорий.

БОРИСОВ ЕВГЕНИЙ ВАСИЛЬЕВИЧ

Томский государственный университет,

Томский научный центр СО РАН, borisov.evgeny@gmail.com

ДВЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ПРОБЛЕМЫ ЛОГИЧЕСКОГО ДЕТЕРМИНИЗМА У АРИСТОТЕЛЯ

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 9.2 (2015) 253–259

Ключевые слова: логический детерминизм, истина, бивалентность, диахроническая модальность, Аристотель, Лукасевич, фон Вригт.

Аннотация. В девятой главе трактата «Об интерпретации» (19a7–19b4) Аристотель обсуждает проблему логического детерминизма. В аналитической философии этот фрагмент интерпретируется средствами современной логики. В литературе можно вы-



делить две основных интерпретативных подхода. Сторонники одного из них полагают, что результатом аристотелевского обсуждения проблемы является ограничение на принцип бивалентности; в рамках другого подхода считается, что Аристотель хотел показать, что детерминистский аргумент некорректен и не требует пересмотра логических принципов. В данной статье рассматриваются интерпретации Я. Лукасевича и Г. фон Вригта, репрезентирующие названные подходы. Эксплицируются основные различия в использованных Лукасевичем и фон Вригтом способах изложения и опровержения детерминистского аргумента. С использованием одного аргумента Г. Файн показано, что подход фон Вригта предпочтителен.

СПЕШИЛОВА ЕЛИЗАВЕТА ИВАНОВНА

Томский государственный университет, e.speshilova@yandex.ru

ИСТИННОСТНОЕ ЗНАЧЕНИЕ ВЫСКАЗЫВАНИЙ О БУДУЩИХ

ЕДИНИЧНЫХ СОБЫТИЯХ У АРИСТОТЕЛЯ

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 9.2 (2015) 260–264

Ключевые слова: Аристотель, закон противоречия, закон исключённого третьего, высказывания о будущих событиях, истина, необходимость, эпистемический фатализм.

Аннотация. Статья посвящена исследованию проблемы истинностного значения высказываний о будущих единичных событиях у Аристотеля. Отмечается, что в предметную область философии, согласно Аристотелю, помимо изучения сущего как такового, включается выяснение «начал умозаключения». К таким достоверным и безусловным началам относятся закон противоречия и закон исключённого третьего. Однако пример с высказываниями о будущих событиях либо ставит под вопрос универсальность указанных «начал умозаключения», либо приводит к «эпистемическому фатализму». Автор анализирует оригинальную постановку и решение этой проблемы в 9 главе трактата Аристотеля «Об истолковании».

ДИДИКИН АНТОН БОРИСОВИЧ

Томский государственный университет, Институт философии и права СО РАН,

abdidikin@bk.ru

ФИЛОСОФИЯ ПРАВА ГАНСА КЕЛЬЗЕНА: РЕЛЯТИВИЗМ И ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ ПРИЧИННОСТИ

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 9.2 (2015) 265–282

Ключевые слова: нормативизм, бытие, долженствование, основная норма, причинность, вменение, абсолютизм, релятивизм, Гераклит фр. 94 ДК.

Аннотация. В статье анализируются историко-философские и методологические аспекты интерпретации философско-правовых взглядов Ганса Кельзена. Рассматриваются особенности применения принципа релятивизма в познании правовой реальности, переосмысления причинности в правовой сфере. Раскрыты основные понятия и категории, свойственные нормативизму Кельзена, в контексте принципа релятивизма. Автором предложен ранее не публиковавшийся перевод статьи Кельзена «Причинность и вменение» 1950 г.

ДОМИНИК О'МАРА

Университет Фрибурга, Швейцария, dominic.omeara@unifr.ch

ОСОЗНАНИЕ СЕБЯ, ВРЕМЕНИ И СМЕРТИ В ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ:

НЕСКОЛЬКО РАЗМЫШЛЕНИЙ

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 9.2 (2015) 283–291

Ключевые слова: античная философия, психология, временность, самосознание, смерть.

Аннотация. В этой статье я не предлагаю обсуждать пути осмысления и принятия осознания нашей неминуемой смерти. Я обращусь к более частной и, возможно, необычной проблеме – проблеме связи между осознанием нашей смертности и самосознанием. Обратившись в качестве примера к Пармениду, Платону, Эпикуру и Плотину, я отмечаю, насколько различно эти философы понимают связь между самосознанием и смертью, как они пытаются разрешить эту напряженность и даже противоречивость между этими двумя гранями нашего существования.

АВАНЕСОВ СЕРГЕЙ СЕРГЕЕВИЧ

Томский государственный педагогический университет, iskiteam@yandex.ru

ВИЗУАЛЬНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ КОННОТАЦИИ В ОНТОЛОГИИ ПАРМЕНИДА (1)

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 9.2 (2015) 292–305

Ключевые слова: античная философия, досократики, Парменид, онтология, антропология, визуальный опыт.

Аннотация. Автор статьи подвергает анализу текст поэмы Парменида с целью обнаружения идей, которые выражают теоретическую позицию античного философа в отношении онтологических параметров человеческого существования. Акцентированы «оптические» характеристики философского языка Парменида как выражающие собой ключевые проблемные узлы в процессе осмысления взаимного соотношения чувственно-эмпирического опыта и научно-теоретического знания, явного многого и неявного единого, физической динамики и умозрительной статики, «человеческого» мира и «истинного» сущего. Всесторонне и критически рассмотрена представленная в поэме антропная ситуация субъекта онтологического дискурса; на основании такого анализа определены исходные контексты его речи о сущем. Преобладающим контекстом, определяемым на основе анализа проэзия, является религиозно-мифический (или мистически-визионерский) контекст, обусловивший собой не только сюжет и содержание текста, но и его жанровую форму. При этом обнаруживается также наличие неявного, но поддающегося реконструкции реалистического (буквального) смысла поэмы, отсылающего к конкретной биографии Парменида. Демонстрируется актуальность мысли Парменида для современного философского осмысления сути человеческого бытия.

ПЕТРОВА МАЙЯ СТАНИСЛАВОВНА

Институт всеобщей истории РАН, Москва, beionyt@mail.ru

МАКРОБИЕВ КОММЕНТАРИЙ НА «СОН СЦИПИОНА» И РЕЛЕВАНТНЫЕ КОНТЕКСТЫ

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 9.2 (2015) 306–315

Ключевые слова: метод, фрагмент, интеллектуальная традиция, источник.

Аннотация. В статье продемонстрирована возможность истолкования естественно-философских, психологических и этических фрагментов Комментария Макробия на «Сон Сципиона» посредством метода релевантных контекстов. С этой целью обсуждается комментарий Гиерокла Александрийского к «Золотым стихам» Пифагора.

