

---

# ΣΧΟΛΗ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΑΝΤΙΚΟΛΛΕΔΕΝΙΕ  
Ι ΚΛΑССИЧЕСКАЯ ΤΡΑΔΙЦΙΑ

ΤΟΜ 12

ΒΥΠΥΣΚ 2

2018

---

## ΣΧΟΛΗ (Schole)

### ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΑΝΤΙΚΟΛΛΕΔΕΝΙΕ ΚΑΙ ΚΛΑССИЧЕСКАЯ ΤΡΑΔΙΤΙΩΝ

*Γλawnый редактор*

Ε. Β. Αφωναcин (Новосибирск)

*Редактор раздела рецензий и библиографии*

Α. C. Αφωναcина (Новосибирск)

*Редакционная коллегия*

И. В. Берестов (Новосибирск), П. А. Бутаков (Новосибирск), М. Н. Вольф (Новосибирск), Джон Диллон (Дублин), М. В. Егорочкин (Москва), С. В. Месяц (Москва), Доминик О'Мара (Фрибург), М. С. Петрова (Москва), Теун Тилеман (Утрехт), Α. 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), Ε. В. Орлов (Новосибирск), В. В. Целищев (Новосибирск), В. Б. Прозоров (Москва), С. П. Шевцов (Одесса)

*Учредитель*

Новосибирский государственный университет

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

*Адрес для корреспонденции*

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

*Электронные адреса*

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

Рецензии и библиографические обзоры: [afonasina@gmail.com](mailto:afonasina@gmail.com)

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

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

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

---

# ΣΧΟΛΗ

ANCIENT PHILOSOPHY AND  
THE CLASSICAL TRADITION

VOLUME 12

ISSUE 2

2018

---

## ΣΧΟΛΗ (Schole)

### ANCIENT PHILOSOPHY AND THE CLASSICAL TRADITION

#### *Editor-in-Chief*

Eugene V. Afonasin (Novosibirsk)

#### *Reviews and Bibliography*

Anna S. Afonasina (Novosibirsk)

#### *Editorial Board*

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

#### *Advisory Committee*

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

#### *Established at*

Novosibirsk State University (Russia)

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

#### *The address for correspondence*

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

#### *E-mail addresses:*

*Articles and translations:* [afonasin@gmail.com](mailto:afonasin@gmail.com)

*Reviews and bibliography:* [afonasina@gmail.com](mailto:afonasina@gmail.com)

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

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

© The Center for Ancient Philosophy and  
the Classical Tradition, 2007–2018

## СОДЕРЖАНИЕ / CONTENTS

### СТАТЬИ / ARTICLES

The theory and practice of torture in Ancient Athenian courts VASILEIOS ADAMIDIS	336
De poetis Lesbiorum, de herma, deo fertilitatis, et de mysteriis Artemidis apud Mytilenaeos olim celebratis TIMOTHEY MYAKIN	349
The Christ-Logos question in Amelius JOSE MARIA ZAMORA CALVO	365
The requirements of science according to Proclus the Neoplatonist CHRISTOS TEREZIS AND LYDIA PETRIDOU	380
Seneca on gratitude and justice: How to translate <i>Ep.</i> 81, 19? ANDREI SEREGIN	393
Splitting concepts: steps of reflection OLEG DONSKIKH	402
Reading a woman ( <i>Rep.</i> 454d) IRINA PROTOPOPOVA, ALEXEI GARADJA	426
Classical Philosophy in the <i>Homily on the Transfiguration of the Lord</i> by Andrew of Crete VLADIMIR BARANOV	433
Категория страха в эпикурейской философии (по поэме Лукреция «О природе вещей») С. С. ДЕМИНА	444
Средиземноморское побережье Африки в «Географии» Птолемея и в «Стадиасме Великого моря» Д. А. ЩЕГЛОВ	453

О философии языка Порфирия и Ямвлиха И. П. КУРДЫБАЙЛО и Д. С. КУРДЫБАЙЛО	480
О соотношении категорий <i>to lekton</i> в философии стоиков и <i>Sinn</i> в семантической теории Г. Фреге: вопрос об их эпистемологическом статусе В. А. СУРОВЦЕВ	499
Тело и пряха. Визуализация метафоры в иконографии благовещения С. С. АВАНЕСОВ	523
Императив <i>bona fides</i> и проблемы использования инвективы в политической борьбе поздней Римской республики Е. В. ДЕРЖИВИЦКИЙ, В. Ю. ПЕРОВ	535
Пирроновский скептицизм и вторая теорема Гёделя о неполноте В. В. ЦЕЛИЩЕВ	550
Атараксия в пирронизме Д. К. МАСЛОВ	561
Присвоение чужеземной учености в античной и средневековой латинской традиции В. В. ПЕТРОВ	569
Две теодицеи в философии Плотина Н. П. ВОЛКОВА	582
Учение Прокла о надкосмических душах С. В. МЕСЯЦ	599
Неостоицизм Юста Липсия и историко-философское знание в эпоху позднего Возрождения А. А. САНЖЕНАКОВ	632
Концепция естественного права: от Платона к Филону Р. В. СВЕТЛОВ, Е. В. АЛЫМОВА	643
Логическая структура эпикурейского возражения скептикам из <i>Adv. Math.</i> VIII, 337 И. В. БЕРЕСТОВ, А. В. ТИХОНОВ	659
Платон, эвиденциализм и JTB П. А. БУТАКОВ	669

**ПЕРЕВОДЫ / TRANSLATIONS**

Гераклид Понтийский и философская биография 686  
 Е. В. АФОНАСИН

Гераклид Понтийский. Фрагменты и свидетельства («О болезнях,  
 или Бездыханная», фр. 82–95 Str.) 697  
 Е. В. АФОНАСИН, ПЕРЕВОД И КОММЕНТАРИЙ

**РЕЦЕНЗИИ И БИБЛИОГРАФИЯ / REVIEWS AND BIBLIOGRAPHY**

Имагинативная история античной философии 705  
 Ю. М. РОМАНЕНКО

Платонизм и нормативизм: историко-философская реконструкция 709  
 А. Б. ДИДИКИН

Философия face to face. Публичные и частные пространства  
 античной культуры 714  
 Б. М. МАРКОВ

Космология и политика в поздних работах Платона 721  
 А. С. АФОНАСИНА

**АННОТАЦИИ / ABSTRACTS 735**

## THE THEORY AND PRACTICE OF TORTURE IN ANCIENT ATHENIAN COURTS

VASILEIOS ADAMIDIS

Nottingham Trent University, UK

Vasileios.adamidis@ntu.ac.uk

---

**ABSTRACT.** There has been much debate in scholarship over the actual existence of torture (*basanos*) of innocent slaves for evidentiary purposes in the courts of classical Athens in the age of the orators. In the absence of direct evidence in the forensic speeches, scholars have pointed to a putative inconsistency between theory and practice regarding this institution. On the one hand, belief in the reliability of torture is evident in the works of the Attic orators, as well as challenges to evidentiary torture. Furthermore, rhetorical theory (in Aristotle's *Rhetoric* and Anaximenes' *Rhetorica ad Alexandrum*) supposedly provides guidance to orators as if recourse to *basanos* was a real possibility and classifies torture under the category of artless or supplementary proofs. On the other hand, not even one of such challenges has evidently been accepted and actually carried out and the sources are silent as to the actuality of evidentiary torture. This study closely examines the evidence of the primary sources and seeks to provide a solution to the aforementioned putative inconsistency. It demonstrates that it is far from certain that Aristotle and Anaximenes referred to the particular type of evidentiary *basanos*, since closer analysis shows that the shape of this institution is complex and much nuanced. Moreover, the presence in the courts of testimonies elicited by other than evidentiary types of torture, points to the root of the Athenian belief in the reliability of torture. Consequently, it is plausible to suggest that by the time of the Attic orators, evidentiary *basanos* had become obsolete and its remnant was primarily of rhetorical value.

**KEYWORDS:** *Basanos* (torture), Athenian law, rhetoric, Attic orators, Aristotle, Anaximenes.

---

### Introduction

The institution of torture is inherently controversial; its morality is extremely dubious and its expediency is, at least, questionable. A particular form of torture that seems completely indefensible from a modern perspective is the torture of

innocent slaves for evidentiary purposes in Athenian law. This has been characterised as ‘wanton and purposeless barbarity’,<sup>1</sup> yet has been explained as a way classical Athenians citizens reinforced their dominant political status and ‘confirm[ed] their own social hierarchy and cohesion’.<sup>2</sup> The barbarity and putative irrationality of evidentiary *basanos*, in addition to the lack of evidence proving the actuality of this practice, make its existence, at least in the period of the Attic orators, doubtful.

The paper accepts the scholarly consensus<sup>3</sup> that challenges to evidentiary torture were primarily ploys that were expected (and perhaps even designed) to be rejected.<sup>4</sup> Yet, some issues remain debatable, such as the actuality of the practice of evidentiary torture in the age of the Attic orators, the reason for its persistence as a rhetorical tactic, and its (supposed) classification in Aristotle’s day among the artless or supplementary proofs in the rhetorical handbooks. The aim of this paper is to address these questions and to offer an outline of (challenges to) *basanos* in theory and practice in the age of the Attic orators.

### Definition of *basanos*

The word *basanos* was originally used to signify the touchstone in metallurgy, the means for testing the genuineness of gold. Metaphorically, the word meant the forceful interrogation of persons, the means for testing and confirming the truth of a fact or a statement. LSJ identifies two particularly relevant meanings to our enquiry: ‘examine closely, cross-question’ and ‘question by applying torture, be put to the torture, rack’. The word could have the meaning of ‘put to the test, prove; investigate scientifically’. Additionally, the term could be used as a synonym for ‘proof. Thus, when Xenophon says that ‘τοῦ δὲ πιστοὶ εἶναι ἐν τῇ φθορᾷ τῶν δεσποτῶν μάλιστα βάσανον ἐδίδοσαν’<sup>5</sup> or Hyperides maintains that ‘ὅς γε τοῦ τρόπου δις ἤδη ἐν ὑμῖν βάσανον δέδωκεν’<sup>6</sup> they both use the word as ‘proof’.

In Athenian courts, *basanos* mainly referred to the forceful interrogation of persons or to confessions and statements under torture. *Basanos* can be classified under the following types: evidentiary (which is the main focus of this enquiry), judicial and penal or punitive torture.<sup>7</sup> Depending on the type, persons of differ-

<sup>1</sup> MacDowell 1978, 246. More similar remarks can be found in Gagarin 1996, 1 with n. 3.

<sup>2</sup> Mirhady 2000, 71.

<sup>3</sup> See Gagarin 1996, 7 n. 34.

<sup>4</sup> See Thür 1977, 233-61; cf. Gagarin 1996, 10-12.

<sup>5</sup> *Cyropaedia* 7.5.64: ‘of their fidelity they gave the best proof upon the fall of their masters’.

<sup>6</sup> Hyp. 2 (*Against Philippides*) 11: ‘he has twice already given proof of his character to you’.

<sup>7</sup> Gagarin 1996, 2-3.

ent status could be subject to torture – even free men in, for example, investigations for treason. *Basanos* as ‘evidentiary torture’ was aiming at finding the truth in advance of a trial. It refers to the torture of an innocent slave following a formal challenge (*proklesis*), whose statement could not otherwise have been introduced in court and whose testimony was putatively illuminating of a more or less fundamental disputed issue. This type may be distinguished from penal torture whose aim was to punish a perpetrator after his condemnation. Evidentiary torture can also be distinguished from judicial torture, a one-sided procedure, whereby suspects or material witnesses are tortured by the victim or a *basanistes*, usually in criminal investigations, in order to confess.

### The actuality of evidentiary *basanos*

The actual practice of evidentiary *basanos* in the age of the orators is problematic. In particular, there is putative inconsistency between theory and practice. In ancient rhetorical theory *basanos* is treated as a real possibility and is classified among the *atechnoi* (artless) or *epithetoi* (supplementary) *pisteis* – but do the rhetorical handbooks refer specifically to evidentiary *basanos* following a formal challenge? If yes, such treatment would square with the belief (suggested in the forensic speeches) in the reliability of torture as a way of extracting truthful evidence.<sup>8</sup> As a result, both its reference in the handbooks and the putative belief in its reliability as expressed in the rhetoric of litigants would advocate the actual existence of *basanos* during this period – though, again, was it the actuality of evidentiary *basanos* which gave rise to this belief? In practice, it is unclear whether the Athenians ever witnessed instances of forensic evidentiary torture. Sources are silent on this matter. Direct evidence proving that statements of tortured innocent slaves entered the courtroom is entirely absent. Probably then, either evidentiary *basanos* was non-existent in the age of the orators or it was a means for automatically settling a private case (*dike*) out of court.

In addition to *basanos* per se, the challenge (*proklesis*) to evidentiary torture in the forensic speeches, unlike in the rhetorical manuals, is also mentioned as a form of proof (*pistis*).<sup>9</sup> In principle, a litigant in a private suit (*dike*), in order to support

---

<sup>8</sup> Mirhady 2000 discussed the rationale for torture in ancient Athens and offers a convincing argument as to why the Athenians, in certain cases, accepted the reliability and expediency of *basanos*.

<sup>9</sup> Lys. 4.18: ‘ὑπολόγω ταύτας τὰς προκλήσεις ποιείσθαι. καὶ μὴ ζητεῖτε τούτων ἔτι μείζους πίστεις’. This could be seen as corroborating the account of the *Athenaion Politeia* 53.2-3 which refers to the challenges as evidence to be enclosed in the a sealed box, *echinos* (ἐμβαλόντες τὰς μαρτυρίας καὶ τὰς προκλήσεις καὶ τοὺς νόμους εἰς ἐχίνους) in advance of private trials.

his narrative and prove a disputed point, could issue a challenge to the other party offering his own (or a third party's) slaves or requesting his opponent's for interrogation. This challenge had to take place during the arbitration stage and, if rejected, it was possibly deposited in a sealed box, the *echinos*, to be introduced as evidence in the trial.<sup>10</sup> In non-arbitrational cases, it is unclear whether there was a time-limit for the tendering of such a challenge or whether these were allowed even during the hearing.<sup>11</sup> The aforementioned is circumstantial evidence supposedly indicating the actuality of evidentiary torture in Athenian courts. However, closer examination of the sources might suggest otherwise.

### The shape of evidentiary *basanos*

In the court speeches, the recurrent reference to challenges to torture supports the view that recourse to evidentiary *basanos* was a real possibility.<sup>12</sup> This has been the main question for scholars who try to explain the absence of concrete evidence in the forensic speeches. Back in 1893, Headlam suggested that an actual *basanos* would act as a kind of ordeal and automatically settle the case out of court in advance of the trial.<sup>13</sup> The outcome of a *basanos* was not introduced in court as a piece of evidence, this being the main reason for the lack of relevant references in the forensic speeches. This view, which had received little support in the past, was revived by Mirhady in recent years,<sup>14</sup> somewhat advanced and reshaped in order to concentrate more on the challenge itself and its procedural implications.

Since evidentiary torture refers to private, arbitrational disputes, where the matter was left to the discretion and the willingness of litigants, I would consider more probable that the parties were allowed the flexibility to decide the conse-

---

<sup>10</sup> *Ath. Pol.* 53; Harrison 1971, 149 and 153.

<sup>11</sup> Aeschin. 2.126; cf. Dem. 47.17 (*dike aikeias*); Dem. 45.16 (*dike pseudomarturion*). I do not find completely implausible what Aeschines requests, taking into account that he particularly refers to the practicality of this option in terms of time-management and feasibility. It is interesting to imagine how this could work in practice by reference to Achilles Tatius' *Leucippe and Clitophon* Books 7 and 8 where challenges and counter-challenges to *basanos* take place during the trial.

<sup>12</sup> Mirhady 2000 discussed the rationale for torture in ancient Athens and offers a convincing argument as to why the Athenians, in certain cases, accepted the reliability and expediency of *basanos*.

<sup>13</sup> Gagarin 2007, 219-23 proves that such trials by ordeal are not a characteristic of early Greek law.

<sup>14</sup> Mirhady 1996.

quence of *basanos* to their case.<sup>15</sup> In the absence of conclusive evidence suggesting that the outcome was automatic or predetermined by law, litigants (the challenger or the counter-challenger) remained free either to propose a termination of the proceedings or, in the light of this new evidence, to leave the case open for the arbitrator and the court to decide.<sup>16</sup> Certainly, this approach could overcome the implausibility of the automatic settlement in cases where the challenge referred to immaterial or peripheral questions and to facts which were not (or should not be) decisive of the legal case.

Headlam's thesis is discounted by other scholars. Thür, in the most seminal study on *basanos*,<sup>17</sup> maintains that litigants viewed this institution as primarily of rhetorical value and, in order to make the most of it, designed the challenge in a way to be rejected by the opponent. In the absence of coercion by judicial magistrates who could force a hesitant litigant to accept the challenge,<sup>18</sup> the main purpose of a *proklesis eis basanon* is the 'contrived rejection' which would offer the challenger the rhetorical advantage over the rejecter to be exploited in court. Thür suggests that even if an evidentiary torture was carried out, this would not settle the case automatically.<sup>19</sup> Gagarin, generally being in agreement with this thesis, discusses other possible functions of this institution in the context of the rhetorically-oriented Athenian system of justice. As he says, "if *basanos* was designed as a procedure to elicit true evidence from slaves by torture, it was a failure, for it rarely (if ever) achieved this goal...by the period of the orators the institution of *basanos* had become a legal fiction, whose function and purpose were

---

<sup>15</sup> Cf. Thür 1977, 213-14.

<sup>16</sup> It is tempting to suggest that the position would be very close to the one described in Achilles Tatius' *Leucippe and Clitophon* Book 8.12-13. There, Thersander, the prosecutor, requested two maidservants to be tortured and rested his case on their testimonies saying that if they don't prove his assertion, then *he himself* acquits his opponents whereas if his points are verified he suggests that his opponents should be punished in accordance with the law. Δεύτερος δέ ἐστὶ μοι πρὸς Μελίτην μοιχείας ἀγών, πρὸς ἣν οὐδὲν δέομαι λόγων: ἐν γὰρ τῇ τῶν θεραπαινῶν βασάνῳ τὴν ἐξέτασιν γενέσθαι δέδοκται. Ταύτας οὖν αἰτῶ, αἱ ἂν βασανιζόμεναι φήσωσιν οὐκ εἰδέναι τοῦτον τὸν κατάδικον χρόνῳ πολλῷ συνόντα αὐτῇ καὶ ἐν ἀνδρὸς χώρᾳ ἐν τῇ οἰκίᾳ τῇ ἐμῇ, οὐκ ἐν μοιχοῦ μόνον καθεστηκότα, πάσης αἰτίας αὐτὴν ἀφίημι. Ἄν τοίνυν τοῦναντίον, τὴν μὲν κατὰ τὸν νόμον ἀφείσθαι τῆς προικὸς φημί δεῖν ἐμοί, τὸν δὲ ὑποσχεῖν τὴν ὀφειλομένην τοῖς μοιχοῖς τιμωρίαν: θάνατος δέ ἐστὶν αὐτῇ.

<sup>17</sup> Thür 1977.

<sup>18</sup> Compare this absence of coercion regarding *basanos* with the possible pressure placed on unwilling witnesses in the form of a *kleteusis*, *dike lipomarturiou* or even *dike blabes*.

<sup>19</sup> Thür 1977, 207-211; cf. Gagarin 1996, 5-7.

not (and may never have been) the eliciting of truth from slaves".<sup>20</sup> For him, *basanos* in the time of the orators was a legal fiction, a forensic procedure for introducing evidence from slaves in court.<sup>21</sup>

I am in general agreement with the position that the silence of the speakers in cases tried in dicastic courts suggests that evidentiary *basanos* of innocent slaves was rarely, if ever, applied in practice in the age of the orators. The main manifestation of this institution was in the form of challenges. However, *basanos*, even at a late date, was seen as a reliable, fair and democratic (!) way of extracting evidence (Lycurgus 1.29). This needs to be explained. This last description as 'democratic' possibly suggests that in the third quarter of the fourth century BC, the preeminent type of torture employed in the Athenian administration of justice was the judicial (rather than the evidentiary), mainly used during investigations for 'political crimes' such as treason or subversion of the constitution. In cases of such offences, this procedure was employed without distinction against slaves and free men, although after the enactment of the decree of Scamandrius (whose date is uncertain but possibly 508/7 B.C.) Athenian citizens were not subject to this cruel institution for evidentiary purposes. Yet, in cases of turmoil or of suspension of the democratic constitution (and, presumably, of the decree of Scamandrius), Athenians were possible candidates too.<sup>22</sup> Therefore the root of the belief in the reliability of *basanos* should be sought for in other than evidentiary forms of torture (or in informal forceful interrogations taking place within the household).

Among the reasons put forward for the unwillingness of parties to accept *proklesis*, is that the procedure was too uncertain, making litigants reluctant to risk their case in such a 'high-stakes' game,<sup>23</sup> that the challengers most of the times offered a deceitful challenge focusing on peripheral or irrelevant issues

---

<sup>20</sup> Gagarin 1996, 16. Cf. at p. 14: "the interrogation of slaves was neither the main purpose nor the normal manifestation of evidentiary *basanos*". Carey 1994, 291 seems to agree with this by saying that the real aim of these challenges "is to give the challenger a moral advantage in court, since the challenge is always issued in the confident expectation that the opponent will refuse it".

<sup>21</sup> Gagarin 1996, 16.

<sup>22</sup> Possible examples could include Andocides under the oligarchic regime of the Four Hundred in 411 (Andoc. 2.15; Lys. 6.27) and Aristophanes of Cholleis under the Thirty (Lys. 13.59-60). Another Athenian citizen, Antiphon, was already disfranchised when tortured and executed for treason as an agent of Philip in 344/343 B.C. (Dem. 18.132-3; Din. 1.63).

<sup>23</sup> Thür 1977, 285; cf. Gagarin 1996, 7.

aiming at what Thür calls a ‘contrived rejection’<sup>24</sup> or that the opponent built his case on different issues<sup>25</sup> and did not want to play the game on the challenger’s pitch. The fact that there was no procedure against a slave who lied during the interrogation<sup>26</sup> must be taken into account; a losing party could not have reopened the case as he could for example by a *dike pseudomarturion*. More pragmatic reasons for rejecting an opponent’s challenge could include the possibility of ‘damage’ to a valuable slave who had developed a degree of expertise in his occupation as in Isocrates 17, to a putative personal intimacy that the owner had developed with the slave as in Lysias 3, to the expectation that the slave might run away in order to escape from the torture<sup>27</sup> or to a promise not to be tortured being made to the slave if he / she cooperated with the master (Lysias 1). Finally, could there have been any humanitarian reasons for viewing *basanos* as inappropriate? Possibly yes but these could not be admitted in court: if they were, they would certainly have been used against the rejecter of a challenge as prioritising his personal interest, affection or sympathy for the slave over truth and justice but also as undermining citizen status by indirectly arguing for the extension of the applicability of the decree of Scamandrius to slaves. To be sure, *basanos* could have been a very effective way of inflicting material and / or rhetorical harm to the opponent.