ТАНТЛЕВСКИЙ ИГОРЬ РОМАНОВИЧ

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

ОБРАЗ СОТЕРИОЛОГИЧЕСКОЙ ФИГУРЫ «ПОДОБНОГО СЫНУ ЧЕЛОВЕЧЕСКОМУ» В ИУДЕЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ ЭПОХИ ЭЛЛИНИЗМА И ЕГО ВОЗМОЖНЫЙ ПРОТОТИП В ПСАЛМЕ 110[109]

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 9.2 (2015) 316–330

Ключевые слова: «Подобный сыну человеческому»; *Дан.* 7:13–14; *Пс.* 110[109]; «Древний Греческий перевод» пассажа *Дан.* 7:13–14 и *Ин.* 14:9–11; *Откр.* 1:13–14, 3:21; 4Q246=4Q psDan<sup>d</sup>; 4Q491<sup>c</sup>, fr. 1; *'Echaḡōḡé*, 68–82 Иезекиила Трагика; «Орфика».

Аннотация. В статье делается попытка выявить библейские истоки образа «Подобного сыну человеческому» в *Дан.* 7:13–14, включая «Древний Греческий перевод» данного пассажа, а также выявить некоторые параллели к этой фигуре в иудейской литературе эллинистического периода и в Новом Завете. Особое внимание при этом уделяется рассмотрению и интерпретации Псалма 110[109]. Обращаясь к иудейским текстам эпохи эллинизма, автор специально останавливается на анализе Апокрифа Даниила (4Q246=4Q psDan<sup>d</sup>), кумранском «Гимне самопрославления» (4Q491<sup>c</sup>, фр. 1) и фрагменте *'Echaḡōḡé*, 68–82 Иезекиила Трагика.

НАЙМАН ЕВГЕНИЙ АРТУРОВИЧ

Томский государственный университет,

Томский научный центр СО РАН, enyman17@rambler.ru

ДРЕВНЕГРЕЧЕСКАЯ ТРАГЕДИЯ КАК ИСТОЧНИК СПЕКУЛЯТИВНОГО МЫШЛЕНИЯ

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 9.2 (2015) 331–338

Ключевые слова: древнегреческая трагедия, мимесис, катарсис, спекулятивное мышление, диалектика, «философская трагедия», Аристотель, Шеллинг, Гегель.

Аннотация: Данная статья посвящена роли древнегреческой трагедии в процессе формирования спекулятивной философии. По мнению автора модель трагедии является прототипом спекулятивной метафизики Шеллинга и Гегеля, а ее диалектическая структура выступает важнейшим средством разрешения философских противоречий между догматизмом и критицизмом, свободой и необходимостью, субъективным и объективным. Спекулятивная система находит в трагедии возможность восстановления тождества свободы и необходимости через конфликт. При сопоставлении идеалистической «философской трагедии» и древнегреческой трагедии выявлены их глубокие генетические связи. Опираясь на исследования Ф.Лаку-Лабрата, П. Зонди и Ж. Батая, автор утверждает, что проект спекулятивной трагедии основан на принципах аристотелевской теории катарсиса, а миметическая природа диалектического мышления тесно связана с поэтикой трагического действия, воссоздающего ритуальные формы жертвоприношения.

БИРЮКОВ ДМИТРИЙ СЕРГЕЕВИЧ

Padova University, Государственный университет аэрокосмического приборостроения,  
Национальный исследовательский ядерный университет МИФИ, dbirjuk@gmail.com

АРИАНСКИЕ СПОРЫ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ IV в.: НАЧАЛО ПОЛЕМИКИ ОБ УНИВЕРСАЛИЯХ  
В ВИЗАНТИЙСКОЙ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ И ЕГО КОНТЕКСТ.

Ч. 1. ПРОБЛЕМАТИКА УНИВЕРСАЛИЙ В АРИАНСКИХ СПОРАХ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ IV в.

И ЕЕ ИСТОРИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 9.2 (2015) 339–349

Ключевые слова: универсалии, патристическая философия, иерархия природного существа, родовидовое разделение, единосущие, Арианские споры.

Аннотация. Дебаты об универсалиях во второй половине IV в. по Р. Х. были вызваны спецификой переосмысления понятия единосущия в трактате «Против Евномия» Василия Кесарийского, написанного в качестве ответа на «Апологию» Евномия. Василием было предложено понимание «единосущия» в «горизонтальном» смысле общности Бога-Отца и Сына, т.е. общности, рассматриваемой наподобие общего для индивидов вида. Я показываю, что эта доктрина Василия вынудила Евномия выдвинуть его собственное учение о статусе общности. В связи с этим в своем ответном трактате «Апология на Апологию» Евномий, желавший опровергнуть возможность приложения понятия «единосущия» к Богу-Отцу и Сыну, разработал специфическое учение о статусе общности. Это учение предполагает, что чем выше по иерархии бытия, тем в меньше мере возможна «горизонтальная» общность природы единичных существ.

ТАНТЛЕВСКИЙ ИГОРЬ РОМАНОВИЧ

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

ТЕТРАГРАММАТОН И КОНЦЕПЦИЯ БОЖЕСТВЕННОЙ СУБСТАНЦИИ В «ИСПОВЕДИ», кн. VII  
АВГУСТИНА И В УЧЕНИИ СПИНОЗЫ

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 9.2 (2015) 350–352

Ключевые слова: Тетраграмматон, субстанция, *Исх.* 3:14, *Деян.* 17:28, Августин, Спиноза.

Аннотация. Автор высказывает предположение, согласно которому интерпретация Тетраграмматона, засвидетельствованная в *Исх.* 3:14, оказала непосредственное влияние на становление представления о единой, вечной и бесконечной божественной субстанции, отраженной в «Исповеди», кн. VII Августина и в учении Спинозы.

АФОНАСИНА АННА СЕРГЕЕВНА

Томский государственный педагогический университет, Новосибирский государственный университет, afonasina@gmail.com

ЭМПЕДОКЛ О ДЫХАНИИ

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 9.2 (2015) 353–362

Ключевые слова: клепсидра, дыхание, Аристотель, прием сравнения.

Аннотация. Среди многочисленных фрагментов Эмпедокла наше внимание привлек фрагмент В 100, в котором древний философ сравнивает дыхание с действием клепсидры. Это наблюдение вызвало много споров среди ученых (Powell 1923, Last 1924, Furley 1957, Booth 1960, Bollack 1965, O'Brien 1970). Основной вопрос состоял в том, какой тип дыхания описывает Эмпедокл – носовое или кожное. В этой статье я рас-

смаатриваю возможные решения этого вопроса и предлагаю в свою очередь считать, что Эмпедокл описывает кожное дыхание. Однако кожа должна рассматриваться здесь не как наружный покров тела живого существа, а как оболочка дыхательных органов. Эта статья представляет собой часть более масштабного исследования, посвященного представлениям Эмпедокла о физическом устройстве живых существ и их чувственных восприятиях.

БУТАКОВ ПАВЕЛ АНАТОЛЬЕВИЧ  
Томский государственный университет,  
Институт философии и права СО РАН, pavelbutakov@academ.org

СОСТОЯНИЯ И ОТНОШЕНИЯ У ГРИГОРИЯ НАЗИАНЗИНА

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 9.2 (2015) 363–372

Ключевые слова. Григорий Назианзин, Троица, категория отношения, стоические категории, *schesis*.

Аннотация. В работах Григория Назианзина греческое слово «*schesis*» обычно переводится как «отношение». При этом большинство исследователей полагает, что именно Григорий внедрил это слово в качестве ключевого термина для описания тринитарных отношений. Возможно, такая интерпретация была бы справедлива для творений других богословов IV века, но в случае Григория она ошибочна. Его употребление слова «*schesis*» не соответствует ни традиционной аристотелевской, ни стоической терминологии для категории отношения. У Григория это слово означает состояние или положение, возможно, даже состояние или положение в каком-либо отношении, но никак не само отношение. Поэтому все интерпретации учения Григория о тринитарных отношениях должны быть пересмотрены с учетом этой особенности употребления им слова «*schesis*».

ПРОТОПОПОВА ИРИНА АЛЕКСАНДРОВНА  
Российский государственный гуманитарный университет, Москва,  
plotinus70@gmail.com

HYBRIS КАК ИНВЕРСИЯ «ОБЪЕКТА» И «МЕТОДА» В «ПИРЕ» ПЛАТОНА

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 9.2 (2015) 373–379

Ключевые слова: Платон, «Пир», гюбрис, инверсия, мистерия, андрогин.

Аннотация. Задача работы – показать, что одним из лейтмотивов «Пира» является семантика гюбриса как «инверсии», которая относится к теме взаимодействия противоположностей, обыгрываемой на протяжении всего диалога на уровне лексики, поведения персонажей, собственно философского содержания и самой композиции диалога. Как инструмент анализа этих уровней текста используются ключевые метафоры инверсии и гюбриса в «Пире» – *андрогины* из речи Аристофана и *силены* из речи Алкивиада. Делается вывод, что в целом «Пир» можно назвать апологией философского гюбриса как инверсии «объекта» и «метода» в форме своеобразной «сатирической драмы».

ЦЕЛИЩЕВ ВИТАЛИЙ ВАЛЕНТИНОВИЧ  
Новосибирский государственный университет,  
Институт философии и права СО РАН, leitval@gmail.com  
ЭПИСТЕМОЛОГИЯ VS ОНТОЛОГИЯ В АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ МАТЕМАТИКИ

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 9.2 (2015) 380–392

Ключевые слова: Платон, Аристотель, математический объект, математическая истина, эпистемология, онтология.

Аннотация. В статье обсуждается две альтернативных концепции философии математики в античности, связанные с Платоном и Аристотелем. Доминирующее у Платона онтологическое понимание вечной природы математических объектов отвергается Аристотелем в пользу эпистемологических процедур в практике геометрического математического доказательства.

ПЕТРОВ ВАЛЕРИЙ ВАЛЕНТИНОВИЧ

Институт философии РАН, Москва, vpetroff@gmail.com

АРИСТОТЕЛЬ И АЛЕКСАНДР АФРОДИСИЙСКИЙ О РОСТЕ И РАСТУЩЕМ

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 9.2 (2015) 394–403

Ключевые слова: Аристотель, Александр Афродисийский, рост, изменение, возникновение, форма (эйдос), идентичность, О возникновении и уничтожении

Аннотация. Статья посвящена исследованию начатой Аристотелем и продолженной Александром Афродисийским традиции рассуждений о росте и растущем, включая дискуссии об идентичности меняющегося тела индивида. Показано, что обсуждавшиеся уже Эпихармом и Платоном вопросы идентичности индивида, рассматриваются у Аристотеля в терминах феномена роста. В трактате «О возникновении и уничтожении» Аристотель доказывает, что рост, как количественное изменение, отличается от возникновения и качественного изменения. Устойчивость в меняющемся теле соотносится с формой (εἶδος) тела, который сравнивается с эластичной трубкой (αὐλός), которая оформляет протекающую через него воду. Обсуждаются соответствующие аргументы из рассуждений о росте у Александра Афродисийского. Согласно Александру эйдос, как неизменная сущность (в силу того, что он сохраняет свою идентичность), может являться субъектом акцидентальных изменений (в данном случае – по количеству). Указываются соответствующие доктринальные, терминологические параллели между Аристотелем и Александром.

БЕРЕСТОВ ИГОРЬ ВЛАДИМИРОВИЧ

Томский государственный университет, Институт философии и права СО РАН,

Новосибирск, berestoviv@yandex.ru

«Философия Плотина» Э. БРЕЙЕ в КОНТЕКСТЕ ДИСКУССИЙ О МЫШЛЕНИИ УМА.

Рецензия на книгу: Брейе, Эмиль. *Философия Плотина*. Пер. с фр. и вступит. ст.

А. С. Гаголина. Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2012. 392 с.

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 9.2 (2015) 404–424

Ключевые слова: Плотин, Брейе, *Noûs*, объект мышления, интеллектуализм, недискурсивное мышление.

Аннотация. В статье дается критический анализ впервые переведенных на русский язык знаменитых работ Эмиля Брейе о философии Плотина (его одноименной книги, впервые опубликованной на фр. яз. в 1928 г., и серии последующих статей). Сначала в статье дается обзор книги по главам, указывается целевая аудитория книги, описываются те аспекты, в которых книга все еще может быть полезна современному читателю.

лю, кратко оцениваются также переведенные на русский язык работы Вэйна Хенки о Брейе и, наконец, предисловие переводчика, А. С. Гаголина, в котором содержится ценная информация о жизни и философских взглядах Брейе. Затем предпринимается попытка дать критический анализ интерпретации Брейе учения Плотина об Уме. На основе современных англоязычных исследований в статье показывается, что оценка Брейе учения Плотина об Уме как «выхолощенного» и «разнородного» является поспешной. Также поспешным может быть признано заявление Брейе о том, что учение об Уме у Плотина сливается с учением о Едином и не вписано в проблемный контекст греческой философии.

ВОЛКОВА НАДЕЖДА ПАВЛОВНА

Института философии РАН, г. Москва, Россия, go2nadya@gmail.com

ДОСТИЖИМА ЛИ ЦЕЛЬ ФИЛОСОФСКОГО ПОИСКА?

Обзор книги: Альберт, Карл. *О понятии философии у Платона*. Пер. с нем., предисл.

и примеч. М. Е. Буланенко. Владивосток: ДВФУ, 2012. 120 с.

(Философская библиотека ДВФУ 35)

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 9.2 (2015) 425–435

Ключевые слова: философия, теория идей, тюбингенская школа, Платон, Плотин, Ницше.