### *Basanos* in the rhetorical handbooks

The rhetorical handbooks of Aristotle and Anaximenes have been said to be classifying torture among the artless or supplementary proofs. This, if true, has to be explained since it could offer support to the view that *basanos* was a real possibility in Athenian courts. However, it is debatable whether both thinkers refer to the

---

<sup>24</sup> Thür 1977, 233–261. Carey 2007, 231 referring to challenges in general, describes the challengers’ aim as being to get a moral advantage in court, since the challenge is issued in the confident expectation that the opponent will refuse it. The challenge ‘must be so worded as to satisfy the jurors of the litigant’s good faith... [but] it must never be so attractive that the opponent is tempted to accept it’.

<sup>25</sup> Gagarin 1996, 12.

<sup>26</sup> The reasons for this omission of Athenian law could touch upon the status of the slave but also to either a firm belief in the reliability of this institution or to the fact that this was very rarely, if ever, took place in practice. However, an argument could be developed about the need to have a legal procedure against the slave since if one side thought that the slave was lying, he could keep the torture going (with possible limitations such as the already agreed terms of the torture and the *dike blabes* that could be triggered in the event of a serious injury of the slave).

<sup>27</sup> Cf. Isoc. 17; Achilles Tatius’ *Leucippe and Clitophon* Book 2.

type of evidentiary *basanos* and why they classify torture as a proof which is beyond the manipulative powers of the orator.

Aristotle in the *Rhetoric* (1.2) does not discuss challenges (*proklesis*) to torture. He refers to torture (*basanos*) per se and defines it (1.15) as testimony (μαρτυρία) under compulsion.<sup>28</sup> It is placed in the category of artless proofs (Aristotle, *Rhetoric* 1.2) because it pre-existed (προϋπήρχεν), therefore it belongs to all these things that are not invented / furnished by the orator (ὅσα μὴ δι' ἡμῶν πεπόρισται). Hence it seems that artless proofs for Aristotle (laws, witnesses, contracts, torture, oaths) have both a temporal and a practical aspect (Aristotle refers to the things already placed in the *ἐχίνοσ* as neither invented by the orator nor being within his art).<sup>29</sup> For Aristotle, *basanos* has many types (Rhet. 1.15.26: καθ' ὅλου τοῦ γένους τῶν βασάνων), yet these are not defined. So when Aristotle in the *Rhetoric* treats *basanos* as a *pistis* to be discussed in court, he could refer to any of the aforementioned types of torture (judicial, punitive or evidentiary) but not to challenges.

Gagarin<sup>30</sup> refers to Aristotle's treatment of torture as a proof to be discussed in court as evidence against the thesis that an accepted challenge would automatically settle the case. However, the rhetorical advice provided by Aristotle in the *Rhetoric*, need not refer solely to the *evidentiary* torture of innocent *slaves* following a *proklesis eis basanon* in private disputes. Indeed, the absence of evidence proving the actual introduction of such testimonies in Athenian courtrooms makes this suggestion even more plausible.<sup>31</sup> The only evidence from *basanoi* re-

---

<sup>28</sup> The orators distinguish *basanoi* from *marturiai*. See Lys. 7.37; Dem. 30.36 with Harrison 1971, 147.

<sup>29</sup> Gagarin 2008, 188-90 maintains that owing to a reform of procedural law in Athens, from ca. 375 B.C. onwards all documents of direct evidence (to which Aristotle refers as 'artless proofs') had to be presented at a preliminary hearing in written form and then be placed and sealed in a jar (the *echinos*) to be read out during the trial by the clerk.

<sup>30</sup> Gagarin 1996, 6 [*pace* Headlam 1893, 1894; Mirhady 1996].

<sup>31</sup> Another argument supporting the thesis that Aristotle in this passage does not solely or mainly refer to the *evidentiary* torture of *slaves* (excluding all other types of *basanos*) arises from his view of slavery in general and his disbelief in the majority of slaves' ability of rational calculation (see Arist. *Politics*, 1254b; Millett 2007). One of the arguments he uses in the *Rhetoric* against the value of *basanos* testimonies is based on a supposition that the subject of torture reacts according to logical reasoning and rational calculation: "for those under compulsion are as likely to give false evidence as true, some being ready to endure everything rather than tell the truth, while others are equally ready to make false charges against others, in the hope of being sooner released from torture" (Rhet. 1.15.26). Therefore, if the above passage referred to slave torture, it would be inconsistent with his view of slaves' capacity of practical reasoning.

ported from Athenian courts falls under the other categories of *basanos* (see the next section below). Moreover, Aristotle's *Rhetoric* is neither a handbook which exclusively refers to Athenian orators, institutions and audiences nor a manual useful only for the period that it was written. Laws and procedures could change yet the arguments provided for and against the value of a *pistis* should be generally applicable.

Anaximenes of Lampsacus in the *Rhetorica ad Alexandrum* (1428a 7.2), refers to *basanos* as a supplementary (ἐπίθετος) proof to what people say and do and defines it (1432a 16.2) as a 'confession of complicity by someone involved / knowing under compulsion' ('Βάσανος δέ ἐστι μὲν ὁμολογία παρὰ συνειδότητος ἀκοντος δέ'). As becomes evident subsequently, when Anaximenes refers to 'cases where slaves make false statements against their masters' (1432a 16.2), his use of *basanos* does not refer exclusively to judicial torture and confessions of complicity but could cover instances of evidentiary torture of innocent slaves. He also refers to *basanos* as the 'most reliable evidence on which both private individuals and cities rely upon in matters of importance' (*Rhetorica ad Alexandrum* 1432a 16.1) thus denoting different types of *basanos*. Anaximenes, in contrast to Aristotle, concentrating on practical advice for winning a case, discusses the introduction of slave testimonies in the courtroom as a real possibility and / or (hypothetically) offers a justification for a rejected challenge.<sup>32</sup> Again, however, there is no reason why this handbook should be seen as exclusively referring to Athens or to the Athenian legal system.

Aristotle and Anaximenes refer to any kind of testimony or confession under compulsion, that is to the document / copy of the statement placed in the *echinos*<sup>33</sup> and ultimately to the *pistis* ('artless' or 'supplementary'<sup>34</sup>) which lies beyond

---

<sup>32</sup> This is particularly evident in the following passage: 'you must point out that even free men before now have often under torture made false statements against themselves, in their desire to escape from the agony of the moment, so that it is much more probable that slaves should wish to escape being punished themselves by telling lies against their masters, than that when enduring great agony of body and mind they should not be willing to tell a lie themselves in order to save others from suffering.' *Rhet. ad Alex.* 1432a 16.3.

<sup>33</sup> Cf. Harpocration, Valerius, *Lexicon in decem oratores Atticos*, s.v. ΒΑΣΑΝΟΣ: "Υπερείδης δ' ἐν τῷ κατ' Ἀντίου τὰ ἐν ταῖς βασάνοις εἰρημένα ὑπὸ τῶν βασανιζομένων καὶ ἀναγραφέντα βασάνους ὠνόμασε".

<sup>34</sup> The temporal aspect of *epithetoi pisteis* (supplementary proofs) as pre-existing is more difficult to prove beyond any doubt, since Anaximenes includes the ambiguous proof *doksa tou legontos* in them. I consider Kraus' interpretation (Kraus 2011) as the most plausible (pace Mirhady 2011), especially when taking into account Benoit 1990. Key to our understanding is Isocrates' (pace Aristotle's) discussion of the ethos of the speaker: Aristotle says that this is created *during* the speech (Arist. *Rhet.* 1356a8-10) whereas Isoc-

the manipulative powers of the orator.<sup>35</sup> In discussing *basanos*, they mainly refer to the actual written testimony rather than to the challenges frequently found in the orators. As far as Aristotle is concerned, if he intended to discuss the challenges, he would have probably followed the same methodology as in his discussion of oaths in which he refers in a much nuanced way to all the different possibilities of tendering, accepting or rejecting a challenge.<sup>36</sup> Also, arguments resembling the ones found in the orators supporting or criticising the reason for the rejection (for example that the challenge was not fair, the slave was free etc.) are absent from the *Rhetoric*.<sup>37</sup> As far as Anaximenes is concerned, by referring to *basanos* as the ‘most reliable evidence on which both private individuals and cities rely upon in matters of importance’ (*Rhetorica ad Alexandrum* 1432a 16.1), denotes the statement under torture rather than the challenge.<sup>38</sup> Since they neither exclusively refer to the Athenian legal system of their period nor solely refer to the evidentiary torture of innocent slaves, their rhetorical treatises do not provide concrete evidence for the actual practice of evidentiary torture of innocent slaves in the Athenian courts of the fourth century.

#### *Basanos* evidence entering the courtroom

The rhetoricians in their handbooks provide advice for supporting or questioning the credibility of *basanos*. Yet, if the slaves’ statements did not enter the courtroom due to the fact that evidentiary *basanos* following a challenge was rarely, if ever, carried out, then what was the practical usefulness of such advice? In that respect, the *Rhetoric* and the *Rhetorica ad Alexandrum*, could have a – however limited – applicability in the courts of classical Athens (or to the arbitration

---

rates (15 *Antidosis* 278) maintains that this *pre-exists* (as Anaximenes’ *doksa tou legontos*). Therefore, since Anaximenes puts ‘*doksa tou legontos*’ under the supplementary proofs whereas Aristotle retains it (in the form of *ethos*) under the *entechnoi pisteis*, it seems that Anaximenes’ distinction of *pisteis* indeed has a temporal aspect.

<sup>35</sup> On the classification of artless *pisteis* in Aristotle and Anaximenes, see Mirhady 1991; Mirhady 1996; Carey 1994.

<sup>36</sup> Arist. *Rhet.* 1.15.27: “As to oaths four divisions may be made; for either we tender an oath and accept it, or we do neither, or one without the other, and in the last case we either tender but do not accept, or accept but do not tender”.

<sup>37</sup> This triggers the question of why Aristotle discussed *basanos* per se and omitted the challenge to *basanos*, especially since the challenge and its rhetorical impact is so evident in the court speeches. Such a question is addressed by Carey 1994 and certainly, this is not the only omission of rhetorical handbooks. Mirhady 1996, 129 suggests that this omission have “resulted perhaps from the economy of not having to deal with the challenge twice, first in terms of the *basanos* and then of the oath”.

<sup>38</sup> Cf. Sternberg 2006, 157.

stage) in the sense that (formally or informally) deliberation was taking place regarding *basanos* testimonies in cases *not* involving a formal challenge (*proklesis*).

In the Hyperides fragments, in the ‘*Defence of Chaerephilus on the salt fish*’, we find the most direct evidence regarding a *basanos* testimony been discussed in court. There, following an *apophasis* or an *eisangelia*, the Areopagus carried out the investigation by practising *basanos* on slaves. Their statements were presented to the people in the assembly and were used as the basis of a further action against the accused. Such evidence from torture (not triggered by a challenge but by an independent investigation of the Areopagus) could be discussed by litigants in court:

“As to what the Council (of the Areopagus) reported to the people from its investigation, nowhere did it demonstrate to the people wrongdoing on the part of Chaerephilus, and though, it says, the secretary read out the names disclosed from the interrogations of slaves (*basanoi*), not one of those tortured accused him of any wrongdoing. As a result, at least from the charges written in the decree, he is not even liable for trial. Why, then, has this case arisen?” (Hyp. Fr. 187a. Transl. Craig R. Cooper)

In other instances, slave testimonies were discussed in the courtroom, albeit in an informal way, being incorporated in litigants’ speeches. In Antiphon 5.29-52, reference is made to the testimony of a slave (later executed by the speaker’s opponents) which provided evidence for the trial at hand. The speaker attempts to discredit it by pointing to the injustice of the procedure that had been followed and to general considerations about the fallibility of *basanos*. In Antiphon 1.20, reference is made to the judicial or punitive torture of the accomplice concubine who administered the alleged fatal poison / love potion to the speaker’s father. Throughout Demosthenes 48, the torture and confession of a slave are discussed as providing circumstantial evidence for the case at hand. Finally, as suggested in Antiphon 5.49, confessions of slaves under torture for a crime they had committed should be followed by a trial, this being another way in which *basanos* testimonies entered the courtroom.

Apart from slaves, in limited circumstances, confessions of free men could be educed under torture and introduced in court.<sup>39</sup> In most cases, free men who were tortured were involved in matters of treason or crimes against the state. This could also be the case with the free Mytilenean (?) tortured in Antiphon 5 who, although (probably) not being seen as an accomplice or suspect to the mur-

---

<sup>39</sup> A list of instances of torture of free persons is found in Bushala 1968, n. 10.

der of Herodes, he was perhaps tortured because this murder was received as directed against the Athenian state.

A controversial case is mentioned in Lysias 3, a case of *trauma ek pronoias*, due to the debatable status of Theodotus. Carey (*pace* Bushala 1968) argues that the torture of free aliens was not allowed in cases of *trauma* from the contention in Lysias 4 that if the slave girl was free, she could not have been subject to torture. He maintains that: “Either Athenian law allowed the torture of free aliens in cases of *phonos* but not in cases of *trauma*, or the ‘torturable class’ was restricted to slaves in both cases as in other types of action. The other procedural similarities between trials for *phonos* and trials for *trauma* strongly suggest the latter”.<sup>40</sup> However, this should not be regarded as conclusive. In the first place, Lysias 3 can be distinguished from Lysias 4 (in an admittedly speculative way) if the former was a *dike traumatos* whereas the latter a *graphe*.<sup>41</sup> So, even if the procedural similarities between a *dike phonou* and a *dike traumatos* support Carey’s conclusion, we cannot be sure whether these rules would be identical in a *graphe traumatos*. Also, unlike the woman in Lysias 4, Theodotus could have been seen as a suspect or an accomplice in the *trauma ek pronoias* against Simon. Therefore it might be suggested that for crimes against the state the law allowed for the torture of free aliens, but in cases of *phonos* or even of *trauma ek pronoias*, it only allowed for the forceful interrogation of suspects or accomplices. The fact that the speaker of Lysias 3 uses the word *μηνύω* when referring to the testimony of Theodotus (*μηνύσαι δὲ ἱκανὸν ἦν βασανιζόμενον*), possibly denotes that the statement educed by Theodotus under *basanos* could have formed the basis of an indictment against the speaker and, thus, could have entered the courtroom.

### Conclusion

Torture in the Athenian legal system was received as a reliable form of gathering truthful evidence, yet the actuality of evidentiary *basanos* remains doubtful. The general consensus in the reliability of this institution might have its roots in the distant past or in the exercise of other types of torture such as penal and judicial. The absence of testimonies elicited from the torture of innocent slaves following a formal challenge is striking, especially when compared to the presence of testimonies educed from other types. After all, the discussion of *basanos* in the rhetorical handbooks refers mainly to these other types, whose presence in the courtrooms was certainly more frequent. Consequently, it is plausible to suggest that the actual existence of the form of torture most indefensible, that is the eviden-

---

<sup>40</sup> Carey 1988, 245.

<sup>41</sup> Cf. Hansen 1983.

tiary torture of innocent slaves, is not supported by either the forensic speeches or the rhetorical handbooks. By the age of Aristotle, this way of eliciting evidence had probably become obsolete.

## REFERENCES

- Benoit, W. (1990) "Isocrates and Aristotle on Rhetoric," *Rhetoric Society Quarterly* 20.3, 251-9.
- Bushala, E.W. (1968) "Torture of Non-citizens in Homicide Investigations," *Greek, Roman and Byzantine Studies* 9.1, 61-68.
- Carey, C. (1988) "A Note on Torture in Athenian Homicide Cases," *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 37.2, 241-5.
- Carey, C. (1994) "Artless Proofs in Aristotle and the Orators," *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 39, 95-106.
- Cooper, Craig R., tr. (2001) *Dinarchus, Hyperides, and Lycurgus*. University of Texas Press.
- Gagarin, M. (1996) "The Torture of Slaves in Athenian Law," *Classical Philology* 91.1, 1-18.
- Gagarin, M. (2007) "The Nature of Proofs in Antiphon," in Carawan, E., *The Attic Orators*. New York, OUP.
- Gagarin, M. (2008) *Writing Greek Law*. Cambridge University Press.
- Hansen, M.H. (1983), "'Graphe' or 'Dike Traumatōs'?" *Greek, Roman and Byzantine Studies* 24.4, 307-20.
- Harrison, A.R.W. (1971) *The Law of Athens*. Vol. 2. Oxford: Clarendon Press.
- Headlam, J. (1893) "On the *proklesis eis basanon* in Attic Law," *Classical Review* 7, 1-5.
- Headlam, J. (1894) "Slave Torture in Athens," *Classical Review* 8, 136-7.
- Kraus, M. (2011) "How to Classify Means of Persuasion: The Rhetoric to Alexander and Aristotle on *Pisteis*," *Rhetorica* 29.3, 263-79.
- MacDowell, D.M. (1978) *The Law in Classical Athens*. Cornell University Press.
- Millett, P. (2007) "Aristotle and Slavery in Athens," *Greece & Rome* 54.2, 178-209.
- Mirhady, D. (1991) "Non-Technical *Pisteis* in Aristotle and Anaximenes," *American Journal of Philology* 112, 5-28.
- Mirhady, D. (1996) "Torture and Rhetoric in Athens," *Journal of Historical Studies* 116, 119-31.
- Mirhady, D. (2000) "The Athenian Rationale for Torture," J. Edmondson and V. Hunter, eds. *Law and Social Status in Classical Athens*. Oxford, 53-74.
- Mirhady, D. (2011) "Aristotle and Anaximenes on Arrangement," *Rhetorica* 29.3, 293-304.
- Sternberg, R.H. (2006) *Tragedy Offstage*. Austin: University of Texas Press.
- Thür, G. (1977) *Beweisführung vor den Schwurgerichtshofen Athens: die Proklesis zur Basanos*. Wien.

# DE POETIS LESBIORUM, DE HERMA, DEO FERTILITATIS, ET DE MYSTERIIS ARTEMIDIS APUD MYTILENAEOS OLIM CELEBRATIS

TIMOTHEY MYAKIN  
Novosibirsk State University  
miackin.timof@yandex.ru

---

ABOUT THE LESBIAN POETS, ABOUT HERMES, THE GOD OF FERTILITY,  
AND ABOUT THE MYSTERIES OF ARTEMIS IN ANCIENT MYTILENE

ABSTRACT. The article finalizes the study of the erotic pre-wedding ritual of the mysteries of Artemis in ancient Mytilene. Comparative analysis of epigraphic, literary and new archaeological data shows that the Sapphic girls during this ritual seem to have sacrificed their virginity to the goddess Artemis (cf. Sapph. Fr. 99 (a–b), Fr. 114 Campbell; SEG XX 717, 84–97; IG XII (2) 255; Ps.-Aeschin. 10 etc.). In this case, the older girls in the course of these mysteries of Artemis seem to have acted as Hermes, the phallic deity of fertility (cf. Sapph. Fr. 141, Fr. 150 Campbell; TAM III/1 35, A1). New archaeological discoveries, made in Klopédi (North Lesbos), also testify in favor of this hypothesis.

KEYWORDS: poetry of Alcaeus, erotic poetry of Sappho, mysteries of Artemis in ancient Mytilene, pre-wedding rituals in Ancient Greece.

\* This article, which is written in Latin, I dedicate to the bright memory of Ivan Lunyak, an outstanding Russian philologist and Latinist, who has initiated the scientific study of Sappho's poetry in Russia exactly 130 years ago with his remarkable Latin book «Quaestiones Sapphicæ» (Iohannes Luniak. Quaestiones Sapphicæ. Kazaniae, 1888).

---

*Ad memoriam Iohannis Luniaki  
viri doctissimi latinitatisque peritissimi*

Feminae virique docti haud facili labore suscepto fragmenta Sapphonis anno 2014 reperta perscrutati iam pervestigationes scriptas multas variasque de Sapphonis carminibus novis colligerunt (Nagy 2016, 449–493; Müller 2016, 25–49; Neri 2015b, 53–75; Neri 2015, 9–20; Sironi 2015, 111–118; Obbink 2015, 1–8; Ferrari 2014, 1–19;

ЭХОАИ Vol. 12. 2 (2018)  
www.nsu.ru/classics/schole

© T. Myakin, 2018  
DOI: 10.21267/schole.12.2.02

West 2014, 1–12; Bettenworth 2014, 15–19; Myakin 2014, 425–444; Obbink–Burris–Fish 2014, 1–28). Nam illa vere fragmenta exponunt carmen quodcumque Sapphicum a choro virginum feminarumve in sollemnibus deorum dearumque cantari potuisse (cf. chorum dies festos Iunonis Iovis Bacchique in Sapph. fr. 17 Campbell celebrantem: πλάσιον δὴ μ[οισοπ]όλοις ἀ[ήσθ]ω<sup>1</sup>). Quae cognita tamen parum sufficient, ut animum moresque poëtriae famosae satis intellegamus, si ipsa sacra principalia Mytilenaeorum cum diligentia vera prius non investigaverimus. Etenim Mytilenis mysteria Artemidis virginum ipsarum feminarumque maxime interfuisse maximique momenti facta esse videntur<sup>2</sup>.