Аннотация. Этот обзор посвящен книге К. Альберта *О понятии философии у Платона* (1989). Название книги совпадает с основной ее темой. Что такое философия для Платона, каков ее предмет, где она берет свой исток и к чему приводит философский поиск? Вот круг вопросов, на которые отвечает автор. Раскрыть понятие философии у Платона – цель данного исследования, которая с успехом достигается. К. Альберт доказывает, что философия, согласно Платону, это вовсе не бесконечное неудовлетворенное и принципиально неудовлетворимое стремление. В качестве завершающего этапа философского восхождения философ оказывается в совершенно новой области бытия, которая описывается Платоном как область божественного и бессмертного. Автор делает вывод, что путь познания философа ведет из мира множественности к предельному, окончательному познанию Единого. Автор ссылается на исследования К. Гайзера и Х. Кремера, основателей «тюбингенской школы», главной посылкой которой было желание реконструировать философию Платона как единую метафизическую систему. К. Альберт обращается к такой трактовке теории идей, которая предполагает, что Платон говорит не о двух ступенях познания – вещи и идеи, а о трех – вещи, идеи, Едином. Тогда Единое, согласно К. Альберту, соответствует трем высшим идеям – идее Блага, идее Прекрасного, идее Сущего. Интерпретируя Платона таким образом, он сближает его с неоплатониками, прежде всего, с Плотиним.

САНЖЕНАКОВ АЛЕКСАНДР АФАНАСЬЕВИЧ

Институт философии и права СО РАН, sanzhenakov@gmail.com

КОГДА МОРАЛЬ В СОГЛАСИИ С ПРИРОДОЙ.

Рецензия на книгу: Гаджикурбанова, Полина Аслановна. *Этика Ранней Стои-*

*учение о должном*. Москва: ИФ РАН, 2012. 219 с.

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 9.2 (2015) 436–446

Ключевые слова: Ранняя Стоя, долг, благо, ценность, действие, природа, этика.

Аннотация: Рецензируемая монография посвящена этической доктрине Ранней Стои. Реконструкция этики стоиков производится посредством двух понятий – *kathēkon* (надлежащее действие) и *katorthōma* (нравственно-правильное действие). Эти понятия призваны отразить два аспекта моральных поступков. Во введении автор представляет читателям историю исследуемой проблемы. В первой главе излагаются основные положения стоической этики, аретология и аксиология стоиков, учение об *oikeiōsis*. Во второй главе рассматривается проблема влияний кинической и перипатетической философий на этику Стои. Третья глава посвящена решению основной задачи работы. Монография написана с привлечением значительного массива исследовательской литературы, отличается тщательным анализом рассматриваемой проблемы. Прежде всего книга адресована исследователям античной этики.

КАМЕНСКИХ АЛЕКСЕЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ

Высшая школа экономики, Пермь, kamen7@mail.ru

ОРИГЕН В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 9.2 (2015) 447–460

Ключевые слова: Ориген Александрийский, апокатастасис, библейский аллегоризм, русская религиозная философия, Григорий Сковорода, Владимир Соловьёв, Сергей Булгаков, Николай Бердяев, Георгий Флоровский.

Аннотация. В истории восприятия интеллектуального наследия Оригена русскими богословами и философами последних столетий выделяются несколько ключевых моментов и несколько ключевых фигур. Это, прежде всего, Григорий Сковорода (1722–1794), Владимир Соловьёв (1853–1900), Сергей Булгаков (1871–1944), Николай Бердяев (1874–1948) и Георгий Флоровский (1893–1979). Значимость этих авторов для нашего исследования определяется сочетанием трёх обстоятельств: (1) ключевую роль названных мыслителей в эволюции русской богословской и философской мысли и (2) тем фактом, что их собственная интеллектуальная эволюция, а также (3) восприятие их идей современниками и/или более поздними исследователями осуществлялись в тесной связи с *проблемой Оригена*. Таким образом, процесс восприятия интеллектуального наследия Оригена в России оказался в существенной степени обусловлен теми спорами, которые велись и ведутся вокруг ключевых представителей так называемой «русской религиозной философии».

ЦЕЛИЩЕВ ВИТАЛИЙ ВАЛЕНТИНОВИЧ

Томский государственный университет,

Новосибирский государственный университет, leitval@gmail.com

Хинтикка о сократической эпистемологии

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 9.2 (2015) 461–464

Ключевые слова: Сократ, новое в логике, эпистемология, онтология.

Аннотация. Рецензия на книгу: Hintikka, Jaakko. Socratic Epistemology: Explorations of Knowledge-Seeking by Questioning. New York: Cambridge University Press, 2007.



## ABSTRACTS

VALERIA PETRENKO AND IRINA ENNS

Tomsk State University, Russia, vptomsk@mail.ru; irnns609@yandex.ru

JUSTICE IN MODERN SOCIAL AND PHILOSOPHICAL THEORY:

HOW ARISTOTLE'S IDEA OF JUSTICE WORKS?

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 9.2 (2015) 211–220

Keywords: The idea of justice, Aristotle, J. Rawls, P. Ricoeur, hermeneutics, philosophical liberalism, pragmatics.

Abstract. The article presents the contemporary socio-philosophical edition of “justice” as the reception of Aristotelian ideas of the purposeful and equal distribution. Ways of a tematization of the “justice” in liberal-philosophical and hermeneutical tradition are analysed on the example of John Rawls and Riker's positions. The methodological bases of the analysis and representation of this phenomenon are noted as continuations of logic of ancient topics of “justice”. The discourse of justice serves as an area of categorization of duties and obligations, and the sphere of social pragmatics. The authors believe that the specifics of the position proposed by J. Rawls is that his theory of justice is an attempt of transcendental foundation of sociality. The transcendental apriori in Paul Ricoeur's hermeneutics works differently. He postulates the importance of a peaceful life measurement. In the transcendental dimension justice perceives the source of moral prescriptions in the idea of the Other and manifest itself as an intentional object. In the domain of law justice corresponds to legal prescriptions and application of the rights makes “justice” – in the spirit of Aristotle – the predicate of a specific legal decision.

VSEVOLOD LADOV

Tomsk State University, Tomsk Scientific Center SB RAS, Russia, ladov@yandex.ru

HEIDEGGER'S «HERAKLIT», *ALETHEIA*, AND THE LIAR PARADOX

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 9.2 (2015) 221–227

Keywords: *aletheia*, truth, Die Unverborgenheit, un-concealed, the Liar Paradox, Heidegger, Heraclitus.

Abstract. In this article I analyze Heidegger's interpretation of the Greek word «*aletheia*» (truth) from a logical point of view. Heidegger asserts that Greek philosophers considered «*aletheia*» to be «Die Unverborgenheit» (an un-concealed). How the Liar Paradox will look like if we use Heidegger's «Die Unverborgenheit» instead of «truth» in the logical reasoning? I assert that if Heidegger's concept of truth is utilized a clear logical formulation of the Liar Paradox will be impossible. This fact casts doubt on Heidegger's interpretation of the Greek idea of «*aletheia*», because the Liar Paradox is one of the oldest paradoxes formulated in Greek philosophy.