His quaestionibus disputandis nemo feminarum virorumque doctorum operam usque eo donabat, quoad egomet opus aggressus sum (Myakin, 2016). Ipsa modo mysteria Artemidis apud Mytilenaeos facta a M. Nilssone et G. Digidiki probata sunt<sup>3</sup>. E.L. Shields sola strictim proposuit illam Artemidem mysteriis habitis venas quasdam Hecates Mytilenis tenuisse. Atqui constat Artemidem Hecatam cultam opere caelato non Mytilenis, sed vico Lesbio parvo, cui Plagia nomen sit, testatam esse (Digidiki 1998, 85; Shields 1917, 18). Sed Shields inscriptiones illas Mytilenenses antiquas satis explicare nodareque ne temptabat quidem. Quidnam inscriptiones illae nobis tradant? «Mysteria» (τῶν μυσ[τηρίων]), quo loco mystae «sub Artemidem» ierint (Ἄρτεμιν ὑπὸ, SEG XXVI 881,2–5), e decretis Senatus Populique Mytilenensis nobis exponuntur. E decretorum litteris, quae restant, cernimus hominem, qui ad «illam (Artemidem, scilicet) deam conveniat» (Il. 12s. τὰ]ν θεάν συνδρα[μοντα). Verba insolita dicta statim conspiciuntur. Quorum enim illud «sub Artemidem ire» (sive in officio retineri?) expressum veluti oboedientia quaedam absoluta sentitur. Qui sub Artemidem it, in manum eius se tradit, in universum deae transit (Il. 4s. ἐλ]θέτω πρὸς τὰν/ ... τὰν

<sup>1</sup> Scilicet grex religionum virgineus ante oculos nostros re vera positus est, veluti Obbink, Burris et Fish (Obbink–Burris–Fish 2014, 5) recte notaverunt. Hac in re carmina Sapphica nunc a E. Prodi cum Pindari hymnis, qui de moribus ritibusque religionum quoque saepe referunt, iuste comparantur (Prodi 2017, 551–575). Cf. Ferrari 2014, 15. Illud Iunonis Iovis Bacchique delubrum e hac «Sapphone nova» nostra supra indicatum iam temporibus Sapphica extitisse, St. Caciagli nuper demonstravit iure ac merito (cf. Caciagli 2010, 247–248.). Nam consequor ea, quae clarissimo Ferrari videntur (Ferrari 2014, 16). F. Ferrari commonstrat nos vestigia atramenti servata papyro illa ΛΟΙΣ melius interpretari posse. Cuius versus lacuna ἀ[... ]ω transscripta rectius ἀ[ήσθ]ω suppletur (cf. Obbink–Burris–Fish 2014, 5–7). Meminerimus autem illos locos: θεοῦ χάριν τ' ἀπὸ εἶδος ἄητο (Hes. fr. 43a,74 M.-W.); χάρις δ' ἐπὶ πᾶσιν ἄητο (Hes. Theog. 583); περὶ τ' ἀμφὶ τε κάλλος ἄητο (H. Hom. Cer. 276).

<sup>2</sup> «Auctoritas magna florensque» Artemidis Mytilenis cultae iam a S. L. Plehno primo virorum doctorum iure notata est (Plehn 1826, 117).

<sup>3</sup> Digidiki 1998, 81–89; Nilsson 1906, 241.

Ἄρτεμιν ὑπό). Et eadem vis verbo ἐλθεῖν supra dicto coniunctoque cum πρὸς subiecta est in inscriptionibus Eleusiniarum mysteriorum aliorumve vel in epitaphiis<sup>4</sup>: ἦλθε πρὸς ἀθανάτους (IG II<sup>2</sup> 3661,4) ἦλθε πρὸς τὸν θεόν (Graffites d'Abydos 439); ἦλθε πρὸς [ἡμ]ᾶς (GVI 864,1-3); τόνδε Θέωνα θανεῖν (GVI 864,1-3). Quae dicta an vero de hominibus Artemidis causa immolandi in mysteriis apud Mytilenaenos celebratis testentur? At enim nil tantum est. Ea pauca, quae in inscriptionibus eisdem de moribus ritibusve singulis mysteriorum Artemidis tradita sunt, ad homines immolandos minime referuntur. Contra vero, mysteria deae fertilitatis ante oculos nostros posita sunt. Pars enim prima sacerdotis roriferentis mysteriorum sacerrimorum (ἐρ(σ)όφορον τ(ῶ)ν ἀγιωτάτων μυ(σ)ταρίων, IG XII (2) 225,5) in illis mysteriis fuit<sup>5</sup>. Haec sacerdos-roriferens caerimonias sacras «roris transferendi» curavisse videtur (quae sacerdos «ersephora» Mytilenensis saepe «arrephorae» Atheniensi adaequatur: LSJ, 692). Quibus indicatis Artemis mysteriorum Mytilensium e caerimoniis Atheniensium notissimis illuminata etiam dea sanitatis fertilitatisque femineae fit, cf. (Myakin 2012a, 103 sq.). Enimvero Aglaurus (Ἄγλαυρος), Ersa (Ἔρση) Pandrosusque (Πάνδροσος) deae videntur roris, qui fecunditatem dat, et tres omnes filiae venatoris Actaeonis in Lesbo cultae sunt. Hic Actaeon ab Artemide in cervum transformatus comes fidelis factus est deae<sup>6</sup>. Nummi quidem Mytilenenses Artemidem deam, quae vel curru cervarum vel cerva vehitur (cf. Shields 1917, 20), effingunt<sup>7</sup>. Quibus rebus pictis et religiones virginum-cervularum ante nuptias in Thessalia actae ac in Lesbo opinione mea coniectatae

<sup>4</sup> Si vero coniectamus illud ὑπό supra dictum cum verbo ἐλ]θέτω concinere, multo magis cognoscimus inscriptionem Mytilensium supra dictam de eo sive de ea, quae in manum Artemidis transit, narrare. Cf. Collyrae inscriptionem (IG XIV 644, 16), quae Locrorum Epizephyrium est (III BC): ὑπὸ τὸν ἀετὸν ὑπέλθοι, «ad eandem aquilam (quae cadavera dilaniat), adeat». Nam verbi ἔρχομαι cum praefixo ὑπό usi vis est «sub aliquem ire, in alicuius potestatem se permittere». Cf. ἐπεὶ κε μέλαθρον ὑπέλθη (Od. XVIII 150); ὑπήλθετε δῶμ'Αἴδαο (Od. XII 21).

<sup>5</sup> Secundum apographon solum extans (IG XII(2) 255, 4): ΕΡΓΟΦΟΡΟΝΤΟΝΑΓΙΩΤΑΤΩΝΜΥΤΤΑΡΙΩΝ.

<sup>6</sup> Quo loco Photius Inventorum librum secundum citat Scamonis, qui scriptor historicus Mytilensium III BC fuit (Myakin, 2012b, 103).

<sup>7</sup> Suda (φ 787 A.) filiam Actaeonis quartam, cui nomen Phoenice (Φοινίκη) est, quoque memorat et cum «litteris Phoeniciensibus» (Φοινικήια τὰ γράμματα) coniungit. Quod permittit fiduciam nos collocare in rebus apud Scamonem test. supra dicta copulatis. Nam res illae ad tempora eadem antiquissima pertinent, quibus mores Asiatici ad Graecos mores formandos multum valuerunt. Cf. Suda λ 568 A.

respondere possunt<sup>8</sup>. Et eadem mysteria Artemidis «mysteria Pnistiæ Etephilæ» in inscriptionibus Mytilenensibus antiquioribus nominata esse nos quidem putamus (IG XII (2) 484,11s. μυστηρίω Πνιστίας Ἐτηφίλας). De qua re vide plenius: Myakin 2012c, 402ss. Inscriptiones enim Lesbiorum antiquissimæ sepulchraque generis Anatolici lapidea Artemidem Thermiam solam deam fertilitatis virgineæ femineæve deam nutricem ac cum Asia iunctam antiquitus præsentant<sup>9</sup>. Aedes quoque temporis Homericæ novissima, quæ in vico, cui Klopédi nomen est, nunc effossa repertaque est, demonstrat Artemidem deam fertilitatis virgineæ (saepissime una cum Apolline) in Lesbo antiquitus cultam esse<sup>10</sup>. Nam illa aedes ætate sua præcedit id templum maximum famosumque, quod 46 columnas Aeolicas notissimas habuit. Quod templum Artemidis una cum Apolline cultæ nunc definiri debere M. Axiotis proponit (Axiotis 2015, 13). Nonne de eadem Artemide, temporis Sapphici dea virginea una cum Apolline culta et ex origine cum deis Asiaticis coniuncta, illæ testæ ΑΠΟΛΛ[ΩΝΙ?] inscriptæ et in aede

<sup>8</sup> Etiam verus chorus cervicalium (νέβρια) iuvenilium earundem, quarum grex virgineus expleret, a Sapphone administratus esse in libris meis merito conicitur (fr. 58,16 L.-P., plenius de «cervulis» Artemidis cf. Myakin 2012a, 52–54, 115). Cf. inscriptiones Pelasgiotidis Thessaliensis: Δυνατὶς Μελανθίου Ἀρτέμιδι Παγασίτιδι νεβρεύσα[σα] (IG IX<sup>2</sup> 1123); Ἀρτέμιδι Ἀρχελοχίς Πυ[θ]αγ[ο]ραία ἐπινε[β]εύσασσα ὀνέθεικε (SEG XXXIV 493); Ἀρτέμιδι Ἁγίς Ἀστοκρατεία νεβρεύσα[σα] (LI 732) et ceteras multas. Cf. (Caciagli 2016, 38–41; Caciagli 2011, 52–88; Caciagli 2007, 285s.). Conclusiones autem B. Dodd ac C. Faraone, qui verba dicta resque investigatas Lesbiorum nesciunt, minime accipiendæ sunt (2003).

<sup>9</sup> Illo catalogo rerum sacrarum, quæ Artemidi antiquiores sæculo VBC collatae sunt, et «capricervus» (τραγέ[λαφος] et «fiscinae aureae» (κανήια χρ[ύσια] memorantur. Haec omnia de dea nutrice, quæ Artemidi Ephesiae similis est, referunt. Qui catalogus rerum sacrarum» aW. Paton «inscriptionum templi Dianæ Thermiae longe antiquissima» descriptus est (IG XII ( ) 13, p. 9). Haec videtur antiquior, scilicet, quam res Artemidis Thermiae aliae, quæ sunt «votives from the culte date from 5 BC etc.» (Spencer 1995a, 6; cf. Myakin 2012c, 408–409.).

<sup>10</sup> M. Axiotis de aede VIII BC ita scribit: «Ἡ νέα ανασκαφή ανασκεύασε τὴν παλιά ἀποψη τῆς θεότητας καὶ ἐβγάλε στο φῶς αρκετὰ κτίσματα στον χώρο... εἶναι γνωστῶ ὅτι διάφοροι μελετητές τοποθετοῦν ἐδῶ τον αναφερόμενο ἀπὸ τὴν γραμματεία Ναπαίο Ἀπόλλωνα. Τελικὰ μέσα στην βάση του ἀγάλματος, ἐμαθα ὅτι βρέθηκε τὸ κάτω μέρος μικροῦ χάλκινου κούρου, ἐνδειξὴ τῆς «παρουσίας του θεοῦ», κάτι με τὸ ποιο συμφωνεῖ καὶ τὸ ἐπιγραφικὸ εὔρημα. Εγὼ ὁμως θα σταθῶ στον προσανατολισμὸ του ἀψιδωτοῦ κτηρίου προς τα δυτικὰ καὶ θα κάνω τὴν ὑπόθεση του Schiering γιὰ τὸ ἱερό τῆς ἀκρόπολης τῆς Πύρρας βάζοντας λίγο λάδι στην φωτιά καὶ υποστηρίζοντας τὴν ὑπαρξὴ ἐδῶ του Ἀπόλλωνα ἢ τῆς Ἀρτεμης, ἀπὸ τα Γεωμετρικὰ χρόνια. Ἀν ἡ πῆλινη κεφαλὴ ἀνήκει στην θεότητα του πρώιμου ἱεροῦ, τότε ἴσως να ἦταν αφιερωμένο στην Ἀρτεμιν» (Axiotis 2015, 11–12). Illæ columnæ Aeolicæ notissimæ posteriores, scilicet, minime de imagine Apollinis Venerisve, potius vero de imagine Artemidis, deæ femininæ, referre quoque debere videntur (cf. Kondis 2011, 49s.).

Cybeles in Mytilenis antiquissima repertae referre debeant?<sup>11</sup> Etiam illud supra dictum Πνίστια epitheton deam Asiaticam prospicit. Quod epitheton enim una cum Καρίσ]σα epitheto Asiatico conspicimus in basi statuae, quae locis Mytilenarum antiquissimis effossa est. Haec statua scilicet eodem loco aperta est, quo statua alia Artemidi Aethiopiae dicata fuit<sup>12</sup>. Cuius statuae basi hanc inscriptionem videmus (...ος Νικόκληιος καὶ Ἰμερία.../Νικόκλη τὸν παῖδα/...Καρίσ]σα Πνίστια, IG XII (2) 93; cf. IG XII (2) 92). Etiam concludimus hanc deam Cariam Suffocantem (Πνίστια) sive eandem Artemidem Mytilenensem mysticam esse, quae sub nomine peculiari mysteriorum habito subaudiatur, sive deam esse auxiliariam, quae Artemidi in misteriis ministret. Nonne virgines, huius deae Pnistiae (= Suffocantis) sacerdotes, eadem existimari possint, quae illius Artemidis sacerdotes «cervulae» supra dictae esse videntur (cf. ἰέ]ρεια Πνίστ[ι]ας, IG XII (2) 136, 4–7)? Cur non? Temporibus vero Romanis ipsi illi mores deae fertilitatis Mytilenaeorum mixti supra dicti Hesychium Alexandrinum induxerunt, ut unam Mytilenensem «deam Etephylam» Proserpinam nominaret (Hesych. ε 6495 L. Cf. IG XII (2) 222, 1–4). Sed temporibus Romanis in inscriptionibus Mytilenensibus, quae de misteriis Artemidis dicunt, societatem permultam «dearum Cariarum Etephylarumque (Proserpinarum, scilicet!)» invenimus (τᾶν θεᾶν Ἐτ(η)φίλαν καὶ Καρίσσαν, IG XII (2) 255, 4). Illa autem «deae Etephilae» veluti Proserpinae nominatio Hesichiana nunc a me quidem interpretatio philologi Alexandrini solum intellegi debetur. Nam ex inscriptione

<sup>11</sup> Cf. (Spencer 1995b, 298; Axiotis 2015, 10). Mores mixti fertilitatis deae Mytilenensis, quae virtutes Artemidis, Cereris, Veneris, Cybelae penitus insitas tenuit, templo supra dicto «Cereris» nuper effosso apertoque Mytilenis quoque testati sunt (cf. Cronkite 1997, 53, 58, 210s). Sed S.-M. Cronkite, femina clarissima, iudicio fallitur dicens illud templum ipsius solius Cereris Mytilenis effossum apertum esse. Primum enim, constat nec Cererem nec Proserpinam ulla inscriptione Lesbia antiqua adhuc nominatam esse (cf. inscriptiones Lesbias totas: IG XII (2) et IG XII Suppl.; Shields 1917, 44). Cui supra dicto et S.-M. Cronkite clam consentit ipsa. Deinde autem, pars prima Artemidis Venerisque inter figuras dearum fictiles, quae in templo Cereris aperto inventae sunt, ante oculos ponitur: videlicet, figuras 9 inventas Artemidis, 9 figuras Veneris, 17 figuras Erotis, 3 figuras Cybelae fictiles inventas habemus et figuram Cereris Proserpinaeve certam nullam (Cronkite 1997, 59– n. 88). Sed illa multitudo immensa hydriolarum fictilium inventa (400 hydriolae in 1990 anno solo effossae sunt!) mentem incit mihi quidem, ut primo loco cogitem de Artemide, cui aquaeductus a Mytilenaeis dicatus est. (cf. Cronkite 1997, 51; cf. IG XII (2) 103, 106). Cf. de moribus Asiaticis, qui tempore Sapphico fuerunt civitatum Graecarum Lesbiarum antiquissimarum (Ferrari 2007, 23; Charitonidis 1966, 161-168).

<sup>12</sup> Quae proclivitas collis «Castro» nunc nominati ad meridiem spectat (Archontidu 1999, 26; Shields 1917, 18).

supra dicta illud nomen Ἐτ(η)φίλα epitheton solum, instar nominationis Καρίσσα («Caria», i. e. – e Caria orta) formatum, efficitur.

Haec ipsa imago et mores multiplices Artemidis, quae diva mysteriorum suorum Mytilensiumve ipsorum dominatur (cf. supra Ἄρτεμιν ὑπὸ, SEG XXVI 881, 4), ad venas dearum variarum illi demonstrandas valere vario tempore debuerunt. Artemis apud Mytilenaeos culta modo Artemidi Agroterae Atheniensium, modo Artemidi Lochiae, modo Hecatei et Artemidi Brauroniae similem se exhibet. Enimvero, nummi Mytilenaeorum Artemidem, quae facem cani currenti praefert, forma signaverunt (Shields 1917, 17s). Opus caelatum temporis Romani Lesbium Artemidem cum cane euntem faceque in manu instructam exprimit (Archontidou 1999, 52). Ille canis una cum Artemide expressus de venatione refert aperte, fax autem est «a common attribute of Artemis Lochia» (Dillon 2002, 25). Haud scio, an vero virgines-«ursulae», quae Artemidi Brauroniae ministrabant, et virgines-«cervulae», quae una cum Sapphone imperante Artemidi Mytilenensi apparuisse visae sunt, utraeque amictae crocotulis esse possint atque ante nuptias suas sub «domina ferarum» (πότνια θερῶν) imperante mereant. Cf. κροκόεντα[/πέπλον (Sapph. fr. 92, 7–8 Campbell)<sup>13</sup> Cf. Redfield 2003, 105. Ἰόκολπος ('pectora violacea habens', ad verbum), epitheton unicum Sapphicum, ipsum de dea nutrice apud Sapphonem refert, ad novam nuptam aeque ac ad deam adhibetur (Sapph. fr. 21, 13; 30, 5; 103, 6–7 Campbell et fr. 58, 1 Campbell denuo suppletum). Et idem in ara Attica Artemidis Agroterae quoque repertum est (IG II<sup>2</sup> 4573). Haec ara de dea nutrice quoque refert et Artemidi Agroterae (quae filia Latonae, «pectora violacea habentis», hic appellatur) a sacerdote eius grates suas pro liberis bene partu editis agente consecrata est (vide plenius: Myakin 2012c, 392–411). Scilicet religiones ac ritus Artemidis Agroterae moresque comparandi ad contextum rituum mythologiarumque in illis misteriis Mytilensibus Artemidis explicandum maxime valebunt. Mores autem Artemidis Mytilensis, quae dea virginum feminarumque fuit, in eo potius cernuntur, quod illa dea fontium culta est (Artemidi aquaeductus Mytilenis dicatus est: IG XII (2) 103, 106). Cui ipsi Artemidi una cum Apolline celebratae tunc et panegyris Fontium Calidorum (Θερμιακὴ πανήγυρις) consecrata est, et Sappho Alcaeusque carmina cantaverunt (cf. plenius: Myakin 2012c, 407). At clarissimus J. Croon videtur prave iudicare Artemidem Thermiam et epitheton Θερμία suum, et statum deae sanantis suum ab Apolline Thermio mutuatum esse (cf. Croon 1956, 193–220). Carmen enim epigraphicum Lesbium unum, quod J. Crooni ignotum fuit, demonstrat Artemidem deam sanantem «deamque Plataninam aquae abundantem»

<sup>13</sup> Cf. (Caciagli 2007, 304–337; Redfield 2003, 104s.; Dillon 2002, 21; Lardinois 1996, 155s.).

Mytilenis antiquitus cultam esse (Πλα[τ]ανη[ί]ς κόρη Δίος ὑδατόεσσα). Quae «dea Platanina, Iovis filia», illos temporis Homerici reges sanavit donavitque fonte, qui vulneribus medetur Doryknamaque nominatur (quod nomen a δορύκνιον, quae appellatio medicamenti somnum conciliantis est, rectissime ducitur). Cf. (Myakin 2012, 84)<sup>14</sup>. Quo loco Artemis, quae pacem inter «reges antiquos bello defatigatos» confecit (πάλαι βασιλῆες ἀπὸ πτολέμοιο, IG XII Suppl. 129, 1–3), «dea Platanina, Iovis filia» dicta cum Artemide Caryatide (Καρυάτις) comparanda est. Haec Artemis Caryatis a choris virginum Lacedaemoniarum veluti «eine Natur- und Fruchtbarkeitsgöttin» (Nilsson 1906, 196) celebrabatur in diebus festis, qui Καρύαι (Castanae, ad litteras) nominati sunt (cf. Paus. III 10, 7)<sup>15</sup>. Quibus Artemidis Caryatidis sollemnibus choris virginum Lacedaemoniarum carmina Sapphonis cantavisse Poseidippus poeta, denuo in publicum datus, demonstrat (Lardinois 2009, 52s).

Itaque Artemis in carmine epigraphico supra laudato ipsa pro dea sanante, quae potionem placamenque porrigens prodit, ac pro dea arbitrante, quae finem discidorum civilium fecit, progreditur. Haec dea ita fecit, ut reges lanceas «cassidesque cristis ornatas seponerent» (κόρυ<θ>ας κάθθεσαν ἵππολόφους, IG XII Suppl. 129, 4). Inde ita res evenit, ut usque ad Romana tempora Artemis magnum momentum ad rem publicam faceret, pacta foederaque sanctificaret, leges publicas in templo suo servaret. Ii, qui leges publicas violaverant, pecuniam irrogatam sacerdotibus Artemidis solvere debuerunt. Illae clarissimae sacerdotes «roriferentes mysteriorum sanctissimorum» in senatu Mytilenaeorum interdum praesidebant (cf. IG XII (2) 67, 7–15 et 255, 1–4).

<sup>14</sup> Cf. (Hiller 1936, 107–122). Hi «reges antiqui» reges «temporis Homeric» definiuntur a clarissimo Hiller, qui coniectura colligit illud carmen de Achille, illo Lesbi vastatore, Telephum medente referre (vide Hiller o.c. 114). Illi reges antiqui eidem reges septem fabulosi fieri possent, qui Graecos Aeolios in Lesbum transmigraturos administraverant (Myakin 2012a, 70). Magis autem adducor ut credam Artemidem pro dea sanante deove arbitro a temporibus Homericis apud Lesbios cultam simpliciter prodisse. Nam et Herodotus (I 151, 2) et Strabo (XIII 2, 3) de civitatibus Aeoliis antiquissimis Lesbiis inter se maxime discordantibus semper narrant. Modo enim de Arisba civitate, quam Methymnei «perdomuerunt» (ἤνδραπόδισαν), modo de dissensionibus gravissimis inter cives Mytilenaeos factis agitur. Et oppida et etiam templa separata quidem et muris altis crassisque antiquitus circumdata de bellis obsidiisque iam VIII–VII BC persaepe gestis quoque referunt. Vide (Spencer 1995a, 59, 61).

<sup>15</sup> Quod nomen, Serv. Ecl. 8,30 indicante, ab una Artemidis sacerdote nomine Carya ducitur. Haec Carya cum Baccho coit et in castaneam commutata est : cf. Myakin 2012b, 84. Quae Nilssonis conclusiones supra indicatae nunc et eis documentis ac rebus, quae ab investigatoribus antiquitatis novissime inquisitae sunt, optime confirmantur (Pomeroy 2002, 108s).