ΣΧΟΛΗ Vol. 9. 2 (2015)

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

VITALY OGLEZNEV

Tomsk Polytechnic University, Tomsk State University, ogleznev82@mail.ru

VALERY SUROVTSEV

Tomsk State University, surovtssev1964@mail.ru

DEFINITION *PER GENUS PROXIMUM ET DIFFERENTIAM SPECIFICAM* AND LEGAL LANGUAGE

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 9.2 (2015) 228–240

Keywords: Aristotle, Porphyry, Boethius, *definitio per genus proximum et differentiam specificam*, legal language, H. L. A. Hart, J. Bentham.

Abstract: This essay is concerned with the applicability in modern conceptual jurisprudence of a particular methodology for defining concepts, namely, *per genus proximum et differentiam specificam*. We explicate the origin of this method and how it was applied by Aristotle, Porphyry, and Boethius, arguing that H. L. A. Hart's views about the "open texture" of language, which is context-sensitive, call into question the applicability of this methodology in modern conceptual jurisprudence.

VALERY SUROVTSEV

Tomsk State University, Russia, surovtssev1964@mail.ru

TO *LEKTON* IN STOIC PHILOSOPHY AND *SINN* IN G. FREGE'S SEMANTIC THEORY:

THE QUESTION OF THEIR RELATIONSHIP

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 9.2 (2015) 241–252

Keywords: Stoic logic, *to lekton*, G. Frege, *Sinn*, semantic theory, *axiōma*, *Gedanke*, comparative studies, ancient and contemporary logic, B. Mates.

Abstract. The article deals with the Stoic category *to lekton* and G. Frege's category of *Sinn*. I explicate some formal features of these categories, which demonstrate the similarity of the Stoic and the Fregean logical theories, and develop some ideas related to this matter, previously expressed by B. Mates (1961). In particular, I demonstrate that the concept of "complete *lekton*" (*axiōma*) in the Stoic doctrine has the same structure as the concept of thought (*Gedanke*) in Frege's semantic theory. However, the formal structural similarity between *to lekton* and *Sinn* does not presupposes the ontological, epistemological and logical doctrinal similarities in these theories.

EVGENY BORISOV

Tomsk State University, Tomsk Scientific Center SB RAS, borisov.evgeny@gmail.com

TWO INTERPRETATIONS OF THE PROBLEM OF LOGICAL DETERMINISM IN ARISTOTLE

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 9.2 (2015) 253–259

Keywords: logical determinism, truth, bivalence, diachronic modality, Aristotle, Łukasiewicz, von Wright.

Abstract. In *De Interpretatione* 9 (19a7–19b4), Aristotle discusses the problem of the logical determinism. In analytic philosophy, this fragment is interpreted by means of the modern logic. There are, basically, two approaches in interpreting it. Proponents of one of them claim that Aristotle's discussion of the problem ends in restricting the principle of bivalence. Proponents of another one argue that Aristotle intends to show that the deterministic argument is not valid and does not demand any revision of logical principles. Interpretations by Łukasiewicz and von Wright, representing these approaches, are analyzed in the present pa-

per. The main differences between Łukasiewicz's and von Wright's ways of exposing and rebutting the deterministic argument are explicated. Using an argument of Fine, it is shown that von Wright's interpretation is preferable.

ELIZAVETA SPESHILOVA

Tomsk State University, Russia, e.speshilova@yandex.ru

THE TRUTH-VALUE OF FUTURE CONTINGENT PROPOSITIONS IN ARISTOTLE

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 9.2 (2015) 260–264

Keywords: Aristotle, law of contradiction, law of excluded middle, future contingents, sea-battle, truth, necessity, epistemic fatalism.

Abstract. The article deals with the problem of future contingents in Aristotle. According to Aristotle, clarification of «conclusion's principles» is included in the subject of philosophy along with the study of being as such. The law of contradiction and the law of the excluded middle are reliable and unconditional principles of conclusion. However, the example with the statements about future events either calls into question the universality of these «conclusion's principles» or leads to «epistemic fatalism». The author analyzes the original formulation and the solution of this problem in chapter 9 of the treatise of Aristotle «On interpretation».

ANTON DIDIKIN

Tomsk State University, Institute of Philosophy and Law, Russia, abdidikin@bk.ru

LEGAL PHILOSOPHY OF HANS Kelsen: RELATIVISM AND CAUSALITY RETHOUGHT

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 9.2 (2015) 265–282

Key words: normativity, being, obligation, basic norm, causality, imputation, absolutism, relativism, Heraclitus fr. 94 DK.

Abstract. The paper attempts to analyze the historical, philosophical and methodological aspects of the philosophical and legal views of Hans Kelsen as interpreted from the point of view of the 'classical' theories of natural law, obligations and justice. The author outlines the main concepts and categories of normativity in the context of the principle of relativism and discusses some features and applications of the principle of relativism in the cognition of legal reality, and reconsideration of causality in the legal field. Attached is a translation of Kelsen's important article "Causality and Imputation" (1950).

DOMINIC O'MEARA

Fribourg University, Switzerland, dominic.omeara@unifr.ch

CONSCIOUSNESS OF SELF, OF TIME AND OF DEATH IN GREEK PHILOSOPHY: SOME REFLECTIONS

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 9.2 (2015) 283–291

Keywords: ancient philosophy, psychology, temporality, self-awareness, death.

Abstract. In this paper, I do not propose to discuss the ways of thinking about and coming to terms with our awareness of our coming death. I would like rather to discuss a more particular and perhaps unusual problem, that of the relation between our awareness of our death and our consciousness of ourselves. In the following I take four examples: Parmenides, Plato, Epicurus and Plotinus. I sketch the different ways in which these philosophers saw the relation between self-consciousness and death, how they tried to dissipate what seemed to them

to be a tension, even a contradiction, between these two parts of our existence. My discussion does not seek to contribute to the philological analysis of specific ancient texts, but proposes rather an attempt to reach an overall view, which might be of a broader interest.

SERGEY AVANESOV

Tomsk State Pedagogical University, iskiteam@yandex.ru

VISUAL ANTHROPOLOGICAL CONNOTATIONS IN PARMENIDES' ONTOLOGY (1)

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 9.2 (2015) 292–305

Keywords: ancient philosophy, pre-Socratics, Parmenides, ontology, anthropology, visual experience.