An vero quiddam de mysteriis Artemidis etiam ex fragmentis poetis Lesbiorum eligi possit? Etenim Sappho sive Alcaeus deam Artemidem “semper virginem” (ἄϊ πάρθενος) dicit et in «Hymno Artemidis» suo narrat «hanc venantem cacumina montis habitare» (ὀρέων κορύφαισ’ ἔπι) eoque modo «dea virgo, quae cervos necat ac (dea) venatrix nomine / a deis hominibusque appellatur» (πάρθενον δ’ ἐλαφάβ]ολον ἀγροτέραν θεοί / ἄνθρωποι τε κάλε]ισιν ἐπωνύμιον μέγα, Alc. fr. 304, 5–10 L.-P., si consequimur Sapph. fr. 44A, 9s. Campbell). Quibus narratis poeta quidem addit «Erotem ad illam non inclinari» (“Ερος οὐδάμα πιλναται). Quo in loco autem de illo Erote mythistorico pennato notissimo, qui ad Artemidem advolare nolit, nullo modo agi posse certissime scimus<sup>16</sup>. Nam verbum πιλνάω (inclinor, adeo, attingo), quo poeta noster utitur, tali contextu erotico verborum dictorum usurpatum in inscriptione Delia «templi Artemidis» corruptissima quadam solum invenimus (IDélos II 443A fr. B 2,114 [A]ρτεμισιῶ[νος). Lacuna enim, quae πιλ[.]ν ἄν[ in 118 inscriptionis huius exprimitur, solum πιλ[νᾶ]ν suppleri posse videtur. Supra quod «inclinari» (linea 118 πιλ[νᾶ]ν ἄν[) suppletum et φάλε[ certissime scriptum in l. 114 quoque videmus. Quo loco φάλε[ω «penis» Ionice antiquissimoque modo expressus solum inscribi posse coniectura colligitur (quod nomen apud Hipponactem invenitur: cf. LSJ<sup>9</sup> 1914 s.v. φάλης). Quae omnia etsi incerta sint, a nobismet quaeramus - an vere poeta verbo πιλναται utens, non solum de Artemide Eroteque mythistorico, sed etiam de caerimonia definita quadam, cuius forma et quasi naturalis nota amatoria videtur, narrare velit? An vere de ritu sacro, cuius ipsa Artemis personam subiectam passivam agere nequit, in Hymno Artemidis Sapphico Alcaicove supra dicto agi possit?<sup>17</sup> Cuius generis ritus memoratus ex Hesychio extrahi posse videtur. Hesychius enim scribit (λ 1257 L.): «lombae – eae (genus femininum pluralis), quae sacrificiis Artemidis praesident, ex ornatu illius ludi (dictae). Nam ita Hermae (genus masculinum pluralis) appellantur: λόμβαι – αἱ τῆι Ἀρτέμιδι θυσιῶν ἄρχουσαι, ἀπὸ τῆς κατὰ τὴν παιδιὰν σκευῆς. οἱ γὰρ φάλητες

<sup>16</sup> Nam solus actor, qui ad homines pedibus adit humive se sternit, verbo πιλνάω usurpato apud poetas temporis Sapphici semper conicitur. Cf.: Il. XXIII 368 «currus humi se sternebant» (χθονὶ πιλνατο). In Il. XIX 92–93 Ata, Jovis filia honesta, quae mentis quasi luminibus officit, «ad neminem (pedibus) adit (οὐ γὰρ ἐπ’ οὐδὲι πιλναται), sed capitibus gradus accedit (κατ’ ἀνδρῶν κράατα βαίνει)». Cf.: «humi nunquam cadere» (πίπτει χαμαί, Schol. In. Il, XIX 92–93). Cf.: «domos non accedis» (οὐδὲν δόμοισι πιλνάς, H. Hom. Cer. 115); «ad terram multifructuam (Boreas ventus) inclinatur» (πιλνάει χθονὶ πολυβοτείρη, Hes. Op. 510).

<sup>17</sup> Enimvero sacerdos Artemidis fabulam deae ipsa agens cervas, curru iunctas, in caerimoniis flectebat, vide Burkert 2011, 161; Paus. VII 18,2.

οὕτω καλοῦνται<sup>18</sup>). Secundum enim Sudam «Thales est veluti Herma» – Φαλήης, ὡς Ἐρμῆς (Suda φ 50 A.). An vere apud Hesychium etiam agi possit de eis feminis virginibusve Artemidis sacerdotibus, quae penem coriaceum veluti Herma deum *ritu* prae se tenentes sacrificiis Artemidis praesidebant? Quae sacerdotes virgines feminaeve λόμβαι supra dictae ab Hesychio cum iuuenibus virisve «denudatis» (λ 1256 L. λομβούς – ἀπεσκολυμμένους) eodem numero haberi in sensu obsceno videntur. Quae ipsae sacerdotes et inscriptione Delica supra dicta quoque memorari posse videntur (IDélos II 443, face A, frg. B 2,114 φάλε[]). Eae «die orgiastische und anstössigen Tanzen» (Nilsson 1906, 184s.), quibus illa φαλλική παιδιά aderat, et Artemidis Korythaliae et Artemidis Dereatidis sollemnium fuerunt (Pomeroy 2002, 109). Horum sollemnium hymni nominati καλαβῶται a virginibus Lacedaemoniorum in templo Artemidis Dereatidis cantati esse indicantur (Hesych. κ 379 L.). Et hymnorum fuerunt choreae, quae καλαβῶτης sive καλαβίς appellatae sunt (Hesych. κ 373, κ 383 L.). Quas feminas saltantes (καλλιβάντες) «femoribus dominari» necesse erat (γένος ὀρχήσεως ἀσχημόνως τῶν ἰσχύων κρατουμένων, Hesych. κ 471, 2–3 L.). Cf. certissime declarata: Hesych. κ 378 L. Cf. Poll. IV, 104. Si vero ad ipsa fragmenta poetarum Lesbiorum nosmet converterimus, ὀλισβ[ο]δόκοις nomen inueniemus in eis reliquiis carminum Sapphiorum Alcaicorumve, quibus et «Hymnus Apollinis» continetur, et alia, quia fragmentum 99 (a-b) col. I L.–P. Sapphonis fragmentumve Alcaei 303 Aa–Ab V servata sunt. Quorum trium carminum carmen unum memorat «filias Polyanactidis» (Πωλυανακτ[ιδ]αίς), quae ipsae «penem (coriaceum) in se recipere» (ὀλισβ[ο]δόκοις) simulque se exercere una cum «fidibus canentibus» videntur (χόρδαισι διακρέκη, Sapph. fr. 99, col. I 2–5s. L.–P.)<sup>19</sup>. Carmine vero secundo Apollo, Latonae Iovisque filius, invocatur, ut ipse

<sup>18</sup> Cf. μόλπή-παιδιά («cantus-ludus») apud Hesych. μ 1581 L. et «gaudebat cantui» – ἔχαίρει μόλπαι in Sapph. fr. 96, 5 V.

<sup>19</sup> Etiamsi nomen ὀλισβος «penis coriaceus» thesauro nostro Oxoniensi iam dudum certissime definitum est, eadem feminae virique docti nolunt id ὀλισβ[ο]δόκοις, quod ab ὀλισβος derivetur, de pene coriaceo recipiendo referre (vide LSJ<sup>9</sup> 1216 s.v. ὀλισβος). *Ad hoc* interpretantur ὀλισβ[ο]δόκοις «receiving the ὀλισβος (perh. in sense «plectrum»)», vide LSJ<sup>9</sup>, Suppl. 226. Sed argumenta nulla ad ὀλισβος «plectrum» interpretandum referri possunt. Qua re maxime de hac opinione consentio: «this is the only attested meaning of olisbos for that and later eras («dildo»)» (Yatromanolakis 2007, 252). Cf. idem : Neri 2013, 17. Quae autem ambae interpretationes illius ὀλισβ[ο]δόκοις nominis supra dictae sibi repugnant minime, si agnoscimus fr. Sapph. 99 L.–P. et Alc. 303Aa–Ab V de ritu ipso mysteriorum referre, quo et barbita canere debeant. Filiae Polyanactidis e fragmentis Sapphicis aliis quoque nobis notae sunt (Sapph. fr. 155 Campbell, V). Quae virgines apud Sapphonem παῖδες nominatae ad illa νέβρια («virgines-cervulas») – an referendae sint? Cf. Sapph. fr. 58 suppl. (cf. Myakin 2012a, 110–111s.).

Grynio silvestri relicto ac «oraculo» (χρη[σ]τήριον) celeriter «ad orgia adveniat» ([ἔπιθ' ὄργια], Sapph. fr. 99(b),<sup>1-4</sup> Campbell, cf. Sapph. fr. 99, col. I 10–11s. L.-P.)<sup>20</sup>. Quae quum ita sint, «orgia» in fragmentis Hymni Apollinis Sapphici Alcaicive indicata, sive de mysteriis sive de sacrificiis deorum dearumve, quae virginibus favent, quoque referre debent. Quo in hymno Artemis enim per vv. 10–11s. (Campbell) demonstratur: Ἄρτεμι? ]ν ὕμνε [.../ ἀδελφείαν (cf. Sapph. fr. 99, col. I 19–20s. L.-P., cf. Sapph. fr. 99(b),<sup>10-11</sup> Campbell), vide LSJ<sup>9</sup> 20). Haec est «Artemis, if the interpretation of the scraps is correct», D. A. Campbell notat (Campbell 1990, 125). Interpretationibus cuius loci habitis aliis meritis nullis nos hanc consequi debemus. An vero de mysteriis illis ipsis Artemidis, quibus virgines feminaeve Lesbicae λóμβαι, penem coriaceum veluti Hermam deum *ritu* prae se tenentes, sacrificiis Artemidis praesidebant, in fr. 99, col. I, 2–20s. L.-P. agatur? Nam si nos Sapphonis fragmentum 155 V et ea, quae mihi clarissimoque C. Neri videntur, sequimur, fragmentum 99 (a–b) L.-P. supra dictum eiusque «spiritus iambicus» necesse fit Sapphonis ipsius (de «spiritu iambico» Sapphonis vide: Martin 2016, 11s. Cf. Neri 2013, 16s.). Quibus carminibus chorisve sive diverbiis ritualibus sensu obsceno cantatis ea fragmenta Sapphica, quae de «virgine-coniuge» (σύζυγος) sive de «arte amatoria» talis modi cantaverunt, certissime pertinere videntur (Sapphonis: fr. 213,6; fr. 57; fr. 68(a); fr. 71; fr. 99 (a-b); fr. 133(a); fr. 137; fr. 145; fr. 178 Campbell). Etenim iam clarissimus noster Iohannes Luniak, primus virorum doctorum omnium, de eis diverbiis Sapphicis sensu obsceno cantatis, quibus «cognitus mentionem fieri» videtur, iure ac merito scripsit (Luniak 1888, 22). Quibus rebus supra laudatis testimonia quidem certissima addamus – Eresiorum antiquorum nummum (IV–III BC), cuius in una parte Sappho (ΣΑΦΦΩ subscripta) lyram penemve coriaceum plectrumve vere amplissimum manu tenens, in altera vero parte ipse Herma deus depictus est (vide: Papadzoglou 2013, 67). Cui nummo et vas adiciamus Lucanicum (450–400 BC datum), quo Sappho ΣΑΠΦΩ ΤΑΛΛΑΣ («Sappho miser», scilicet, in genere masculino, cf. supra) subscripta penem ipsum coriaceum evidentem manu tenere ac veluti sacerdos ab Erote pennato corona ornari videtur<sup>21</sup>. Notum est deum Hermam solum deorum in in-

<sup>20</sup> Cf. ὄργια δ' αὐτὴ ἐγὼν ὑποθήσομαι (H. Hom. Cer. 273), τὰ Καβείρων ὄργια μεμύηται (Her. II 151,2), ἱρόν τε καὶ ὄργια (Her. V 61,2), ὄργια – σφάγια (Hesych. θ 867 L.), ὄργια – τὰ μυστήρια (Hesych. ο 1116 L.), ὄργια Μουσῶν (Ar. Ra. 356), ὄργια σεμνά (Ar. Th. 948), ὄργια σημαίνει τὰ μυστήρια (Et. Gud. 433 St.), ὄργια, ἃ εἰσι μυστήρια (Et. M., p. 629, 25 Kallierges). Sacrificia mysteriave sola deorum dearumve fertilitatis ὄργια apud Pausaniam nominantur (Cybele, Hera, Dionysus, Demetra, cf. : Paus. VII 17,9; VIII 6,5, 26,2; X 4,3, 28,3, 33,11).

<sup>21</sup> Quod vas nunc amissum est (nam corpori, quod Früher Sammlung Middleton nominatur, pertenuerat) et illa pictura a nobis secundum Giebel 1980, 89 solum profertur.

scriptionibus Graecis posterioribus Asiae Minoris «Hermam, deum, cultorem Musarum» veluti quandam virginem Sapphonis nominari (TAM III/1 35, Α1 μουσο[πόλ' ὦ θ]εός, Ἑρμῆς). Et Herma ipse et a Sapphone deus fertilitatis femineae nuptiarumque et a Lesbiis deus fertilitatis cultus est (Cf. Athen. III, 77 Kaibel; Sapph. fr. 141, 3–4 et fr. 150 V. De qua re vide: Papadzoglou 2013, 26). An vero ipsa sententia ac vis, quae mysteriis Artemidis Mytilenensibus subiecta sit, a nobis consequentibus res illas supra laudatas ac illud Sapphonis Alcaeive fragmentum dubium contextu supra laudato cognitum intellegi possit? Speramus quidem. Quae supra collata etiamsi incerta sint, ita tamen cognoscuntur, ut a me nunc veluti primis in lineis solum rerum ipsarum diligentius investigandarum explorandarumque causa exponantur.

Qua scilicet ratione ille ritus Artemidis supra dictus, qui Hymno Artemidis Sapphico Alcaicove clam designari posse videtur, similis conspicitur et ritibus, qui Artemidis Corythaliae Artemidisque Dereatidis sollemnium fuerunt (vide supra) et eis rebus ritualibus, quae lege Cyrenaica epigraphica IV saec. BC. memorari videntur: τὸ νυμφήιον ἐς Ἄρταμιν κατ[ενθ]έν δει, / ὀπόκα κα δήληται Ἄρταμιτίοις, [ὡς / τά]χιστα δὲ λῶιον, ἃ δὲ κα μὴ κατένθηι [οὐ / θυ]σεῖ τᾷ Ἄρτάμιτι (Dillon 1999, 67. Cf. SEG XX 717, 84–97). Si rememorati erimus illa mysteria Artemidis a Mytilenaeis quoque mysteria Pnistiae (Deae Suffocantis) nominata esse, iure ac merito proponemus virginitatem suam veluti «ein blutiges Opfer» Artemidis causa virginibus Lesbicis immolandam esse (cf. Burkert 2011<sup>2</sup>, 234). Nonne cum hoc ritu amatorio et illa verba dictaque chori Sapphici nuptialis quoque coniungi recte possint παρθενία, παρθενία ποῖ με λίποις ἀποίχη; / οὐκέτι ἦξω πρὸς σέ, οὐκέτι ἦξω (Sapph. fr. 114 Campbell)? Nam haec dicta animum ad similitum verborum memoriam revocant. Quae verba a virginibus coloniarum Lesbicarum Troadensium nupturis seque lavantibus veluti fluvio nubentibus ritu iam in III BC edicebantur: «Accipe, Scamandre, virginitatem meam» - λαβέ μου, Σκάμανδρε, τὴν παρθενίαν (Ps.-Aeschin. Epist. 10)<sup>22</sup>. Meminimus enim Artemidem deam fontium Mytilenis cultam esse. Scilicet, necesse est a sola Artemide personam fluvii Mytilenis geri posse. Constat enim Artemidem solam deam «choragum» (ἀρχιχορον) nominatam inscriptionibus Mytilenensibus esse (Digidikis 1998, 85).

Quae virginitas *re aut ritu solum* ad Artemidem immolanda prospicere liberis partu felici reddendis debuisse videtur. Nam una ex parte infans angustiis uteri perviis factis natus «Deam suffocantem» (Pnistiam) fugere poterat, altera quidem ex parte femina novonupta sive nuptura sive etiam gravida, quae illis mysteriis

<sup>22</sup> Vixdum autem Sappho ac virgines eius habere potuerunt eandem virginitatis notionem medicam, quae nunc vulgatur. Scilicet illa virginitas Sapphica ad verbum interpretanda nobis non est. Vide Sissa 1984, 1130s.

initiata est, «sub Artemidem iit» rectissime, in manum Artemidis se tradebat, in universum illius transibat<sup>23</sup>. Hac in re conclusiones indicatae meae cum dissertationibus C. Neri de «Afrodite violenta» Sapphica denuo collectis optimo modo congruunt (Neri 2017, 13 etc).

Quae Artemidis Sapphicae cultae interpretatio supra proposita solum ea, quae videatur, a nobis existimari certissime debere dicent feminae virique doctissimi. Res tamen investigatas ita satis habemus, ut illa ipsa interpretatio supra proposita probabilissima videri debeat totis viris feminisque doctissimis.

#### BREVIATA

- Alc. Fr. Campbell – Alcaeus. Fragmenta (ed. D. A. Campbell)  
 Alc. Fr. L.- P. – Alcaeus. Fragmenta (ed. E. Lobel et D. Page)  
 Alc. Fr. V – Alcaeus. Fragmenta (ed. E.-M. Voigt)  
 Ar. Ra. – Aristophanes. Ranae (ed. V. Coulon et M. Van Daele)  
 Ar. Th. – Aristophanes. Thesmophoriazusae (ed. V. Coulon et M. Van Daele)  
 Athen. Kaibel – Deipnosophistae Atheni Naucraticae (ed. G. Kaibel)  
 Et. Gud. St. – Etymologicum Graecae linguae Gudianum (ed. F. G. Sturz)  
 Et. M. Kallierges – Etymologicum Magnum Graecum (ed. F. Laserre, N. Livaradas sequentes Z. Kallierges)  
 GVI – Griechische Vers-Inschriften (ed. W. Peek)  
 Graffites d’Abydos – Les Graffites grecs du Memnonion d’Abydos (ed. P. Pedrizet et G. Lefebvre)  
 H. Hom. Cer. – Hymnus Homericus in Cererem (ed. T. W. Allen, W. R. Halliday, E. E. Sikes)  
 Her. – Herodotus. Historiae (ed. Ph.-E. Legrand)  
 Hes. Fr. M.-W. – Hesiodus. Fragmenta (ed. R. Merkelbach et M. L. West)  
 Hes. Theog. – Hesiodus. Theogonia (ed. M. West)  
 Hes. Op. – Hesiodus. Opera et dies (ed. F. Solmsen)  
 Hesych. L. – Hesychii Alexandrini Lexicon (ed. K. Latte)  
 IDélos II – Inscriptions de Délos. Vol. II. Comptes de Hiéropes. Loi ou réglemens, contrats d’entreprises et devis (ed. Félix Durrbach)  
 LSJ<sup>9</sup> – H. G. Liddel, R. Scott, H. S. Jones, Greek-English Lexicon. With a revised supplement 1996  
 IG II<sup>2</sup> – Inscriptiones Graecae. Vol. II. Inscriptiones Atticae aetatis, quae est inter Euclidis annum et Augusti tempora. Pars III. Dedications. Tituli honorarii. Statuarum subscriptiones. Tituli artificum. Tituli sacri. Inscriptiones ararum. Oracula. Similia. Tituli sepulcrales (ed. J. Kirchner)

---

<sup>23</sup> Cf. Myakin 2012b, 118s.

- IG IX<sup>2</sup> – Inscriptiones Graecae. Vol. IX. Inscriptiones Graeciae septentrionalis voluminibus VII et VIII non comprehensae. Pars II. Inscriptiones Thessaliae (ed. O. Kern)
- IG XII (2) – Inscriptiones Graecae. Vol. XII. Inscriptiones insularum Aegei praeter Delum. Pars II. Inscriptiones Lesbi, Nesi, Tenedi (ed. Guil. R. Paton)
- IG XII Suppl. – Inscriptiones Graecae. Vol. XII. Supplementum (ed. Fr. Hiller Von Gaertingen)
- Il. – Homeri Ilias (ed. T. W. Allen)
- Ll. – Lindos. Inscriptions (Nos. 1–710). Ed. Chr. Blinkenberg
- Od. – Homeri Odyssea (ed. P. von der Mühl)
- Paus. – Pausanias. Graeciae descriptio. Volumina I-II (ed. W. H. S. Jones, M. A. Ormerod)
- Poll. – Julius Pollux. Onomasticon (ed. E. Bethe)
- Ps.-Aeschin. Epist. 10 – Pseudo-Aeschini Epistula 10 (ed. L. Rademacher, Fr. John)
- Sapph. Fr. Campbell – Sappho. Fragmenta (ed. D. A. Campbell)
- Sapph. Fr. L.-P. – Sappho. Fragmenta (ed. E. Lobel, D. Page)
- Sapph. Fr. V. – Sappho. Fragmenta (ed. E.-M. Voigt)
- Schol. In. Il. – Scholia Graeca in Homeri Iliadem. Scholia vetera (ed. H. Erbse)
- SEG XX – Supplementum Epigraphicum Graecum. Vol. XX (ed. J. C. Gieben)
- SEG XXVI – Supplementum Epigraphicum Graecum. Vol. XXVI (ed. H. W. Pleket, R. S. Stroud)
- SEG XXXIV – Supplementum Epigraphicum Graecum. Vol. XXXIV (ed. H. W. Pleket, R. S. Stroud)
- Serv. Ecl. – Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii BUCOLICA et GEORGICA commentarii (ed. G. Thilo)
- Strab. – Strabonis Geographica (ed. A. Meineke)
- Suda A. – Suidae Lexicon (ed. A. Adler)
- TAM III/1 – Tituli Asiae Minoris, III. Tituli Pisidiae linguis Graeca et Latina conscripti, 1. Tituli Termessi et agri Termessensis (ed. Rudolf Heberdey)

#### INDEX BIBLIOGRAPHICUS

- Archontidu, A. (1999) *Archaeological Museum of Mytilene*. Mytilene.
- Axiotis, M. (2015) «Geometriki Lesvos (Γεωμετρική Λέσβος)», *Aiolika Chronika (Αιολικά χρονικά)* XVII, 7–13.
- Bettenworth, A. (2014) «Sappho's Amme: Ein Beitrag zum neuen Sapphofragment (Brothers Poem)», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* CXCI, 15–19.
- Bierl, A. (2003) «Ich aber (sage), das Schönste ist, was einer liebt». Eine pragmatische Deutung von Sappho fr. 16 LP/V», *QUCC n.s.* LXXIV, 91–124.
- Burkert, W. (2011<sup>2</sup>) *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche. Zweite, überarbeitete und erweiterte Auflage. Die Religionen der Menschheit, Band 15*. Stuttgart.
- Burris, S. – Fish, J. (2014) «Sappho 16. 13-14 and a Marginal Annotation Attributed in PSI 123 to Nikanor», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* CLXXXIX, 2–31.