Abstract. The author analyzes the text of the Parmenides' poem. He aims to explicate the ideas that express the views of this ancient philosopher on the ontological parameters of human existence and accentuates "optical" characteristics of Parmenides philosophical language. These characteristics express the key problem points in the process of understanding the mutual relations of sensually empirical evidence and theoretical scientific knowledge, of explicit "many things" and implicit "single", of the physical dynamics and speculative statics, of "human" world and the "true" being. Having reviewed comprehensively and critically the situation of the subject of ontological discourse, described by Parmenides, I determine the original contexts of the philosopher's speech about things. The prevailing context of the speech of Parmenides is a religious mythical (or mystical visionary) context, which determines not only the plot and content of the philosopher's text, but also its genre forms. At the same time I note the presence of an implicit realistic (literal) meaning of the poem, refers to the particular biography of Parmenides. It is my hope to demonstrate the relevance of Parmenides thought for the modern philosophical understanding of the essence of human being.

MAYA PETROVA

Institute of history, Moscow, Russia, beionyt@mail.ru

Macrobius' *Commentary on the 'Dream of Scipio'* and its Relevant Contexts

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 9.2 (2015) 306–315

Keywords: method, fragment, intellectual tradition, commentary, source.

Abstract. The paper attempts to show how it is possible to interpret natural-philosophical, psychological and ethical fragments from Macrobius' *Commentary on the 'Dream of Scipio'* (the 5th c.) by means of the method of relevant contexts. To this end, Hierocles of Alexandria' *Commentary on the Golden Verses* of Pythagoras is discussed.

IGOR R. TANTLEVSKIJ

St. Petersburg State University, Russia, tantigor@mail.wplus.net

IMAGES OF THE SOTERIOLOGICAL FIGURE OF "ONE LIKE A SON OF MAN" IN JEWISH LITERATURE OF THE HELLENISTIC PERIOD AND ITS POSSIBLE PROTOTYPE IN PSALM 110

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 9.2 (2015) 316–330

Keywords: "One Like a Son of Man"; *Dan.* 7:13–14; *Ps.* 110; the "Old Greek Translation" of the *Dan.* 7:13–14 passage, and *Jn.* 14:9–11; *Rev.* 1:13–14, 3:21; 4Q246=4Q psDan<sup>d</sup>; 4Q491<sup>c</sup>, fr. 1; the '*Exagōgē*, 68–82 by Ezekiel the Tragedian; "Orphica".

Abstract. The author tries to reveal Biblical sources of the image of “One Like a Son of Man” in *Dan.* 7:13–14, including the “Old Greek Translation” of this passage, as well as to reveal certain parallels to this figure in Jewish literature of the Hellenistic period and in the New Testament. At this, special attention is given to the interpretation of Psalm 110. Considering Jewish texts of the epoch of Hellenism, the author dwells specially on the analysis of the Apocryphon of Daniel (4Q246=4Q psDan<sup>d</sup>), the Qumran “Self-glorification Hymn” (4Q491<sup>c</sup>, fr. 1), and the fragment of the *’Exagōgē*, 68–82 by Ezekiel the Tragedian.

EVGENY NAYMAN

Tomsk State University, Tomsk Scientific Center SB RAS, enyman17@rambler.ru

ANCIENT GREEK TRAGEDY AS AN ORIGIN OF SPECULATIVE THOUGHT

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 9.2 (2015) 331–338

Keywords: ancient Greek tragedy, mimesis, catharsis, speculative thought, dialectics, "philosophical tragedy", Aristotle, Schelling, Hegel.

Abstract. This article focuses on the role of the ancient Greek tragedy in the formation of a speculative philosophy. The author argues that the tragedy model is a prototype for the Schelling's and Hegel's speculative metaphysics. Its dialectical structure acts as the general means of resolving the philosophical contradictions between dogmatism and criticism, freedom and necessity, the subjective and the objective. The speculative system restored the identity of freedom and necessity through conflict. The comparative analysis of the idealistic “philosophical tragedy” and ancient Greek tragedy revealed their deep internal relationship. Based on Szondi, Lacoue-Labarthe and Bataille, the author argues that the speculative tragedy, based on the principles of Aristotle's theory of catharsis, and the mimetic nature of dialectical thinking are closely linked with the poetics of the tragic action, recreating the ritual forms of sacrifice.

DMITRY BIRYUKOV

National Research Nuclear University MEPhI, Saint Petersburg State University of Aerospace Instrumentation, Padova University, dbirjuk@gmail.com

THE ARIAN CONTROVERSY OF THE SECOND HALF OF THE FOURTH CENTURY:

THE BEGINNING OF THE DEBATE ON THE UNIVERSALS IN BYZANTINE THEOLOGICAL AND PHILOSOPHICAL THOUGHT, AND ITS CONTEXT.

PART I. THE TOPIC OF UNIVERSALS IN THE ARIAN CONTROVERSY

OF THE SECOND HALF OF THE FOURTH CENTURY AND ITS HISTORICAL CONTEXT

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 9.2 (2015) 339–349

Keywords: universals, patristic philosophy, hierarchy of natural beings, genera-species dividing, consubstantiality, the Arian debates.

Abstract. The doctrine of consubstantiality from Basil of Caesarea's “Against Eunomius”, written as a reaction to the Apology of Eunomius originated a controversy over universals in the second half of the fourth century. This doctrine implies understanding of consubstantiality in the “horizontal” sense as commonness between the Persons of the Trinity, the same way as species are common to the constituent individuals. Using the fragments of Eunomius' reply to the conception of Basil in Apology for Apology, preserved in Gregory of Nyssa, I demonstrate that in his attempt to refute the applicability of the notion of consubstantiality to God the Father and the Son, Eunomius elaborated his own doctrine of commonness: the

higher we go up the hierarchy of beings, the lesser the horizontal commonness in the nature of individual beings we see.

IGOR R. TANTLEVSKIJ

St. Petersburg State University, Russia, tantigor@mail.wplus.net

TETRAGRAMMATON AND CONCEPTION OF SINGLE GOD'S *SUBSTANTIA*

IN AUGUSTINE'S "CONFESSIONS", BOOK VII AND IN SPINOZA'S TEACHING

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 9.2 (2015) 350–352

Keywords: Tetragrammaton, *Ex. 3:14*, *Acts 17:28*, *Substantia*, Augustine, Spinoza.

Abstract. The Author supposes that the Tetragrammaton's interpretation, attested in *Ex. 3:14*, exerted direct influence on the formation of the conception of single, eternal, and infinite God's *substantia*, reflected in Augustine's "Confessions", book VII and in Spinoza's teaching.

ANNA AFONASINA

Tomsk State Pedagogical University, Novosibirsk State University, afonasina@gmail.com

EMPEDOCLES ON BREATHING

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 9.2 (2015) 353–362

Keywords: clepsydra, breathing, Aristotle, the effect of simile.