- Caciagli, St. (2016) «Lesbos et Athènes entre πόλις et οἰκία», in *La poésie lyrique dans la cité antique. Les Odes d'Horace au miroir de la lyrique grecque archaïque*, edd. B. Delignon, N. Le Meur, O. Thévenaz (Lyon), 35–48.
- Caciagli, St. (2011) *Poeti e società. Comunicazione poetica e formazioni sociali nella Lesbo del VII/VI secolo a.C.* Amsterdam.
- Caciagli, St. (2010) «Il temenos di Messon: uno stesso contesto per Saffo et Alceo», *LEXIS. Poetica, retorica e comunicazione nella tradizione classica*, ed. A. Hakkert (Venezia) XXVIII, 227–257.
- Caciagli, St. (2007) *Poesia e Società. Comunicazione poetica e formazioni sociali nella Lesbo del VII/VI secolo a. C. Praesentata dall Dott. Diss.* Bologna.
- Calame, Cl. (1997) *Choruses of Young Women in Ancient Greece. Their Morphology, Religious Role, and Social Function*, Angl. vers. Lanham 1997 (ed. or. Roma 1977).
- Calame, Cl. (1996) «Sappho's group: an Initiation into Womanhood», in Greene 1996 [g. v.], 113–124.
- Campbell, D. (1990) *Greek Lyric, I. Sappho and Alcaeus*, Cambridge, Mass./London.
- Charitonidis, I. (1966) «I idiomorfia tou lesviakou politismou stin archaiki Lesvo» *Ἡ (ἰδιομορφία τοῦ λεσβιακοῦ πολιτισμοῦ στὴν ἀρχαϊκὴ Λέσβο)*, *Lesviaka (Λεσβιακά)* V, 161–169.
- Cole, S. (2004) *Landscape, Gender, and Ritual Space. The Ancient Greek Experience*. Berkeley.
- Cronkite, S.-M. (1997) *The Sanctuary of Demeter at Mytilene: a Diachronic and Contextual Study. I. Text. Diss.* London.
- Croon, J. (1956) «Arthemis Thermia and Apollo Thermios (with an Excursus on the Oetean Heracles-cult)», *Mnemosyne* IX, 3, 193–220.
- Digidikis, G. (1998) «I latria tis Artemis sti Lesvo (Ἱ λατρεία τῆς Ἀρτεμις στὴ Λέσβο)», *Lesviaka (Λεσβιακά)* XVII, 81–89.
- Dillon, M. (2002) *Girls and Women in Classical Greek Religion*. London.
- Dillon, M. (1999) «Post-nuptial sacrifices on Kos (Segre, ED, 178) and ancient Greek marriage rites», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* CXXIV, 63–80.
- Dodd, B.–Faraone, Chr. (2003) *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives. New Critical Perspectives*. London/New York.
- Ferrari, Fr. (2014) «Saffo e i suoi fratelli e altri brani del primo libro», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* CXCII, 1–19.
- Ferrari, Fr. (2007) *Una mitra per Cleis. Saffo e il suo pubblico*. Pisa.
- Freeman, Ph. (2016) *Searching for Sappho: the lost Songs and World of the First Woman Poet: Including New Translations of All of Sappho's Surviving Poetry*. New York/London.
- Giebel, M. (1980) *Sappho in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Hamburg.
- Greene, E. (1996) *Reading Sappho. Contemporary Approaches*. Berkeley.
- Gvosdeva, T. (1998) «The motif of Cecropidum in the Arerepheas and Panafineas» [in Russian], in Gvosdeva I. A (ed.), *The Ancient East and the Antic World I* (Moskva), 114–135.
- Hamm, E.- M. (1957) *Grammatik zu Sappho und Alkaios*. Berlin.

- Hiller, Fr. (1936) «Neue Forschungen zur Geschichte und Epigraphik von Lesbos», *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse* 1 (6), 107–122.
- Kahil, L. (1977) «Artémis attique», *Comptes-rendus des séances del année – Academie des inscriptions et belles-lettres, 120-e année*, 1, 126–130.
- Kondis, I. D. (2011) *Lesviako polyptycho. Apo tin istoria, tin techniki ke ti logotechnia* (Λεσβιακό πολυπτυχό. Από την ιστορία, την τέχνη και τη λογοτεχνία). Mytilini.
- Lardinois, A. (2009) «The New Sappho poem (P. Köln. 1231 and 21376). Key to the Old Fragments», in E. Green, M. B. Skinner (edd.), *The New Sappho On Old Age. Textual and Philosophical Issues* (Cambridge, Mass.), 41–58.
- Lardinois, A. (1996) «Who Sang Sappho's Songs?», in Greene 1996 [vide supra], 150–175.
- Luniak, I. (1888) *Quaestiones Sapphicae. Accedit corollarium criticum atque exegeticum ad Ovidianam Sapphus epistulam*. Kazaniae.
- Martin, R. (2016) «Sappho, Iambist: Abusing the Brother», in A. Bierl, A. Lardinois (edd.) *The Newest Sappho: P. Sapph. Obbink and P. GC Inv. 105, frs.*, Leiden, 110–126.
- Myakin, T. (2016) «Sappho and Mysteries of Artemis in Ancient Mytilene» [in Russian], *Vestnik NGU* 15/8, 25–38.
- Myakin, T. (2004) *Sappho. Language, World view, Life* [in Russian]. St.-Petersburg.
- Myakin, T. (2012a) *Through Cologne to Lesbos: a meeting with a genuine Sappho* [in Russian]. Novosibirsk.
- Myakin, T. (2012b) *Per Coloniam Agrippinam ad Lesbum. Sapphus fide dignae occurus*. Novosibirsk.
- Myakin, T. (2012c) «An Sappho Sacerdos Artemidis fuerit? (sive de epitheto ἰόκολλος Sapphico dissertationes quaedam)», *Hermes* CXL/ 4, 391–416.
- Myakin, T. (2014) «Sappho is wise» or the Philosophy of Female Initiation (the Sapphic “thiasos” in the light of the latest discoveries in papyrology and epigraphy)» [in Russian], *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* VIII/2, 425–444.
- Müller, M. (2016) «Re-Centering Epic Nostos: Gender and Genre in Sappho's Brothers Poem», *Arethusa* XLIX, 25–49.
- Nagy, Gr. (2016) «A poetics of Sisterly Affect in the Brothers Song and In Other Songs of Sappho», in A. Bierl, A. Lardinois (edd.) *The Newest Sappho: P. Sapph. Obbink and P. GC Inv. 105, frs.* Leiden, 449–493.
- Neri, C. (2017) «Afrodite violenta (Sapph. Fr. 26= 'Kypris poem')», *Eikasmós* XXVIII, 9–21.
- Neri, C. (2015a) «La mamma e la festa (Sapph. Fr. 9V + P. GC. Inv. 105 fr. 1)», *Commentaria Classica. Studi di filologia greca e latina* II, 9–20.
- Neri, C. (2015b) «Il Brothers Poem e l'edizione alessandrina (in margine a P. Sapph. Obbink)», *Eikasmós* XXVI, 53–75.
- Neri, C. (2013) «Olisboi e Polianattidi (Sapph. Fr. 99 L.-P. = Alc. Fr. 303A)», *Eikasmós* XXIV, 11–28.
- Nilsson, M. (1906) *Griechische Feste von Religiöser Bedeutung Mit Ausschluss der Attischen*. Leipzig.
- Obbink, D. (2015) «Interim Notes on Two New Poems of Sappho», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* CXCIV, 1–8.

- Obbink, D. (2014) «The New Poems by Sappho», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* CLXXXIX, 32–49.
- Obbink, D., Burris, S., Fish, G. (2014) «New fragments of book 1 of Sappho», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* CLXXXIX, 1–28.
- Papadzoglou, I (2013) *Istoria tis Archeas Eresou polis tis nisou Lesvou (Ιστορία της Αρχαίας Ερεσού πόλης της νήσου Λέσβου)*. Mytilini.
- Plehn, S. L. (1826) *Lesbiacorum liber*. Berolini.
- Pomeroy, S.- B. (2002) *Spartan Women*. Oxford/New York.
- Prodi, E. M. (2017) «Text as Paratext: Pindar, Sappho, and Alexandrian Editions», *Greek, Roman and Byzantine Studies* V, 547–582.
- Redfield, J. M. (2003) *The Locrian Maidens: Love and Death in Greek Italy*. Princeton.
- Shields, E. L. (1917) *The Cults of Lesbos*. Diss. Menasha.
- Sironi, Fr. (2015) «La Nutrice di Saffo in P. Oxy. 2289 e i paralleli omerici nel ‘Carme del fratello», *Acme* LXVIII, 111–118.
- Sissa, G. (1984) «Une virginité sans hymen: le corps féminin en Grèce ancienne», *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*. 39-e année VI, 119–139.
- Spencer, N. (1995a) *Gazetteer of Archaeological Sites in Lesbos*. Oxford.
- Spencer, N. (1995b) «Early Lesbos between East and West: A “Grey Area” of Aegean Archaeology», *The Annual of the British School at Athens* 90, 269–306.
- Yatromanolakis, D. (2007) *Sappho in the Making. The Early Reception*, Cambridge, Mass./London.
- West, M. (2014) «The nine poems of Sappho», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* CXCI, 1–12.

# THE CHRIST-LOGOS QUESTION IN AMELIUS

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

---

**ABSTRACT.** The main thesis of Christians, according to which Jesus is the divine *Logos*, the Son of God, is *unacceptably* illogical for Plotinus' closest disciples. The irrationality of Christian doctrine lies in having identified a unique, personal and corporal individual with the divine principle. Such a statement implies identifying God himself with something passive and irrational, which is inadmissible to Amelius and Porphyry. Amelius helps Plotinus to answer the Gnostic Christians attending the school of Plotinus. In his *Praeparatio Evangelica* (XI.19.1–8) Eusebius refers to Amelius' comment to the prologue to the Gospel of John. Unlike Numenius, for whom the demiurgic intellect, compared to Zeus, is the second cause of what comes to be, for Amelius, this second cause is the *logos*, which is the formal cause (*kath' hon*), the efficient cause (*di' hou*) and the material cause (*en hōi*) of what comes to be. Amelius links this conception of *logos* – which is being, life and thought – with Heraclitus (*DK 22 B1*) and with the prologue to the Gospel of John. Likewise, Amelius, based on the interpretation of *Timaeus* (39e7–9), established a triad of the demiurgic intellects (= the three Kings of the apocryphal *Second Letter*). In his Neoplatonic rereading, the *logos* of the beginning of the fourth Gospel has a very similar function to that performed by the world soul. On the one hand, it is the supreme cause of all the things which come to be, and, on the other hand, redirects its energy towards the superior god from which it comes.

**KEYWORDS:** Amelius, Christ, Logos, Intellect, Demiurge, Neoplatonism.

\* This paper benefited from the support of two Spanish R&D projects: Acis&Galatea H2015/HUM-3362 and HAR2017-83613-C2-2-P, and is part of the activities of the UAM Research Group: "Influences of Greek Ethics on Contemporary Philosophy" (Ref. F-055).

---

The prologue to the Gospel according to John is one of the most philosophical texts of the New Testament, as it contains frequent transversal references connecting Platonism, Judaism and Christianity in the early centuries, whether it be to defend or refute it. To refute this connection, for example, starting from the Stoic theory of the double *logos*, Porphyry puts forward the following argument: Christ, as *logos*, is "interior" or "proffered"; if the *logos* is proffered, it cannot be

“substantial”, and so therefore cannot be god; on the other hand, if the *logos* is interior it cannot have descended to Earth and therefore be identified with Christ.<sup>1</sup>

Amelius, in turn, the fellow student of Porphyry in the School of Plotinus, quotes almost literally part of the beginning of the fourth Gospel, with special interest in the doctrine of the *logos* explained in it. In this context the *logos* of John’s prologue can be interpreted as a “bridge” between the Gospel and Philosophy (Vollenweider 2009). But the exegetic problem lies in discovering whether the way in which Amelius goes about commenting the passage from John demonstrates a position for or against Christianity. Nevertheless, it is difficult to answer this question, as it requires a reconsideration of the notion of *logos* based on the Neoplatonic re-interpretation of Amelius.

### 1. Amelius, *senior* disciple of Plotinus

Among the disciples of Plotinus with whom Porphyry maintained close links, we must include Amelius (c. AD 216/226 – c. 290/300),<sup>2</sup> a native of Etruria, whose family name was Gentilianus. He was the oldest and most faithful of the friends and disciples of Plotinus in Rome and devoted himself to defending the doctrine of his teacher.<sup>3</sup> Henry (1934, 3-6) considers Amelius “the person who organized the school of Plotinus, and in organizing it enabled the Neoplatonic philosophy to penetrate the Roman world.” But before he encountered Plotinus in Rome, Amelius had been a disciple of the Stoic Lysimachus.<sup>4</sup> He was also a fervent admirer of Numenius and copied and compiled all his writings.<sup>5</sup> When Porphyry arrived in Rome, around September 263, Amelius had already been part of the school of Plotinus for seventeen years, since 246. He was to remain with his teacher for twenty-four years until 269, a year before his death, when he retired to Apamea in Syria. When the Greek philosophers, probably from Athens, accused Plotinus of plagiarising the doctrines of Numenius, the Stoic Platonist Tryphon informed Amelius, who wrote his book *On the doctrinal difference between Plotinus and Numenius*, which he dedicated to Porphyry using the name Βασιλεύς, i.e. “King”.<sup>6</sup> Porphyry also mentions the letter Amelius wrote to him in these terms: “Amelius greets the King”.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Cf. Porphyry, *Contra Christianos*, fr. 112 (Ramos Jurado = fr. 86 Harnack). See *infra* n. 41.

<sup>2</sup> On the chronology of Amelius, see Brisson (1994, 161).

<sup>3</sup> Cf. Porphyry, *Vita Plotini* 7.1–5.

<sup>4</sup> Cf. Porphyry, *VPlot.* 3.42–43.

<sup>5</sup> Cf. Porphyry, *VPlot.* 3.44.

<sup>6</sup> Porphyry, *VPlot.* 17.1–13.

<sup>7</sup> Porphyry, *VPlot.* 17.16.

When Porphyry heard Plotinus for the first time, when he was thirty,<sup>8</sup> he presented a written refutation of his doctrine, attempting to demonstrate, following his previous teacher Longinus, that the intelligibles are to be found outside the Intellect. Plotinus requested Amelius to read this, and once he had read it “to resolve the errors he had incurred from a lack of understanding of our doctrines”.<sup>9</sup> To refute this, Amelius wrote a long text *Against the aporias of Porphyry*.<sup>10</sup> Porphyry in turn composed a reply to this text and Amelius then made a counter-response. It seems that then Porphyry was silenced and wrote a “palinode”, which he read in class. From then on, Amelius was entrusted with the treatises of Plotinus, arousing in his teacher “the ambition to embody and develop further his extensive philosophy”,<sup>11</sup> and in Amelius “arousing the wish to write”.<sup>12</sup> In turn, Longinus replied to Porphyry’s palinode with an examination of Plotinus’ treatise *On Intellect, Ideas and Being* (*Enn.* V, 9 [5]), in which he defends not only that the intelligibles are to be found outside the Intellect, but also that the “model” for the *Timaeus* is posterior to the Demiurge.<sup>13</sup> In the *Reply to the letter of Amelius*, which is the length of a book, Longinus also responds to the epistle Amelius sent to him headed: *On the character of the philosophy of Plotinus*.<sup>14</sup>

## 2. Christ—the reason principle (*logos*)

In his *Praeparatio Evangelica* Eusebius of Caesarea (c. AD 260/265 – c. 339/340) quotes only a few lines from Amelius, but these are particularly relevant to the study of the hermeneutic connections between Platonism and sacred scripture. Eusebius is not only “the father of ecclesiastical history”, as Baur (1834) called him, but also the author of a major work of exegesis and apologetics. The diptych formed by the *Praeparatio* (15 books) and the *Demonstratio Evangelica* (20 books, of which only the first ten are conserved, along with some fragments of Book XV) constitute the most extensive Christian apologetics in the whole of antiquity (cf. Morlet 2009, 7–17). The great apologetics of the *Praeparatio* is widely known and studied,<sup>15</sup> as it contains a large number of pagan, Jewish and Christian citations of

<sup>8</sup> Cf. Porphyry, *VPlot.* 4.8–9.

<sup>9</sup> Porphyry, *VPlot.* 18.13–14.

<sup>10</sup> Porphyry, *VPlot.* 18.15–16.

<sup>11</sup> Porphyry, *VPlot.* 18.21–22.

<sup>12</sup> Porphyry, *VPlot.* 18.23.

<sup>13</sup> Cf. Proclus, *In Platonis Timaeum commentaria* I.322.24.

<sup>14</sup> Porphyry, *VPlot.* 20.97–104.

<sup>15</sup> The text of the *Praeparatio Evangelica* is edited in the collection “Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte” (*GCS*, 43, 1–2) by K. Mras, Berlin, 1954–1956; and it is also available in French translation, with text and comments, in “Sources

major importance for the reconstruction of the lost literature and the history of the texts.

Within a context of anti-pagan polemics, the main aim of the *Praeparatio* is to demonstrate the solidity of the Christian truth exposed in the Bible and make it easier to understand for those who are not Christians, but pagans in origin and training.<sup>16</sup> In Book XI of the *Praeparatio* Eusebius of Caesarea attempts to demonstrate the existence of a consonance in many doctrinal points between what the philosophers say and the sacred books of the Hebrews.<sup>17</sup> From a Christian perspective, the exposition of the theme of the second cause is equivalent to questioning the existence of the Son of God and of his function. After references to Philo of Alexandria, Plato and Plotinus, Eusebius approaches the position of Numenius, which he links to the central thesis on the three kings of the universe, exposed in the *Second Letter*, attributed to Plato.<sup>18</sup> Eusebius differentiates three gods in Numenius: (1) the first god, limited to contemplating the intelligible; (2) the second god, who inscribes the intelligible in the sensible; and (3) the sensible world, which participates in the intelligible.<sup>19</sup> Immediately afterwards, Eusebius takes up the fragment in which Amelius comments on the beginning of the prologue to the Gospel of John and puts forward his conception of the *logos*:

“And this then was the reason-principle (*logos*) in accordance with which (*kath’ hon*), eternally existing as it is, things that come to be come to be, as indeed would be the view of Heraclitus, and, by Zeus, which the Barbarian considers, established as it is in the rank and dignity of a first principle, to be ‘with god (*pros theon*)’, and to be god, through the agency of which (*di’ hou*) absolutely everything has come to be, and in which (*en hōi*) that which comes to be has taken on the nature of a living thing, life and being; and that it fell into bodies and took on flesh, and assumed the appearance of man, along with also showing by this action the grandeur of its nature; and then again, after suffering dissolution, it is divinized once again and becomes god, even such as it

---

chrétiennes”, by E. des Places, Paris, 1974-1991; and in “Biblioteca de Autores Cristianos”, translated into Spanish by J. M. Nieto Ibáñez, Madrid, 2011-2015.

<sup>16</sup> Cf. Eusebius, *Praeparatio evangelica* I.1.12.4–6.

<sup>17</sup> Cf. Eusebius, *PE* XI, pr., 3.4–5.

<sup>18</sup> The clearly apocryphal *Second Letter* exercised an essential function for the Neoplatonists, who recognised in the doctrine of the three kings the doctrine of the three hypostases: the One, the Intellect, the Soul. See Rist (1965); and see also Saffrey and Westerink (1968-1997, II.xx–lix).

<sup>19</sup> Eusebius, *PE* XI.17.11–18 = Numenius fr. 11 (Des Places); *PE* XI.18.6–10 = Numenius fr. 12 (Des Places); *PE* XI.18.13–14 = Numenius fr. 13 (Des Places). On the three gods of Numenius, see Müller (2010).

was prior to being drawn down into body and flesh and man.”<sup>20</sup> (Eusebius, *PE* XI.19.1–8 Mras; trans. Dillon 2009, 30–31; see also German trans. Böhm 2010, 115–116).

After quoting Heraclitus (*DK* 22 B 1),<sup>21</sup> Amelius refers to John as “the Barbarian” (ὁ βάρβαρος),<sup>22</sup> instead of by his name, to prove the existence of an eternal *logos*, by virtue of which the things that come to be were generated. If we place this reference within the context of the discussion of the *logos*, the exegesis of Amelius shows subtle transmutations in both the interpretation and the use of the term in John’s text, adapted to a Neoplatonic metaphysical architecture. Amelius was familiar with the Christian literature of the time, but his interpretation was influenced by the Orphic poems, the Chaldean oracles, and the Gnostics (cf. Dillon 2009, 37–38). In his *Life of Plotinus*, 16, Porphyry tells us that the two gnostic apocalypses – the platonizing treatises *Zostrianos* and *Allogenes*, and perhaps also a version of *Marsanes* – circulated in the philosophical seminar imparted by Plotinus in Rome in the years 244–265, and that the *Zostrianos* in particular was scrupulously criticised by Amelius.<sup>23</sup>

---

<sup>20</sup> “Καὶ οὗτος ἄρα ἦν ὁ λόγος καθ’ ὃν αἰεὶ ὄντα τὰ γινόμενα ἐγένετο, ὡς ἂν καὶ ὁ Ἡράκλειτος ἀξιόσπειε καὶ νῆ Δί’ ὃν ὁ βάρβαρος ἀξιοῖ ἐν τῇ τῆς ἀρχῆς τάξει τε καὶ ἀξίᾳ καθεστηκότα πρὸς θεὸν εἶναι καὶ θεὸν εἶναι· δι’ οὗ πάνθ’ ἀπλῶς γεγενῆσθαι· ἐν ᾧ τὸ γενόμενον ζῶν καὶ ζῶν καὶ ὃν πεφυκέναι· καὶ εἰς τὰ σώματα πίπτειν καὶ σάρκα ἐνδυσάμενον φαντάζεσθαι ἄνθρωπον μετὰ τοῦ καὶ τηρικαῦτα δεικνύειν τῆς φύσεως τὸ μεγαλεῖον· ἀμέλει καὶ ἀναλυθέντα πάλιν ἀποθεοῦσθαι καὶ θεὸν εἶναι, οἷος ἦν πρὸ τοῦ εἰς τὸ σῶμα καὶ τὴν σάρκα καὶ τὸν ἄνθρωπον καταχθῆναι.” Cf. Des Places (1982, 57–58).