Abstract. In Fr. B 100 DK Empedocles famously compares the principle of breathing with this of clepsydra. This simile provoked a scholarly controversy. The main question is what kind of breathing Empedocles describes – the breathing through the skin or the breathing through the mouth and nostrils? In this article I consider various solutions to the problem, suggested by different scholars (Powell 1923, Last 1924, Furley 1957, Booth 1960, Bollack 1965, O'Brien 1970), and incline to accept the idea that Empedocles describes a form of breathing through the skin with a qualification that the skin in question is the outer membrane of the respiratory apparatus rather than the outer covering of the living body, as it was previously thought. This article is the first part of the future analysis of Empedocles' views on physical mechanisms of living beings and their sense perceptions.

PAVEL BUTAKOV

Tomsk State University,

Institute of Philosophy and Law, Novosibirsk, Russia, pavelbutakov@academ.org

DISPOSITIONS AND RELATIONS IN GREGORY NAZIANZEN

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 9.2 (2015) 363–372

Keywords: Gregory Nazianzen, Trinity, category of relation, Stoic categories, schesis.

Abstract. The Greek word 'schesis' in the works of Gregory Nazianzen has generally been translated as 'relation' and interpreted as a programmatic term for his doctrine of Trinitarian relations. Although this may be a valid interpretation of the terminology of other 4th century theologians, this is not true of Gregory. His usage of the word 'schesis' does not correspond with the traditional Aristotelian or Stoic ways of designating a relation. It denotes a status or a disposition, it may even mean a place in a relation, but it is not the relation itself, and not a disposition towards another. Therefore all the interpretations of Gregory's teaching on the

Trinitarian relations are to be revisited and reformulated more carefully, keeping in mind the peculiarity of his usage of ‘schesis.’

IRINA PROTOPOPOVA

Russian State University for the Humanities, Moscow, plotinus70@gmail.com

HYBRIS AS INVERSION OF “OBJECT” AND “METHOD” IN PLATO’S SYMPOSIUM

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 9.2 (2015) 373–379

Keywords: Plato, *Symposium*, *hybris*, inversion, mystery, androgyne.

Abstract. The paper aims to examine the semantics of *hybris* as “inversion” as one of the leitmotifs of the *Symposium* relating to the topic of interacting opposites. This theme unfolds throughout the dialogue at the level of the vocabulary, the characters’ behavior, the philosophical content and the structure of the dialogue. The analysis of these levels of the text is implemented by means of the key metaphors of inversion and *hybris* in the *Symposium – androgynes* of Aristophanes and *silenes* from the speech of Alcibiades. The author concludes that the *Symposium* may be called, overall, a philosophical apology of *hybris* as inversion of “object” and “method” in the form of a sui generis “satyric drama”.

VITALY TSELISHCHEV

Novosibirsk State University,

Institute of Philosophy and Law, Novosibirsk, Russia, leitval@gmail.com

EPISTEMOLOGY VS ONTOLOGY IN ANCIENT PHILOSOPHY OF MATHEMATICS

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 9.2 (2015) 380–392

Keywords: Plato, Aristotle, mathematical object, mathematical truth, epistemology, ontology.

Abstract. This article discusses two alternative concepts of the philosophy of mathematics in ancient philosophy, associated with Plato and Aristotle. The dominant theme in Plato ontological understanding of the eternal nature of mathematical objects is rejected by Aristotle in favor of epistemological procedures in the practice of geometric mathematical proof.

VALERY V. PETROFF

Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, vpetroff@gmail.com

ARISTOTLE AND ALEXANDER OF APHRODISIAS ON GROWTH AND GROWING

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 9.2 (2015) 394–403

Keywords: Aristotle, Alexander of Aphrodisias, growth, change, generation, form (*eidōs*), identity, *De generatione et corruptione*.

Abstract. The article investigates the tradition of discussions focusing on growth and growing started by Aristotle and continued by Alexander of Aphrodisias, including the polemics concerning the identity of individual’s changing body. It is shown that the questions of individual identity discussed already by Epicharmus and Plato, are treated in Aristotle in terms of the phenomenon of growth. In the *De generatione et corruptione* Aristotle argues that growth, being quantitative change, differs from the coming-to-be and qualitative alteration. What retains in the changing body is its *eidōs*, which is compared with elastic pipe (*aulos*) imposing form on the water flowing through it. The related arguments from Alexander of Aphrodisias’ discussions of growth and growing are under consideration. According to Alexander, *eidōs*, as an unchangeable nature (due to the fact that it preserves its identity) may be subject of

accidental changes (in this case, it varies in size). The author indicates relevant doctrinal and terminological parallels between Aristotle and Alexander.

IGOR BERESTOV

Tomsk State University, Institute of Philosophy and Law, Novosibirsk,  
Russia, berestoviv@yandex.ru

“THE PHILOSOPHY OF PLOTINUS” BY ÉMILE BRÉHIER IN THE CONTEXT OF  
THE DISCUSSIONS ON *NOUS*’ THINKING.

Some observations concerning a book by Émile Bréhier, *The Philosophy of Plotinus*  
(trans. Into Russian and intro. by A. S. Gagonin. St. Petersburg:

Vladimir Dahl, 2012. 392 pp.).

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 9.2 (2015) 404–424

Keywords: Plotinus, Mind, object of thinking, intellectualism, non-discursive thinking.

Abstract: The article offers a critical analysis of the famous studies by Émile Bréhier of the philosophy of Plotinus. His book, published in French in 1928 and a series of later articles, along with two Wayne Hankey’s studies on Bréhier are now translated into Russian for the first time. I present an overview of A. S. Gagonin’s preface to the book and outline the content of the book chapter after chapter. I find it important to indicate the target audience of the book and the aspects in which it can still be useful to modern readers. Then I try to provide a critical analysis of Bréhier’s interpretation of Plotinus’ doctrine of *Nous*. Based on some modern Anglo-American studies of Plotinus’ philosophy I demonstrate that Bréhier’s evaluation of Plotinus’ doctrine of *Nous*, as “lifeless” and “heterogeneous” is too hasty. Similarly his still influential statement that the doctrine of *Nous* in Plotinus is confused with the doctrine of the One, and consequently not rooted in the genuine context of the Greek philosophy, can also be evaluated as a hasty judgment.

NADEZHDA VOLKOVA

Institute of Philosophy RAS, Moscow, Russia, go2nadya@gmail.com

IS THE GOAL OF PHILOSOPHICAL ENQUIRY ACHIEVABLE?

A Review of Karl Albert, *On the Meaning of the Philosophy according to Plato*.

Trans. from the German into Russian and introduction by M. E. Bulanenko. Vladivostok:

Far Eastern Federal University Press, 2012. 120 pp. (Bibliotheca of Philosophy 35).

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 9.2 (2015) 425–435

Keywords: philosophy, theory of ideas, the Tübingen School, Plato, Plotinus, Nietzsche.