For a detailed analysis of this fragment, see Rist (1969); Dörrie (1972 [= 1976]); Brisson (1987, 840–843; 2011, 283–287); Abramowski (2005, 514–518); Dillon (2009, 30–43); Vol-lenweider (2009, 378–394); Böhm (2010, 116–121); Riedweg (2016, 153–155). Both Theodoret of Cyrus (c. AD 393 – c. 458/466) in his *The Graecarum Affectionum Curatio* or *Cure of the Greek Maladies*, subtitled *The Truth of the Gospel proved from Greek Philosophy* (II.87–89), and Cyril of Alexandria (the Patriarch of Alexandria from 412 to 444), in his *Against Julian* (PG 76.936a–b) quote almost exactly the same text as Eusebius. Likewise, Basil of Caesarea (329/330 - 379) alludes to the exegesis of Amelius in the Prologue to the Gospel of John in his Homily on “In the beginning was the Logos” (PG 31.472c). Cf. Saffrey and Westerink (1968–1997, V. lxii–lxiii); and Brisson (1987, 840, n. 67).

<sup>21</sup> Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos* VII.132 = *DK* B 1. On this quote from Heraclitus, see Tarán (1986, 6–7, n. 28).

<sup>22</sup> The name “barbarian” (βάρβαρος) has a positive connotation when Amelius applies it to John and evaluates the fourth Gospel “as a theological-philosophical testimony to Christ, the Logos.” (Becker 2016, 157).

<sup>23</sup> Among the existing Christian Gnostics in Plotinus’ time who formed part of a sect derived from ancient philosophy (possibly Platonism), Porphyry highlights the followers of Adelphios and Aquilinus, who had the writings of Alexander the Libyan, Philokomos,

The prologue to the Gospel of John, written in an adverse but familiar tradition, attracted and fascinated the senior disciple of Plotinus, a Neoplatonist with earlier training in Stoicism. However, this is not strictly speaking an exegesis or commentary, but rather a “paraphrase” as Vollenweider (2009, 381–383) suggests, fairly literal in what concerns John (1, 1–4), and more schematic, adapted to the Platonic ontology where it refers to questions such as the incarnation, death and resurrection of Christ.

According to Zoumpos (1956), in this Fragment 1 of his edition, Amelius establishes an opposition between John’s logos and the world soul. Dörrie (1972, 79–80 [1976, 500]), in turn, considers that in the first verses of John’s Gospel Amelius discovers the first step towards relating Jesus the man and the divine logos. Thus, he describes in Neoplatonic terms the “descent” of the logos. However, with this description Amelius goes further than the author of the *libri Platonicorum*, referred to by Augustine in his *Confessions* (VII.13), who seems to have denied even the possibility that the logos might have caused the impression of being transformed into man (φαντάζεσθαι ἄνθρωπον). According to “the barbarian” (John), using a metaphorical expression taken from the Platonic tradition, the logos fell among bodies, and after getting dressed (ἐνδυσάμενον) in flesh, assumed the appearance of man (cf. Dörrie 1972, 79 [1976, 500]).

From a cosmic-cosmological perspective, Brisson (1987, 840–843) considers that Amelius identifies the *logos* of St. John with the Neoplatonic world soul; Dillon (2009, 36–37), on the other hand, prefers to keep the *logos* separate, as an emanation of the demiurgic intellect, passing through the world soul to the sphere of matter. Abramowski’s (2005) reading, in turn, proposes the identification of the *logos* with the second demiurgic cause. Thus, the *logos* is the instrument of the higher God, which constitutes its prime cause. In this sense, for Amelius the *logos* is the second cause and this is the formal cause (καθ’ ὄν), the efficient cause (δι’ οὐδ) and the material cause (ἐν ᾧ) of what comes to be (cf. Brisson, 2011, 285–286). Thanks to the *logos*, through it, absolutely all things have come to exist. The *logos* generates life and being everywhere.

---

Demostratos and Lydos (or: Demostratos of Libya), and composed the *Apocalypses* of Zoroaster, Zostrianos, Nikotheos, Allogenes and Messos (cf. Porphyry, *VPlot.* 16.1–7). Additionally, as these same Gnostics maintained that Plato had not plumbed the depths of the intelligible essence, Plotinus wrote the treatise *Against the Gnostics* (*Ennead* II.9 [33]; cf. Porphyry, *VPlot.* 5.33), which was followed by Amelius, who wrote forty books against the *Apocalypse* of Zostrianos, and by Porphyry, who composed numerous refutations against the *Apocalypse* of Zoroaster, attempting to demonstrate that this book was completely false, recently written by the founders of the sect (cf. Porphyry, *VPlot.* 16.9–17; see Turner 2006, 26).

For Riedweg (2016, 154–155), following the representation of Porphyry put forward in *De philosophia ex oraculis haurienda* (fr. 345f. Smith), Amelius may have seen in Jesus an example of “divine man” (θεῖος ἀνὴρ). This may explain why the historical and biographical data for Jesus are put aside: the incarnation seems to be reduced to a simple external transformation – according to a formulation which presents traits related with Docetism –<sup>24</sup> and the death on the cross is understood as a dissolution, followed by a re-divinization, “and then again, after suffering dissolution, it is divinized once again and becomes god (ἀμέλει και ἀναλυθέντα πάλιν ἀποθεοῦσθαι και θεὸν εἶναι)” (*PE* XI.19.6–7). In this approach, for his re-interpretation of the *logos*, Amelius may have come across a heterodox reading of the prologue to the Gospel of John, for example such as that proposed by Paul of Samosata (Bishop of Antioch from 260 to 268), who seems to have rejected the incarnation of the *logos* in the strict sense of the term.<sup>25</sup>

In our opinion, we consider it inevitable and essential to place the assimilation of Christ to the *logos* within the architecture of the metaphysical system which Amelius constructed following the Neoplatonic guidelines Plotinus had established in his school. Even Augustine himself says that he has compared John’s prologue with the treatises of Plotinus on the divine *logos* (cf. Henry 1934, 235). From a Neoplatonic viewpoint, Amelius also makes this comparison, earlier than the Bishop of Hippo.

### 3. The three demiurgic intellects

In the metaphysical architecture of Amelius we find the triad of Plotinus – One, Intellect, Soul –, but interpreted through a specific Neoplatonic approach.<sup>26</sup> Only one testimony is conserved on the One of Amelius, transmitted in a passage of Proclus’ *Commentary on the Timaeus* where he differentiates between the different interpretations of the *Timaeus* (39e7–9). First, Proclus Diadochus examines the opinions of the most ancient exegetes, focusing on the most innovative arguments about the text.<sup>27</sup> The first opinion he explains is that of Amelius who, based on this passage in the *Timaeus*, establishes a triad of demiurgic intellects.

---

<sup>24</sup> See Rist (1969, 230): “It appears that the version of Christianity Amelius knew was in some sense docetic.” The Docetist influence is based on the comparison established between *σὰρξ ἐγένετο* (John) and *σάρκα ἐνδυσάμενον* (Amelius). Cf. Brisson (1987, 842).

<sup>25</sup> Cf. Eusebius, *Historia ecclesiastica* VII.30.11.

<sup>26</sup> On being, intellect and the One in Amelius, see Massagli (1982); and also Corrigan (1987).

<sup>27</sup> Proclus, *in Tim.* III.103.16–18.

It is from these words in particular that Amelius established his triad of Demiurgic intellects. He calls the first ‘that which is’ (*onta*) from the phrase that ‘which Living Being is’, while the second he calls ‘that which has’ (*echonta*) from the fact that it ‘has’ [forms present to it] (for it is not the case that the second intellect *is* [the forms] but they are instead introduced in it), while the third intellect is ‘that which sees’ from the fact that it ‘saw’ [that it had these forms].<sup>28</sup> (Proclus, *in Tim.* III.103.19–23 Diehl; trans. Baltzly 2013, 187–188).

(1) The first demiurgic intellect, “that which is” (ὄν) – derived from the expression ὁ ἐστὶ ζῶον –, is the Intellect which is inseparable from the intelligible, the sphere of the forms, which can be considered as the “intelligible model” (παράδειγμα νοητόν) of all sensible things (*in Tim.* I.309.23–24). This first demiurge, which corresponds to the first intellect, is the one who has desired, because it has produced only of its own volition (I.361.29; I.309.22; I.362.2–4).

(2) The second demiurgic intellect, “that which has” (ἔχων) – derived from the participle ἐνούσας (it *is not*, but rather, the forms *are* in it) –, is the *logos* which contains within it all the *logoi*, i.e. all images of the forms. This second demiurgic intellect is the “intellective *ousia*” (*in Tim.* I.309.17), the intermediate god which acts as the “generative power (δύναμις γεννητική) (I.309.24). This is the second cause, the true demiurge, because, in contrast to the first who desires, this second demiurge calculates (I.298.22–23), so that it can be categorised as “architect” (I.361.30–361.1), as it produces only obeying an order from the first demiurge (I.361.29).

(3) The third demiurgic intellect, “that which sees” (ὁρῶν) – derived from the καθορᾶν –, is the “source of souls” (πηγὴ ψυχῶν) (*in Tim.* I.309.18). This third *noûs* produces and understands the infinity of souls. Amelius says of it that it divides “into parts”, because in it are found “the models of the parts” (I.425. 21). This is the god which he considers to be “truly” the demiurgic intellect (I.309.24–25), as it is identified with the craftsman who works with his own hands (αὐτουργός) (I.361.29–30), i.e. it produces, transmitting what it receives by setting to work on it (I.398.23–25).<sup>29</sup>

Proclus criticises the distinction Amelius makes between the first and second demiurgic intellect, since according to him, Plato had not differentiated between “that which Living Being is” (ὁ ἐστὶ ζῶον) and that in which the forms of living be-

<sup>28</sup> <Ἀμέλιος> μὲν οὖν τὴν τριάδα τῶν δημιουργικῶν νόων ἀπὸ τούτων μάλιστα συνίστησι τῶν ῥημάτων, τὸν μὲν πρῶτον ὄντα καλῶν ἀπὸ τοῦ ὁ ἐστὶ ζῶον, τὸν δὲ δεύτερον ἔχοντα ἀπὸ τοῦ ἐνούσας (οὐ γὰρ ἔστιν ὁ δεύτερος, ἀλλ’ εἴσεισιν ἐν αὐτῷ), τὸν δὲ τρίτον ὁρῶντα ἀπὸ τοῦ καθορᾶν. See Brisson (1987, 832–833).

<sup>29</sup> See *Chaldean Oracles*, fr. 33 (De Places).

ings are.<sup>30</sup> The objection of Proclus Diadochus is summed up in the following statement : “that which is’ is not *something different* from ‘that which has’ (οὐκ ἄλλος ἐστὶν ὁ ὢν τοῦ ἔχοντος).” (*in Tim.* III.103.26–27). Next, Proclus refers to Numenius’ doctrine of the three divine instances, which he also criticises, this time for not differentiating between the second god – the intellect (νοῦς – and the third god – “the one who thinks discursively” (ὁ διανοοῦμενος), i.e. applies reasoned thinking (διάνοια).<sup>31</sup>

The soul is found below the third demiurgic intellect, constituting the authentic demiurge, called the “source of souls”, since this third is the one which has put “intelligence in soul, and soul in body, and so he constructed the universe.” (30b6; cf. Proclus, *in Tim.* I.398.25–26).

For Plotinus, the amphibious soul between the two worlds generates matter and projects the *logoi* onto it, enabling the generation of the sensible world (cf. Santa Cruz 1994, 39–40). Thus, the sensible cosmos is a *blend* (μικτόν) of *logos* and matter, in which the qualities contributed by the *logos* are amalgamated into the matter, which lacks all *logos* and in itself is evil. However, as matter is generated as the final term of the processional display, the evils of the world are inevitable (cf. *Enn.* III.2 [47] 2.32–36; see Plato, *Timaeus*, 48a1–5).<sup>32</sup> To some extent, Plotinus likens the soul to the *logos*. Amelius seems to coincide with his teacher on this point, but he is more influenced by the Stoics, as he had been the disciple of Ly-simachus the Stoic prior to joining the school of Plotinus in Rome.

The proodic *logos* generates the lower realities of the soul (*Enn.* V.1 [10] 7.42–49), which Plotinus calls nature (φύσις). The demiurgic intellect provides the soul with the *logoi* (*Enn.* V.9 [5] 3.30–32) which the soul then uses to model the sensible world.

---

<sup>30</sup> Amelius defends the existence of intelligible forms of evil things (= anti-forms). Cf. Asclepius of Tralles, *In Nicomachi Geraseni Introductionem arithmetica commentaria* I.44.4–5 Tarán: Ἀμέλιος δέ, οὐκ οἶδα πόθεν ὀρμηθεῖς, καὶ τῶν κακῶν οἶεται λόγους εἶναι παρὰ τῷ δημιουργῷ. Perhaps the third demiurgic intellect may comprehend the existence of evil, and hence recognise its different manifestations in the sensible world.

<sup>31</sup> See Proclus, *in Ti.* III.103.28–32 = Numenius fr. 22 (Des Places): “Numenius on the other hand situates the first god to accord with ‘that which Living Being is (ὁ ἐστὶ ζῶον)’ and says that he cognises calling in the help of the second (ἐν προσχρήσει τοῦ δευτέρου νοεῖν), while he arranges the second to accord with intellect and this [god] in its turn creates calling in the help of the third (ἐν προσχρήσει τοῦ τρίτου δημιουργεῖν). The third [god he arranges to] accord with that which makes use of discursive thinking (ὁ διανοοῦμενος).” Trans. Baltzly (2013, 188). Cf. Tarrant (2004, 185–186); Müller (2015, 10–11).

<sup>32</sup> Cf. Plotinus, *Enn.* III.2 [47] 2.32–36.

According to Proclus, in contrast to Theodorus of Asine – a disciple of Porphyry and later student of Iamblichus –,<sup>33</sup> Amelius places a triad of demiurges immediately after the One, establishing a connection between the passage cited from the *Timaeus* (39e7–9) and the three Intellects and the three Kings, taken from the apocryphal *Second Letter* (312e1–4),<sup>34</sup> attributed to Plato:

Amelius makes the Demiurge triple and says that there are three Intellects and three Kings, one who is, one who has, one who sees.<sup>35</sup> These three differ from each other, because the first Intellect really is [5] what he is, while the second is the Intelligible which is in him, but he has the Intelligible which is prior to him and certainly participates in him, which is the reason why he is second. The third too is the Intelligible in him, for every Intellect is the same as the Intelligible that is coupled with him, but he has the Intellect in the second and he sees the Intellect that is first, for the greater the separation the feebler the possession. He assumes, then, that these three Intellects and Demiurges are [to be 10] identified with] the three Kings in Plato (*Ep.* 2, 312e1–4)<sup>36</sup> and the three in Orpheus<sup>37</sup> – Phanes, Ouranos and Kronos – but the one for him who is the Demiurge in particular is Phanes.<sup>38</sup> (Proclus, *in Tim.* I.306.1–14 Diehl; trans. Runia and Share 2008, 160–161).

---

<sup>33</sup> Theodorus of Asine (c. AD 275 – c. 350) was first one of the last disciples who reached the school of Plotinus in Rome. Later, for almost twenty years he followed the teachings of Iamblichus in his school in Apamea in Syria; cf. Eunapius, *Vitae sophistarum* V.5 (Goulet). Proclus mentions that Theodorus, influenced by the doctrines of Numenius, occupied himself with psychology and ontology, “basing his concepts on the letters, characters and numbers.” (*in Tim.* II.274.10–277.26). On Theodorus of Asine (Messenia), the Neoplatonist philosopher, see Saffrey (2016).

<sup>34</sup> Saffrey and Westerink (1968-1997, II.lviii-lix) distinguish the following two schools of interpretation of pseudo-platonic *Second Letter*: (1) the “Syrian” school of Amelius, Iamblichus, and Theodore, who identify the three kings with three intellects or demiurges that are subordinated to the One; and (2) the “Roman” school of Plotinus and Porphyry (preceded by Moderatus and followed by Julian and Proclus), who identified the first “King of all things” with the One. Although he does not posit a supreme One above the triad, Numenius is clearly a precursor of the Syrian school. On Moderatus of Gades, see Zamora Calvo (2013).

<sup>35</sup> Cf. Proclus, *in Tim.* I. 361.26–362.9; 398.16–26. See Brisson (1987, 832).

<sup>36</sup> See *supra* n. 18 and n. 34.

<sup>37</sup> *Orphicorum fragmenta* 96 Kern = 153 V Bernabé.

<sup>38</sup> Ἀμέλιος > δὲ τριπτόν ποιεῖ τὸν δημιουργὸν καὶ τρεῖς νοῦς, βασιλέας τρεῖς, τὸν ὄντα, τὸν ἔχοντα, τὸν ὀρώντα. διαφέρουσι δὲ οὗτοι, διότι ὁ μὲν πρῶτος νοῦς ὄντως ἐστὶν ὁ ἐστίν, ὁ δὲ δεύτερος ἔστι μὲν τὸ [5] ἐν αὐτῷ νοητόν, ἔχει δὲ τὸ πρὸ αὐτοῦ καὶ μετέχει πάντως ἐκείνου καὶ διὰ τοῦτο δεύτερος, ὁ δὲ τρίτος ἔστι μὲν τὸ ἐν αὐτῷ καὶ οὗτος· πᾶς γὰρ νοῦς τῷ συζυγούντι νοητῷ ὁ αὐτός ἐστιν· ἔχει δὲ τὸ ἐν τῷ δευτέρῳ καὶ ὄρα τὸ πρῶτον· ὅσῳ γὰρ πλείων ἢ ἀπόστασις, τοσοῦτῳ τὸ ἔχειν ἀμυδρότερον [10]. τούτους οὖν τοὺς τρεῖς νόας καὶ δημιουργοὺς ὑποτίθεται

The three demiurges (= Intellects, Kings) are as follows:

First demiurgic Intellect	The one who <i>is</i> the Intelligible	First king	Phanes
Second demiurgic Intellect	The one who <i>has</i> the Intelligible	Second king	Ouranus
Third demiurgic Intellect	The one who <i>sees</i> the Intelligible	Third king	Kronos

For Proclus, the triad of demiurgic intellects constitutes “Amelius’ most distinctive doctrine” (Dillon 1969, 64). The comparison of Christ with the *logos* must be placed precisely at this level, starting from Amelius’ commentary on the *Timaeus* (28c and 39e) in relation to the pseudo-Platonic *Second Letter*. According to a possible correspondence between the Christian Trinity and the three demiurges (= Intellects, Kings), the schema resulting would be as follows: (1) God the Father would be the first demiurge “that which is” (ὄν) – the Intellect which is inseparable from the intelligible, the sphere of the forms, which may be considered to be the model of all sensible things. (2) Christ, the Son of God would be the second demiurge, “that which has” (ἔχων) – the *logos* which contains in him all the *logoi*, i.e. all the forms, identified with the second cause, the true demiurge. (3) The Holy Spirit would be the third demiurge, “that which sees” (ὁρῶν) – the “source of souls”.

#### 4. Conclusion

In contrast to Amelius, Porphyry of Tyre does not accept the possibility that a Platonic doctrine may be concealed in the verses of the Evangelist. In his treatise *Against the Christians* (fr. 105 Ramos Jurado = fr. 84 Harnack), Porphyry criticises the position according to which the Son of God would be incarnated on Earth.<sup>39</sup>

---

καὶ τοὺς παρὰ τῷ <Πλάτωνι> [*Tim.* 40E s] τρεῖς βασιλέας καὶ τοὺς παρ' <Ὀρφεῖ> [frg. 74. 85 p. 186] τρεῖς, Φάνητα καὶ Οὐρανὸν καὶ Κρόνον, καὶ ὁ μάλιστα παρ' αὐτῷ δημιουργὸς ὁ Φάνης ἐστίν.

<sup>39</sup> Cf. Porphyry, *Contra Christianos*, fr. 105 Ramos Jurado = fr. 84 Harnack [Methodius of Olympus, *Contra Porphyrium de cruce*, Bonwetsch (1891, 345)]: “What use is the Son of God for us who have become flesh on earth (σαρκωθείς ἐπὶ γῆς)? And why was he placed on the cross, and had to suffer, and was punished with another penalty? And what is the didactic purpose of the cross?”

The doctrine of the incarnation of the *logos* (ἄνθρωπος γενόμενος) implies that the divine – in itself pure and holy – is subject to change and, since the condition of God is above any other reality, this change can only be understood as a diminishing, which is contradictory and illogical.<sup>40</sup> In Fragment 112 (Ramos Jurado = fr. 86 Harnack) Porphyry poses the question from the viewpoint of the basically Stoic argument as follows: if the Son of God is a *logos*, either he is “proffered” (προφορικώς) or he is “interior” (ἐνδιάθετος); and if he is neither of these two things, then he is not a *logos*.<sup>41</sup> To start with, therefore, Porphyry denies the divine nature of Jesus. His position as respects the question of the Christ-*logos* seems to lie between that of Plotinus and that of Amelius (cf. Brisson 2011, 287). Porphyry is frontally opposed to the adventures which an incorporeal being such as the *logos* cannot undergo.

More daring in his interpretation than his fellow-student, Amelius uses the same ammunition provided by the Christians he is battling against. Thus, in his Neoplatonic reading, the *logos* of the prologue to the Gospel of John has a very similar function to that of the world soul. On the one hand, it is the supreme cause of all the things which come to be, and on the other hand it redirects its energy towards the superior god from which it comes. In some way, the *logos* is clothed in flesh, but beneath these trappings, suited to the body and the earthly location where it has fallen, there remains the same unalterable *logos*. Hence, the *logos*, when the body is destroyed and is freed, returns to God and takes its place beside him, just as the soul returns to the Intellect and remains united with it.

In *De Civitate Dei* (X.29, 2),<sup>42</sup> Augustine refers to a Platonic philosopher, a friend of Simplician, who claimed that the first verses of John’s Gospel (1.1–5), should be engraved in golden letters in the most prominent place in every

Why did the Son of God, Christ, leave the body after a brief time? And since he is not capable of suffering, how did he come under suffering?” Trans. Berchman (2005, 134); see Benjamins (1999); and see also Becker (2016, 437–441).

<sup>40</sup> On the question of the divinity of Christ in Porphyry’s *Contra Christianos*, see Zamora Calvo (2011, 297–303).

<sup>41</sup> This dilemma of Porphyry on John’s *logos*, as it appears in Fr.112 (Ramos Jurado = fr. 86 Harnack), originates in a passage taken from Theophylact (*Enarr. in Io.* [PG 123.1141]), disciple of Michael Psellus in Constantinople in the late 11<sup>th</sup> century, before being named Bishop of Ohrid in Bulgaria. Cf. Berchman (2005, 220); Goulet (2010, 145).

<sup>42</sup> “Quod initium sancti Evangelii, cui nomen est secundum Iohannem, quidam Platonius, sicut a sancto sene Simpliciano, qui postea Mediolanensi Ecclesiae praesedit episcopus, solebamus audire, aureis litteris conscribendum et per omnes ecclesias in locis eminentissimis proponendum esse dicebat.” Cf. Augustine, *In Iohannis Evangelium tractatus*, 2.4. On Augustine’s evaluation and his reproaches to the *Platonici* in *De civitate Dei*, see Domínguez Valdés (2017, 73–76)

church, so that they would always be visible to the Christians. Evidently, for this *Platonicus*, and to a certain extent as Amelius also proposed in the 3rd century, the doctrine expressed in the golden letters is itself purely Platonic, and opposed to Christianity. For both Augustine's Platonic philosopher and for Plotinus' senior disciple the Christian theology can be disputed falling back on the text of John's prologue. Thus Amelius becomes a useful link in the Neoplatonic exegesis of the Christ-*logos*, since he discovers the possibility, based on an interpretation of the *Timaeus* (39e7–9), of establishing a correspondence between the three demiurgic intellects and the Christian Trinity. The *logos* is being, life and thought.

#### REFERENCES

- Abramowski, L. (2005) "Nicänismus und Gnosis im Rom des Bischofs Liberius: Der Fall des Marius Victorinus," *Zeitschrift für Antikes Christentum* 8, 513–566.
- Baltzly, D. (2013) *Proclus. Commentary on Plato's Timaeus*. Vol. V, Book 4: *Proclus on Time and the Stars*. Cambridge.
- Bardy, G., Périchon, P. (1987) *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique*, 4 vols., 3rd edition. Paris.
- Baur, F. C. (1834) *Comparatur Eusebius Caesariensis, historiae ecclesiasticae parens, cum parente historiarum, Herodoto Halicarnassensi*. Tübingen.
- Becker, M. (2016) *Porphyrios, "Contra Christianos". Neue Sammlung der Fragmente, Testimonien und Dubia mit Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen. Texte und Kommentare*. Berlin/Boston.
- Berchman, R. M. (2005) *Porphyry Against the Christians*. Leiden.
- Benjamins, H. S. (1999) "Methodius von Olympos. 'Über die Auferstehung': gegen Origenes und gegen Porphyrios," in: W. Bienert, U. Kühneweg, eds. *Origeniana Septima: Origenes in den Auseinandersetzungen des vierten Jahrhunderts*. Leuven, 91–98.
- Bernabé, A. (2004) *Orphicorum et Orphicis similibus testimonia et fragmenta. Poetae Epici Graeci. Pars II. Fasc. 1*. München/Leipzig.
- Böhm, T. M. (2010) "Ptolemäische Gnosis bei Hegel? Anmerkungen zur Interpretation des Johannesprologs durch Amelius," in: F. R. Prostmeier, H. E. Lona, eds. *Logos der Vernunft – Logos des Glaubens. Festgabe zum 80. Geburtstag von Edgar Früchtel*. Berlin/New York, 109–128.
- Bonwetsch, G. N. (1891) *Methodius von Olympos*. Leipzig.
- Brisson, L. (1987) "Amélius, son oeuvre, sa doctrine, son style," in: H. Temporini, W. Haase, eds. 1987, 793–860.
- Brisson, L. (1994) "Amelius," in: R. Goulet, ed. *Dictionnaire des philosophes antiques*. Vol. 1. Paris, 160–164.
- Brisson, L. (2011) "Le Christ comme *Lógos* suivant Porphyre dans *Contre les chrétiens* (fragment 86 von Harnack = Théophylacte, *Enarr. in Joh.*, PG 123, col. 1141)," in: S. Morlet, ed. 2011, 277–290.
- Burnet, J. (1900–1907) *Platonis Opera*, 5 vols. Oxford.
- Canivet, P. (1958) *Theodoret de Cyr. Thérapeutique des maladies helléniques*, 2 vols. Paris.

- Corrigan, K. (1987) "Amelius, Plotinus and Porphyry on being, intellect and the One. A reappraisal," in: H. Temporini, W. Haase, eds. 1987, 975–993.
- Des Places, E. (1973) *Numénius. Fragments*. Paris.
- Des Places, E. (1982) *Eusèbe de Césarée commentateur. Platonisme et Écriture sainte*. Paris.
- Des Places, E. (1989) *Oracles chaldaïques. Avec un choix de commentaires anciens: Psellos, Proclus, Michel Italicus*, 2nd edition. Paris.
- Diehl, E. (1903-1906) *Procli Diadochi In Platonis Timaeum commentaria*, 3 vols. Leipzig.
- Diels, H., Kranz, W. (1954) *Die Fragmente der Vorsokratiker: Griechisch und Deutsch*. Vol. 1. Berlin. (= DK).
- Dillon, J. (1969) "Plotinus, *Enn.* III.9.1 and Later Views on the Intelligible World," *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 100, 63–70.
- Dillon, J. (2009) "St John in Amelius' Seminar," in: P. Vassilopoulou, S. Clark, eds. *Late Antique Epistemology: Other Ways to Truth*. Basingstoke/New York, 30–43.
- Dombart, B., Kalb, A. (1981). *Sancti Aurelii Augustini episcopi De civitate Dei libri XXII*, 2 vols., 5th edition. Stuttgart.
- Domínguez Valdés, P. (2017) "La crítica de Agustín de Hipona a la filosofía en *De civitate Dei*," *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 34, 65–84.
- Dörrie, H. (1972) "Une exégèse néoplatonicienne du Prologue de l'Évangile de Saint Jean," in: J. Fontaine, C. Kannengiesser, eds. *Epektasis. Mélanges patristiques offerts à Jean Daniélou*. Paris 1972: 75–87 [Reprinted in Dörrie, H. (1976) in: H. Dörrie, ed. *Platonica Minora*. München: 491–507].
- Goulet, R. (2010) "Cinq nouveaux fragments nominaux du traité de Porphyre *Contre les chrétiens*," *Vigiliae Christianae* 64, 140–159.
- Goulet, R. (2014) *Eunape de Sardes. Vies de philosophes et de sophistes*, 2 vols. Paris.
- Harnack, A. von (1916). *Porphyrius, "Gegen die Christen": 15 Bücher; Zeugnisse, Fragmente und Referate*. Berlin.
- Henry, P. (1934) *Plotin et l'Occident: Firmicus Maternus, Marius Victorinus, Saint Augustin et Macrobe*. Louvain.
- Henry, P., Schwyzer, H.-R. (1964) "Porphyrii Vita Plotini," in: *Plotini Opera*, Vol. 1, 1–38.
- Henry, P., Schwyzer, H.-R. (1964-1982) *Plotini Opera*, 3 vols. Oxford.
- Kern, O. (1922) *Orphicorum fragmenta*. Berlin
- Labriolle, P. de (1925-1926) *Saint Augustin. Confessions*, 2 vols. Paris.
- Massagli, M. (1982) "Amelio neoplatonico e la metafisica del *Nous*," *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 74, 225–243.
- Migne, J. P. (1857-1866) *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, 161 vols. Paris.
- Morlet, S. (2009) *La Démonstration évangélique d'Eusèbe de Césarée: étude sur l'apologétique chrétienne à l'époque de Constantin*. Paris.
- Morlet, S., ed. (2011) *Le traité de Porphyre Contre les chrétiens: un siècle de recherches, nouvelles questions. Actes du Colloque international organisé les 8 et 9 septembre 2009 à l'Université de Paris IV-Sorbonne*. Paris
- Mras, K. (1954-1956) *Eusebius Werke*. Bd. 8: *Die Praeparatio Evangelica*, 2 vols. Berlin.
- Müller, G. (2010) "La doctrina de los tres dioses de Numenio," *Archai* 5, 29–36.

- Müller, G. (2015) "Qué es 'lo que es viviente' (ὃ ἐστὶ ζῶον) según Numenio de Apamea," *Cuadernos de Filosofía* 64, 9–22.
- Ramos Jurado, E. A., Ritoré Ponce, J., Carmona Vázquez, A., Rodríguez Moreno, I., Ortolá Salas, F. J., Zamora Calvo, J. M. (2006). *Porfirio de Tiro. Contra los Cristianos. Recopilación de fragmentos, traducción, introducción y notas*. Cádiz.
- Riedweg, C. (2016). "Aspects de la polémique philosophique contre les chrétiens dans les quatre premiers siècles. Conférences de l'année 2014-2015," *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses. Résumé des conférences et travaux* 123, 151–158.
- Rist, J. M. (1965) "Neopythagoreanism and 'Plato's' *Second Letter*," *Phronesis* 10, 78–81.
- Rist, J. M. (1969) "St. John and Amelius," *The Journal of Theological Studies* 20, 230–231.
- Runia, D. T., Share, M. (2008) *Proclus. Commentary on Plato's Timaeus*. Vol. II, Book 2: *Proclus on the Causes of the Cosmos and its Creation*. Cambridge.
- Saffrey, H. D. (2016) "Théodore d'Asiné," in: R. Goulet, ed. *Dictionnaire des philosophes antiques*. Vol. 6. Paris, 926–928.
- Saffrey, H. D., Westerink, L. G. (1968-1997) *Proclus. Théologie platonicienne*, 6 vols. Paris.
- Santa Cruz, M. I. (1994) "Aspectos de la crítica de Plotino a las *Categorías* de Aristóteles," *Elenchos* 1, 39–40.
- Tarán, L. (1969) "Asclepius of Tralles. *Commentary to Nicomachus' Introduction to Arithmetic*," *Transactions of the American Philosophical Society* 59, 1–89.
- Tarán, L. (1986) "The First Fragment of Heraclitus," *Illinois Classical Studies* 11, 1–15.
- Tarrant, H. (2004) "Must Commentators Know their Sources? Proclus *In Timaeum* and Numenius," *Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement* 83, 175–190.
- Temporini, H., Haase, W., eds. (1987) *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. II.36.2. Berlin/New York.
- Turner, J. (2006) "The Gnostic Sethians and Middle Platonism: Interpretations of the *Timaeus* and *Parmenides*," *Vigiliae Christianae* 60, 9–64.
- Vollenweider, S. (2009) "Der Logos als Brücke vom Evangelium zur Philosophie. Der Johannesprolog in der Relektüre des Neuplatonikers Amelios," in: A. Dettwiler, U. Poplutz, eds. *Studien zu Matthäus und Johannes: Festschrift für Jean Zumstein zu seinem 65. Geburtstag*. Zürich, 377–397.
- Zamora Calvo, J. M. (2011) "Ἄνθρωπος γενόμενος: la divinité du Christ dans le *Contra Christianos* de Porphyre," in: S. Morlet, ed. 2011, 291–304.
- Zamora Calvo, J. M. (2013) "Neopitagorismo en Hispania: Moderato de Gades," *Revista de Hispanismo Filosófico* 18, 9–30.
- Zeyl, D. J. (1997) "Plato, *Timaeus*," in: J. M. Cooper, D. S. Hutchinson, eds. *Plato, Complete Works*. Cambridge, 1224–1291.
- Zoumpos, A. N. (1956) *Amelii Neoplatonici fragmenta*. Athens.

# THE REQUIREMENTS OF SCIENCE ACCORDING TO PROCLUS THE NEOPLATONIST

CHRISTOS TEREZIS

University of Patras, Greece

terezis@upatras.gr

LYDIA PETRIDOU

Hellenic Open University, Greece

petridou.lydia@ac.eap.gr

---

ABSTRACT. In this study, focusing our attention on Proclus' comments on the Platonic dialogue *Alcibiades I*, one of the greatest epistemological texts of the ancient Greek literature, we follow his attempt to show a philosophy of subject. More specifically, we investigate the terms in which science can be acquired by a thinking subject, which forms its broader existential identity utilizing its relation to knowledge, which subsequently can be used so as to the quality of a counsellor to be established too. Systematic learning and research are methodologically considered to be the main ways for making science, while the psychological factor and the intention of the thinking subject to turn to itself in order to gradually discover the completeness that a priori possesses are also quite important. Note that this turn towards the self reaches the highest possible point with insight.

KEYWORDS: Proclus, *Alcibiades I*, knowledge, science, counsellor.

---

## *Introduction*

Proclus the Neoplatonist (412–485), who was a student of Syrianus and a principal of the Platonic Academy, lives and writes in a period of time in which philosophy is not any more an autonomous authentic rational and dialectical way of thinking and acting. It is the historical moment at which Christianity takes its first but quite stable steps, setting crucial spiritual questions and providing a worldview conceptually already formed and with specific answers in all the theoretical fields. It should be mentioned that this new cultural schema is found together with Neoplatonism since the third century with many similarities but also clear differences between each other. Proclus, the last chronologically speaking –

before Damascius— authentic representative of this kind of philosophy that may be included in the Platonic tradition —which has actually quite clear theological orientation—captures within his microcosm the cultural spirit of the fifth century and that is why he is considered to be one of the main typical examples of thought of that time.

However, we should not just see Proclus as such but also on the basis of the developments that he offered at all levels of reflection and thought, including his attempt to show a philosophy of the subject. Generally, his work is quite extensive and includes systematic analyses, which combine historical with systematic perspectives in an outstanding way regarding both the scientific suggestions and the intensity that they are presented. He actually offered great results, without ever showing that he was dealing with the rules of the formal logic, which, however, explicitly were applied and included in his reasoning.<sup>1</sup> In this field, he had a clear respect for Aristotle's and Porphyrius's findings. Furthermore, Proclus was an exciting encyclopaedist (in the sense that he utilized history and included it into precise categories) and, at the same time, a great scientist in mathematics and physics. Thus, he suggested that scientific research goes together with philosophy, so in his treatises one could find clear scientific suggestions, where methodology constitutes the most important regularity. Despite the fact that he suggested a holistic epistemology, in his work one can also find individual epistemological perspectives, which specify their leading source. Therefore, he thought it was necessary to provide critical approaches, following the model of skepticism.

Focusing our attention on his comments on the Platonic dialogue *Alcibiades I*<sup>2</sup>, we are given the opportunity to follow a systematic approach of the gnoseological

---

<sup>1</sup> S. Breton (1973, 210–224) says that Proclus defines the concepts with precision and structures his theories and analyses proving his reasoning, while he is open to new approaches.

<sup>2</sup> Let us note here that the Platonic dialogue *Alcibiades I* —which is actually an attempt to understand the very deep of existence or self— was a favorite text of the representatives of middle Platonism and Neoplatonism, while it was analyzed and interpreted in detail by Proclus, the most important systematic commentator of the Platonic texts. It is remarkable that Proclus' comments on *Alcibiades I* is one of the few moral and pedagogical texts of the Neoplatonic School, whose interests were mainly focused on cosmological and ontological issues and actually formed the metaphysical point of view. Furthermore, its representatives included the anthropological and moral views in a broader metaphysical context. So, they did not deal with them as being autonomous and self-defined issues, but they approached them as dependent on transcendent to them powers. In the 5<sup>th</sup> c. AD, when Proclus writes this text, human interest focuses on theology and that is why human existence is exclusively determined by principles totally regula-

question on the terms in which the thinking subject is formed while attempting to structure valid epistemological results.<sup>3</sup> Quite remarkable is that Proclus chooses not to follow, as far as this is possible, an extreme skepticism, so as to avoid agnosticism. This commentary of his can be easily included among the greatest texts of the ancient Greek literature, in which one could find the common and typical characteristic of his texts: the scientific precision or, at least, the intention for such an ending of the scientific attempts. And this is something that necessary comes with regulatory criteria and obvious scientific purposes. The systematic approach and the way in which themes are combined strengthen the original goal and lead to a specific result. So, in Proclus we find a system of knowledge which is structured in a rational, coherent and complete way combining multiple theoretical elements. In order Proclus to establish this system considers appropriate to present the theoretical principles to be followed and the prospects of the subjects elaborated, defining the concepts quite precisely and making accurate analyses and valid composite judgments. This goal meets the request for epistemological accuracy.

In this study, we are investigating the extract 176.21-177.22 in which the requirements of science are presented.<sup>4</sup> We have to mention that in the foregoing, Proclus examined the necessity and the general principles of catharsis, dialectics as a method of catharsis, the methodological steps of dialectics, the relations developed between dialectics and logic and the reasons why the definitions are necessary. These topics show the steps to be taken by the thinking subject in order to be prepared to understand the content of science both in itself and in its applications.

---

tory. We could, therefore, say that the entire pedagogical relationship between Socrates and Alcibiades in this Platonic dialogue is placed by Proclus in a broader context, which defines it both generally and in detail. However, individuality does not disappear, since metaphysics is considered to be an ability to overcome the narrow anthropological boundaries, as the opening of the terms required for a way of existing that goes beyond sensible world. According to J. Trouillard (1972) 5, "la transcendance néoplatonicienne n'est pas une absence, mais un excès de présence, puisqu'elle est pour chaque esprit son foyer intérieur de libération". Thus, anthropological issues too, in the broad sense, are placed within the search on the relation between the divine and human. And in order to do that, it is first of all necessary to be scientifically elaborated.

<sup>3</sup> We have to mention here that his knowledge system fascinated Hegel and other great thinkers who had many in common with him, such as Leibniz and Spinoza.

<sup>4</sup> In this study we are going to use A. Ph. Segonds' edition (1985-1986), which includes an extensive introduction, an excellent translation into French and important philological and philosophical comments.

*A. Ways of forming the scientific result*

In order Proclus to support his argumentation on how much necessary are both a clear knowledge and the terms that establish it, he explains the general regularity requirements in which a person becomes a scientist in a specific field of reality. So, he says that every scientist receives knowledge either through learning or through science; this remark places the two terms within the relation cause-effect. In the first case, human receives a knowledge already known following a systematic process of learning, while in the second one he produces new knowledge and turns to be the inspired, or at least the original, researcher. Proclus justifies his position with a reduction ad absurdum argument, one of a kind actually, as follows: the only method for reaching a valid cognitive result –or wisdom– is the subject who is learning or searching to understand or discover what has not been yet a part of its knowledge.<sup>5</sup> In fact, this argument offers nothing new; it is a tautological analytical sentence, which just transforms a negative description into a regularity that necessarily or normally has to be true. We have to mention that here Proclus speaks about the intermediate and intuitive knowledge respectively (learning-research), without, however, providing further details or explaining.

However, the above regulatory suggestion needs the instrumental reason that will make it true. According to Proclus, two are the means that someone needs to have in order to be a counsellor. He has either to turn his attention to his self and through what naturally contains he has to discover the truth or with the assis-

---

<sup>5</sup> Cf. *In Platonis Alcibiadem I* 176.21-25. At this point, the elaboration of the minor premise of the syllogism starts, which defines that in order a person to be a counsellor (major premise), he has first and necessarily to be a scientist (minor premise). On the syllogism, E. Moutsopolos (1972) 63–70, says that it consists of three sentences related in such a way so as the third one, i.e. the conclusion, to be rationally included in the two premises. So, a syllogism is an analytical necessity, since thinking, by utilizing it, just draws and expresses something that already existed in the two premises. And although it does not have something new to offer to thinking and does not enrich knowledge, syllogism is practically useful and important. It should be also mentioned that Proclus at this point thinks of wisdom in a strict gnoseological way, in the sense of a moral regulatory basis –as ability– that should be a trait, both for reasons of internal order and as a desired result. It is likely that he speaks about the internal balance and rational structure of consciousness, which ensure an authentic relation with reality and precision in the formulation of the syllogisms. So, we are of the opinion that the translation of the word by A. Ph. Segonds as “savoir” is correct but limited in scope. A question that could be raised at this point is what would be the meaning of wisdom according to Aristotle in the extract here. We have to mention that this matter is elaborated in other parts of Proclus work. He obviously thinks of it in a broader sense.

tance and guidance by others, obviously more experts than him, to be lead to the same result. From the gnoseological, anthropological and pedagogical points of view, it is quite interesting the fact that indirectly he points out the difference on the degree of maturity and self-consciousness among the subjects who intend to gain knowledge. So, the first way requires a great effort, since it relies on the initiative and the responsibility of the personal activation, on how a person understands the relation with himself and the world around him and on how he chooses the right tools to actualize it. We should also include in this suggestion the researcher's belief –which is considered to be the result from the self-awareness process– on the relation between the concepts –or to be more accurate the conceptual constructions or reconstructions– found within his mind and the data coming from the external reality, provided that both are reflections of the metaphysical archetypes.