Abstract: This review focuses on the book by K. Albert *On the Meaning of the Philosophy according to Plato* (1989). The title of this book reflects its main theme. What is Philosophy according to Plato? What is the object of it? Where does it take its origin and where is the end of philosophical path? This is the range of questions that are answered by the author. The purpose of his study, which was successfully achieved, is to clarify the meaning of Plato’s philosophy. K. Albert argues that according to Plato philosophy is not an infinite and fundamentally unsatisfied desire. At the final stage of philosophical path philosopher find him- or herself in a completely new realm of being, which is described by Plato as a divine and immortal area. The author concludes that the path of philosophy comes from the multiplicity to a certain limit, to the ultimate knowledge of the One. The author refers to the study of K. Gaiser and H. Krämer, to whom he dedicated his book. K. Gaiser and H. Krämer



are the founders of the so-called Tübingen school, the main premise of which was a desire to reconstruct Plato's philosophy as a single metaphysical system. K. Albert refers to that interpretation of the theory of ideas, from which follows that Plato is not talking about two stages of knowledge – things and ideas, but about three stages – things, ideas, and the One. Then the One, according to K. Albert corresponds to three higher ideas – these of Good, Beauty and Being. Interpreting Plato in this way he brings him closer to the Neoplatonists, such as Plotinus.

ALEXANDER SANZHENAKOV

Institute of Philosophy and Law, Russia, Novosibirsk, sanzhenakov@gmail.com

WHEN MORALITY IS IN ACCORDANCE WITH NATURE.

A Review of Polina Gadzhikurbanova, *Ethics of the Early Stoa: The Doctrine of Due*.

Moscow: Institute of Philosophy Press, 2012. 219 pp.

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 9.2 (2015) 436–446

Keywords: the Early Stoa, due, good, value, action, nature, ethics.

Abstract. The monograph under review investigates the correlation of the two Stoic ethical concepts: *kathēkon* (appropriate action) and *katorthōma* (perfect moral action). As the author highlights, specific features of the Stoic ethical theory are focused in these concepts and the character of their relations, and at the same time its key challenges are associated with them: the correlation of the highest good and the relative values, and the correlation of natural and virtuous. The author presents readers a history of the investigated problem in the introduction. The first chapter is devoted to the study of the main provisions of the ethics of early Stoics, aretology and axiology of Stoics, doctrine of *oikeiōsis* etc. The second chapter deals with the problem of influence of Cynic and Peripatetic philosophy on ethics of Stoa. The third chapter is devoted to the solution of the main objective of this work. In order to achieve this goal the author uses the rich heritage of research, which includes names such as M. Forschner, G. Nebel, J. Rist, D. Tsekourakis, A. Huseynov, A. Stolyarov and others. The following position can be assumed as the basic setting of the author: *kathēkon* and *katorthōma* are related as matter (*hylē*) and principle (*arkhē*) of the act. On the one hand, this thesis captures the qualitative difference between the two spheres of Stoic ethics. On the other hand, the author fairly insists that the two areas are closely connected to each other. To sum up, the principle is independent from the matter, but the first cannot be completely isolated from the second.

ALEXEY KAMENSKIKN

National Research University – the Higher School of Economics, Perm, kamen7@mail.ru

ORIGEN IN RUSSIAN PHILOSOPHY

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 9.2 (2015) 447–460

Keywords: Origen of Alexandria, apocatastasis, Biblical allegorism, Russian religious philosophy, Grigory Skovoroda, Vladimir Solovyov, Sergei Bulgakov, Nicolay Berdyaev, George Florovsky.

Abstract. Observing the history of reception of Origen's intellectual heritage by Russian theologians and philosophers of the past few centuries, some key moments and figures are discernible. Those figures are Grigory Skovoroda (1722–1794), Vladimir Solovyov (1853–1900), Sergei Bulgakov (1871–1944), Nicolay Berdyaev (1874–1948) and George Florovsky (1893–

1979). Those authors' significance for our outline is determined by (1) their key role in the evolution of Russian theological and philosophical thought and – at the same time – (2) by the fact that those authors' own intellectual evolution and/or (3) their ideas' reception by their contemporaries proceeded in close connection with the problem of Origen. So the process of reception of Origen's intellectual heritage in Russia was substantially conditioned by the controversies raging around the key representatives of the so-called "Russian religious philosophy."

VITALY TSELISHCHEV

Tomsk State University, Novosibirsk State University, Russia, leitval@gmail.com

HINTIKKA ON SOCRATIC EPISTEMOLOGY

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 9.2 (2015) 461–464

Keywords: Socrates, new developments in logic, epistemology, ontology.

Abstract. A review of: Hintikka, Jaakko. *Socratic Epistemology: Explorations of Knowledge-Seeking by Questioning*. New York: Cambridge University Press, 2007.

**ΣΧΟΛΗ (Scholē)**

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΑΝΤΙΚΟΛΟΓΗΜΑΤΟΛΟΓΗΜΑ ΚΑΙ ΚΛΑΣΣΙΚΗ ΤΡΑΔΙΤΙΑ  
2015. Τόμος 9. Έκδοση 2

**Σ ΑΝΑΛΥΤΙΚΗΣ ΠΟΤΗΣ ΤΡΑΔΙΤΙΑΣ: ΝΟΜΟ ΚΑΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ**

Ναυτική ρεдактирование Ε. Β. Αφονασίνα  
Νοσισβίρσκ: Ρεда.-изд. κέντρο Νοσισβ. γος. ун-та, 2015. 283 σ.  
ISSN 1995-4328 (Print) ISSN 1995-4336 (Online)

Βτορής έκδοση γενατογ τομα γυρнала κλάεαηт в себя ρаботы исследователей из Но-  
восибирска и Томска по истории и философии права «с аналитической точки зрения»,  
серию статей на различные антиковедческие темы, рецензии и аннотации.

Журнал индексируется The Philosopher's Index и SCOPUS и доступен в  
электронном виде на собственной странице [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).

**ΣΧΟΛΗ (Scholē)**

ANCIENT PHILOSOPHY AND THE CLASSICAL TRADITION  
2015. Volume 9. Issue 2

**FROM THE ANALYTICAL POINT OF VIEW: LAW AND PHILOSOPHY**

Edited by Eugene V. Afonasin  
Novosibirsk: Novosibirsk State University Press, 2015. 283 p.  
ISSN 1995-4328 (Print) ISSN 1995-4336 (Online)

In the second issue of the ninth volume of the journal the researchers from Novosibirsk and  
Tomsk continue their study of the ancient legal tradition "from the analytical point of view".  
The volume is supplemented with various articles, translations, reviews and annotations.

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/) (journal's home page)  
and [www.ceeol.com](http://www.ceeol.com) (Central and Eastern European Online Library).

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

*Компьютерная верстка и корректура* Ε. Β. Αφονασίνα  
Подписано в печать 11.06.2015. Заказ №  
Формат 70 x 108 1/16. Офсетная печать. Уч.-изд. л. 17,5  
Редакционно-издательский центр НГУ,  
630090, Новосибирск-90, ул. Пирогова, 2