According to the context up to here, a more specific point arises: the would-be scientists stand out because they actually are aware of their abilities and the a posteriori products, i.e. the results of their research. And Proclus concludes that a good counsellor –provided that he is a scientist when compared to those that need his advice and are considered to be non-scientists– has gained a thorough knowledge in his field either on his own or by someone else and that is why he is called a counsellor.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Cf. *In Platonis Alcibiadem I* 176.25-177.1. The word “ἐπιστρέφοντας”, meaning reverting («πρὸς ἑαυτοὺς ἡμᾶς ἐπιστρέφοντας») in the extract here defines how necessary is to reflect; moreover, it implies that coming out from the self, in the sense of a procession, has not brought good or the intended gnoseological results. So, henoratic knowledge as a direct encounter of the consciousness with itself is the method or, more correctly, the appropriate accomplishment for this gnoseological activity. On the henoratic knowledge-method, cf. E. Moutsopoulos (1972) 55–62. Th. Penolides (2004) 58–71, commenting on the insight in Descartes, says that the way in which Descartes understands it shows us an intuitive action. According to Descartes, insight can work as certain knowledge. It can also appear as an individual case that, in the sense of nature, exceeds cognitive consciousness. No matter what, the most important is that the inherent difference of insight, i.e. the fact that insight is categorized as a cognitive certainty and as a priority of an essential element that is not a part of knowledge, is found in the very intention of the consciousness, which sets as knowledge (composition) and gives priority (requires) as an elemental identity itself. Consciousness acts like a representation, i.e. manifests itself as a positive ontic condition, which explains its position (the thing set by it) according to a specific individuality not yet formed, in the sense of a requirement. This change of position into a requirement is accomplished by the connection of the judgment. Judgment is the rational form in which knowledge stands in front of itself. We have to mention here that judgment could be included in Proclus theory, since it is a standing position of his that consciousness makes a positive ontological action –in the sense

Making then a historical retrospection –which is actually a systematic interpretation– on the scientific discoveries, he says that human research until his time has made significant progress. And we can actually identify the importance of this phenomenon in the first scientists who came up with new theories and applications in technology. According to his opinion, these inventions are worthy of admiration, since they have contributed to the general progress in theory and application<sup>7</sup>. Attempting a more general approach of the issue analyzed here, he

---

of a discovery–, which works as a requirement for it. In order to understand better, J. Habermas (1972) 314, says the following on reflection: “It is no accident that the standards of self-reflection are exempted from the singular state of suspension in which those of all other cognitive processes require critical evaluation. They possess theoretical certainty. The human interest in autonomy and responsibility is not mere fancy, for it can be apprehended a priori (...) Taken together, autonomy and responsibility constitute the only Idea we possess a priori in the sense of the philosophical tradition. Perhaps that is why the language of German Idealism, according to which “reason” contains both will and consciousness as its elements, is not quite obsolete. Reason also means the will to reason. In self-reflection knowledge for the sake of knowledge attains congruence with the interest in autonomy and responsibility. The emancipatory cognitive interest aims at the pursuit of reflection as such”. In what way do the above make sense in Proclus? His cognitive purpose is to set free consciousness from any fallacy. And how such a purpose is accomplished? Regardless of what method or procedure is chosen, it is accomplished by turning in the self. This is where theoretical certainty is found. However, the whole plan becomes real only after consciousness is fed by a will for self-reflection. The term “will” is not found in Proclus’ text; however, it arises from the general context before and after this text. The last step is to form or to discover the transcendent consciousness and to avoid randomness, although Proclus does not exclude the specific, but quite the opposite.

<sup>7</sup> Cf. *In Platonis Alcibiadem I* 177.1-5. Among the most important things mentioned in this text is the reference to an applied science, a rational attitude that apparently shows that at that time this was a goal to achieve or something necessary and appropriate to own. On the way in which Proclus understands the technique, cf. for instance *Theologia Platonica V*, 87.22-91.3, where he mentions the myth of Protagoras and attempts to explain it. We could also say that Proclus would agree with Marcuse’s view on how technique takes control. More specifically, J. Habermas (1969) 53 says for Marcuse that his sociological analysis relies on the combination of technique with domination and power, rationality with oppression. In order to explain this, he accepts that within science and technique there is a priori a plan for the world, which is defined by the interests of the ruling class and the circumstances set by a specific period of time. If we accepted that this explanation is the only possible, it would be inconceivable an emancipation without science and technique to rebel. We can find in Proclus text this kind of tendency, i.e. for a revolution, since what is highlighted is the qualitative intervention of science and

also mentions the inferior, axiologically speaking, case, which includes those who receive knowledge. That is, he speaks about the scientists who are aware of many different subjects, since they have been educated in a quite systematic way by the finest or those who are already scientists. At this point, the importance of the constitutionally organized state comes also to the fore, in which education is an institution. This is actually an open democracy, since knowledge is not the property-benefit of just oligarchy or the priests, but becomes a social good.

Examining the question on the basis of the natural origin or anthropological specifications and within the same context of comparisons-evaluations, he says that the most powerful people approach theoretically the truth through themselves, accomplishing their scientific completion by their very own power. Those who are powerless need to be taught and instructed by thinkers or scientists who are perfectly aware of the subjects of interest, since they have not yet accomplished their own completeness.<sup>8</sup> At this point it seems that Proclus speaks about

---

technology. We could also say that Proclus here attempts to make an introduction on a philosophy about culture.

<sup>8</sup> Cf. *In Platonis Alcibiadem I* 177.5-11. Commenting in the personal natural power, P. Hadot (1968) 183, says that it is the spark of the mind that remains within the soul after its fall—a descent course taking place while the human being to which it belongs comes into birth—, which allows it, however, to ascend to its source. In our view, this is an ascent not always feasible to take place by its own; it stands however as a possibility, since it relies on what exists a priori. For the experts in Proclus' philosophy, we could say that the birth of a soul is a productive result and not a "procession" in the strict technical sense attributed to it by Proclus. "Procession" is only found in the metaphysical plane as an expression of how it develops, i.e. with no change of its nature. The interesting thing here is that Proclus seems that he defends an identity between the cognition and the object of his scientific knowledge. E. B. Ilyenkov (1977) 126–127, speaking about Hegel, says: "Hegel therefore also formulated the task of bringing logic into line with its real subject matter, with real thought, with the really universal forms and laws of development of science, technique, and morality. In other words he wanted to make the subjective consciousness of thought about itself identical with its object, with the real universal and necessary (objective) forms and laws of universal (and not individual) thought. That also meant that the principle of the identity of the subjective and the objective must be introduced into logic as the highest principle, i.e. the principle that the real forms and laws of thought must be delineated in logic exactly, adequately, and correctly. The principle of the identity of subject and object signified nothing more, and did not signify any 'hypostatisation' of the forms of subjective thought, because one and the same thought was both object and subject in logic, and it was a matter of the agreement, coincidence, and identity of this thought (as consciously performed activity) with itself as unconsciously performed productive activity, or as activity hitherto taking place with a false consciousness of its own actions". The prospect of identity could be included in Proclus' system, since one of his goals is how mind will discover its real self and will relate to it in a context of interdependence, pro-

how important is someone's natural-biological composition in the process of knowledge. However, this would be an actually naïve conclusion –at least if it was meant in an absolute way–, since it combines elements that may not be included in the same category.

According to the context, it is quite possible that the philosopher speaks about the spiritual requirements or the ability, power and flexibility of human's mind, which obviously come to the fore or are proved by their results in research and knowledge. Mental alertness and readiness regarding anything scientific new and its connection to what is considered to be scientific –by which it improves, adds or composes– are included in the above. In a broader sense, the most powerful scientist is the one who introduces new scientific regulatory principles, i.e. new ways of researching and new explanations about the world, releasing his inner power and the actual data of the world. J. Habermas, commenting on H. Marcuse's views, says that Marcuse does not speak about a new theory, but just a different one, regarding the basic principles and the methodology of science. The transcendental framework, within which nature could be transformed into the object of a new experience, would no more be the functioning cycle of the instrumental activity; modern technical control could be replaced by a kind of protection that would set free nature, since there are two kinds of dominations: the repressive and the liberating<sup>9</sup>. Proclus introduces the spirit of a let's say enlightenment, which reestablishes the actual relation between the thinking subject and the thing and in this way gnoseology is connected to the technical action, without intending to set any limits in any of the applications but to set free the acting subject and the real nature of the world. The whole process is taking place for the first time within the thinking and acting subject, since the political conditions back then were included in the national-administrative centralization. The most important thing, however, is that Proclus understands in general how necessary is choices to have an anthropological regulatory nature.

#### *B. Towards a formation of the scientific self*

Proclus then considers appropriate to think in a more systematic way, in order to describe the procedure to be followed for gaining knowledge. More specifically, he says that every scientist who learned about or discovered a specific area of knowledge, first of all, felt the need to research and, subsequently, looked for the

---

vided that deceptiveness will be exceeded. When cognition turns towards the self to whom it belongs gets to reveal it and to know it. However, it is important to point out that the object is the objective forms which are necessary for consciousness. Proclus mentions quite often in his texts the specific in the sense of particular and special.

<sup>9</sup> Habermas 1969, 54.

means to achieve his goal. And this is because from the methodological point of view and while attempting to define the steps to be taken when following a program the research comes before discovery –in the sense of an invention– and teaching –in the sense of a specific process from which someone gets knowledge– comes before learning –in the sense of the final cognitive good. In this way, according to his opinion gnoseological automatism is out of the question. Another reason is that discovery requires a consistent effort and describes the way in which human mind comes gradually in touch with the thing being researched, while learning is actually a kind of participation in a perfection coming from the teacher and apparently not being a part of the student, at least not in an active state. The difference between the two planes is defined according to how an intention is distinguished from its effect. This intention includes the purpose for which it takes place and which is totally revealed by the effect. A systemic approach of the matter by the researcher has a unified character, in the sense that there is a general principle from which he starts the whole thinking process, seeking for ways to reveal its hidden prospects and dynamic nature. We have to mention that description comes before evaluation. First of all, a deficiency is found and then as an example not to be followed it is described as something not good and beneficial and, by consequence, as something to be exceeded in a regulatory way.

So, if a good counsellor has either learned the issues for which he is a counsellor or discovered them, provided that anyone who learns anything has either discovered it or searched it or was taught by teachers, two are the possible ways regarding how he gained the knowledge on the issues for which he is counselling: research or teaching by experts.<sup>10</sup> We have to mention that the two possibilities

---

<sup>10</sup> Cf. *In Platonis Alcibiadem I* 177.11-22, where: “ἡ μὲν γὰρ εὕρεσις θήρα τοῦ ζητηθέντος ἐστὶ καὶ ἔντευξις, ἡ δὲ μάθησις μετάληψις ἐστὶ τελειότητος ἀπὸ τοῦ διδάσκοντος προερχομένη”. The term “ἔντευξις” shows a personal achievement accomplished with the assistance of internal mental reconstructions as a thorough effort to understand the referent. Proclus describes the dramatic emergence of the authentic science through a person who gradually discovers himself. E. Moutsopoulos (1972) 83, says that the scientific spirit is gradually formed only when human mind is purified from the inferior explanations of the phenomena and any kind of scientific obstacles, which have come from instincts, or even material images. The new information is that science is associated with evaluation. Utilizing the new knowledge it produces values too, which later understands exactly as such. And it should be mentioned that values are not a threat for the scientific nature of knowledge. J. Habermas (1972) 303–304, speaking of the evaluative neutrality of positivism, says: “Yet the very term “value freedom” reminds us that the postulates associated with it no longer correspond to the classical meaning of theory. To dissociate values from facts means counterposing an abstract Ought to pure Being. Values are the nominalistic by-products of a centuries-long critique of the emphatic concept of Being to which theo-

are presented in an exclusive way by Proclus –either as a general principle or a special application– and there is not a third alternative. In our view, a combination of these two, which are mentioned by the philosopher in order to show the necessary requirements for someone to become a scientist, is quite possible. Theoretical needs often lead to the choice of definite separations, which are not true but help scientific thinking to approach what is being under research. Regarding the way in which this is expressed and logically formed, reasoning here is analytical and develops with tautologies and simple implications, within a context where the premises and the conclusion are reasonably known from the beginning. As in other parts, this is a point at which the common concepts approach the individual ones, regardless of whether it is an induction or a deduction. Applications or reductions are accomplished almost automatically, without being necessary reflection to combine with something else or to use othergnoseological elements. Therefore, knowledge does not become a middle process, provided

---

ry was once exclusively oriented. The very term "values," which neo-Kantianism brought into philosophical currency, and in relation to which science is supposed to preserve neutrality, renounces the connection between the two that theory originally intended". Including the concept of counsellor and the duties that arise for him, Proclus would agree with the above, since a) Being and Ought are closely associated to each other and b) he gives meaning in values and does not neutralize them. On the other hand, everything related to discovery and learning associate wity the active and passive knowledge respectively. On this, Edm. Husserl (1960) 77-78, says: "If we inquire first about principles of constitutive genesis that have universal significance for us, as possible subjects related to a world, we find them to be divided according to two fundamental forms, into principles of active and principles of passive genesis. In active genesis the Ego functions as productively constitutive, by means of subjective processes that are specifically acts of the Ego. Here belong all the works of practical reason, in a maximally broad sense. In this sense even logical reason is practical. The characteristic feature (in the case of the realm of logos) is that Ego-acts, pooled in a sociality- whose transcendental sense, to be sure, we have not yet brought to light -, become combined in a manifold, specifically active synthesis and, on the basis of objects already given (in modes of consciousness that give beforehand), constitute new objects originally. These then present themselves for consciousness as products (...) However, as regards the lowest levels, such as experiential grasping, explicating the experienced in respect of its parts, taking together, relating, and the like, the situation may well turn out to be different". If Proclus combined learning and discovery as successive procedures, the above would be totally appropriate for describing his views. He chose "either-or" instead of "and-and". However, in other texts of his, he follows Plato's moderate realism, although he accepts it as passive knowledge. Whether he would agree on that the reason of logic is practical, we could say yes, bearing in mind his previous remarks. Counsellor is a subject who forms his actions in an authentic way and makes them public. Utilizing what he has already achieved, he acts further.

that the requirements of thought are here limited, while what is obvious here defines things.

At this point, indirectly a self who is aware of the unity-whole of its being arises. Proclus succeeded in showing a self with a priori completeness, while the question raised was about his inability to understand himself. He introduced an anthropological parameter, which was a requirement for understanding identity, while basically dealt with the problem as if it was a technical one or an accident that can be solved. All of his attempts were about how self, who lies in the darkness, could actually see the light. This could be accomplished only by returning to self. In Th. Penolides', commenting on Hegel's logic, says that the fundamental trait of Hegel's dialectics is undoubtedly that he focuses on the simple meaning of the reason which preserves its perfectness within the being of Self. The absolute idea and truth are defined, according to Hegel, as a clear form of self – truth is not for him the unassailable Being (Parmenides), it is not the simple One (Platon), it is not the mind that reforms being as a judgment, both by means of thought and theory (Kant). If there is a philosophy, according to Penolides, that justifies the entity as a logical idea, as the knowledge of the mind on the self (Selbstvermittlung), this is Hegel's philosophy. Hegel's philosophy is in fact philosophy of the self in the sense of a trait of a primal relationship, and only as such actualizes the outstanding production of the specific, since it approaches the sensible not by its mental requirement, as the ideal condition of its possibility (Kant), but by itself. This way of approaching the intensive structure of 'reason-self' is the greatest achievement of Hegel's philosophy.<sup>11</sup>

We would not be far by truth if we suggested that in Proclus' texts consciousness produces, theoretically, the specific objects through its own self with which it has a primal relationship. Furthermore, we have to keep in mind that metaphysical Ontology in Proclus is not just what comes from Parmenides or Plato. In his six-volume work *Theologia Platonica* he undertakes to show, actually indirectly so as not to violate his sources, that Henology –which is the theory on the One and the henads goes beyond metaphysical Ontology and is considered to be its requirement<sup>12</sup>. In the second book, in a quite concise –but critical from the gno-seological point of view– chapter he describes how human soul goes through dialectical ascends towards the supreme principle of the world, the One (64.11-65.26). In the following text he says that: «Τί οὖν ἄν εἴη πρῶτιστον τῆς ἐπιστήμης νόημα τῆς προϊούσης ἀπὸ νοῦ καὶ ἑαυτὴν προφαινούσης; Τί δὲ ἄλλο φήσομεν ἢ τὸ ἀπλούστατον καὶ γνωριμώτατον τῶν ἐν αὐτῇ πάντων νοημάτων; Τοῦτο γάρ ἐστι καὶ τῆ τοῦ νοῦ θεωρίᾳ διαφερόντως ὁμοιώτατον. Τί οὖν τοῦτό ἐστι; Τὸ ἓν, φησὶν ὁ Παρμενίδης,

<sup>11</sup> Th. Penolides (2004) 229–230.

<sup>12</sup> R. Schümann (1982) 331–350.

εἰ ἔν ἐστιν, οὐκ ἂν εἶη πολλά» (66.2-8). In this paragraph, we see that Proclus includes human consciousness within gnoseological unity, which is found in an ontological way among natural phenomena and basically in the intelligible causes from which they come. Once again, it becomes clear that he approaches things in holistic way, relying in the rules set by realism, starting each time from a specific point and following a specific scientific process.

We have to mention too that similarity is not identity. Human, despite his great cognitive achievements, is not able to exceed his ontological boundaries. Thus, pantheism is excluded from the gnoseological point of view too. So, when saying that self reaches the highest feasible point we mean that he utilizes all the divine gifts or the divine immanence.

### *Conclusions*

Relying on what we have discussed, we come to the following conclusions: According to Proclus, the cognitive background of a scientist is methodologically formed either by systematic learning, a process which shows the pair “cause-effect” in a teaching perspective which involves providing and receiving, or by discovery, which takes place after an exclusively internal research of a new knowledge. Discussing how a counsellor is formed, Proclus points out, thinking in the same way, that access to truth and knowledge is achieved either when someone is guided by specialists or when turning to his inner world as a thinking subject who can think in an original way and act in a similar one. The way for a subject to achieve this, depends in general on its ability and mental capability. Implicitly, the transfer of knowledge and the emergence of scientists are considered to be greatly determined by the city-state, which undertakes to strengthen this institution and make education a social benefit. We could here find Plato’s view on the politics as a royal art, which is presented as being capable of showing in a complete and a specialized way what the most important thing is.<sup>13</sup> Furthermore, the motivation and generally the psychological factor hold a key role when a thinking subject deals with science and receiving the quality of a scientist. This subject is presented by Proclus owning a priori plenitude, which is gradually discovered because of the guidance offered by specialists. In this sense, cognitive process becomes a reversion to the self, the most important part of which appears when the thinking subject with no mediation achieves honorific communications with the intelligible causes of the natural and historical world. In every respect, everything that we have discussed shows an applied rationality, which ensures balance for both an individual person and a social body. It also excludes extreme idealism and realism, which turns against individuality, while it does not

---

<sup>13</sup> Cf. *Politicus*, 300e-303d.

separate humans from the divine plane. Finally, in our study we also referred to texts from the modern and contemporary thought, considering that Proclus, as in other parts of his work, also here, can be appropriate for timeless investigations. Proclus will complete his thoughts on this matter, a part of which we examined here, discussing the following topics: a) the awareness of ignorance and b) the levels of an argument.

#### REFERENCES

##### Sources

- Proclus (1968–1997) *Théologie Platonicienne*, vol. V. Ed. H. D. Saffrey-L. G. Westerink, Paris: Les Belles Lettres.
- Proclus (1985–1986) *Sur le Premier Alcibiade de Platon*, vol. I-II. Ed. A. Ph. Segonds, Paris: Les Belles Lettres.
- Plato (1925) *Statesman – Philebus – Ion*, trans. Harold North Fowler W. R. Lamb, Loeb Classical Library.

##### Secondary literature

- Breton, S. (1973) “Âme spinoziste, Âme néoplatonicienne”, *Revue Philosophique de Louvain* 71, 210–224
- Habermas, J. (1972) *Knowledge and human interests*, trans. J. Shapiro. Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. (1969) *Technik und Wissenschaft als “Ideologie”*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hadot P. (1968) *Porphyre et Victorinus*, I. Paris: Les Belles Lettres.
- Husserl, Edm. (1960) *Cartesian Meditations: An Introduction to phenomenology*, trans. D. Cairns. The Hague: Springer-Science and Business media, B.V.
- Ilyenkov, E. B. (1977) *Dialectical Logic: Essays on its History and Theory*, trans. H. Campell. Creighton.
- Moutsopolos, E. (1972) *Γνώσις και Επιστήμη (Knowledge and Science)*. Athens: University of Athens Publications.
- Penolides, Th. (2004) *Μέθοδος και Συνείδηση (Method and Consciousness)*. Athens: Μεταίχμιο.
- Schümann, R. (1982) “L’hénologie comme dépassement de la métaphysique”, *Les études philosophiques* 3, 331–350.
- Trouillard, J. (1972) *L’Un et l’âme selon Proclus*. Paris: Les Belles Lettres.

# SENECA ON GRATITUDE AND JUSTICE: HOW TO TRANSLATE *EP. 81, 19*?

ANDREI SEREGIN

Institute of Philosophy RAS (Moscow)

avis12@yandex.ru

---

ABSTRACT. In this paper I discuss how to translate a rather ambiguous passage in Seneca's "Letters to Lucilius" (81, 19), where he either I) opposes gratitude to justice for the reason that the former is the agent's own good and the latter regards other people's interests or, II) quite to the contrary, draws an analogy between these virtues, pointing out that both of them constitute the agent's own good. Both these alternatives seem grammatically possible and can be found in modern translations of this "Letter" into main European languages. I argue in favour of II) on the ground that it agrees better with general perfectionist approach to virtues that Seneca espouses in this context.

KEYWORDS: ancient ethics, gratitude, justice, "Letters to Lucilius", perfectionism, Seneca, virtues.

---

In Ep. 81, 19 Seneca writes:

Omnia facienda sunt ut quam gratissimi simus. Nostrum enim hoc bonum est, *quemadmodum iustitia non est, ut vulgo creditur, ad alios pertinens: magna pars eius in se redit*<sup>1</sup>.

The italicized part of the second sentence can be translated in two opposite ways. On the one hand, one can translate it as follows:

I) We should do everything in order to be as grateful as possible. For this is our own good *in a way in which justice is not, as is commonly thought, since it concerns others: a great part of it* [i.e. of our own good, gratitude] returns to itself.

On the other hand, the alternative translation is also possible:

---

<sup>1</sup> The text is identical in three critical editions available to me: Hense 1898, 296–297; Reynolds 1965, I, 268; Préchac 1989, III, 96 (with minor difference that Reynolds puts in brackets "ut vulgo creditur").

II) We should do everything in order to be as grateful as possible. For this is our own good *just as justice does not concern others, as is commonly thought*: a great part of *it* [i.e. of justice] returns to itself.

Syntactically, I) presupposes that “*pertinens*” is a predicative participle, adverbial in function and, in all likelihood, having causal meaning.

<i>iustitia non est</i> (sc. nostrum bonum)	<i>ad alios pertinens</i>
Justice is not [our own good]	since it concerns others

But II) implies that this participle makes part of an analytic verb form:

<i>iustitia non est</i>	<i>ad alios pertinens</i>
Justice does not	concern others

From the grammatical standpoint, the first of these constructions is very common in Latin,<sup>2</sup> while the second is comparatively rare given that Latin has no regular analytic forms with *participium praesentis activi*. This may seem to be an argument in favour of I), but it is hardly decisive, since such forms still occur.<sup>3</sup> On the other hand, I think, II) is given some support by what looks like more natural reading of *eius* in the final part of the phrase: I) suggests that in “*magna pars eius in se redit*” can only be meant “our own good” from the very beginning of the sentence, i.e. gratitude, whereas, according to II), it is rather “justice” positioned relatively closer to *eius* that is implied here. On the whole, however, it seems that despite such nuances we cannot definitely rule out neither of these alternatives for purely grammatical reasons. This conclusion seems to be backed up by modern translations of “Letters to Lucilius” into main European languages. English or American translators, as a rule, opt for I).<sup>4</sup> “Continental” translators, on the contrary, usually prefer II).<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Pinkster 1990, 157–158; Woodcock 1999, 71–73 (§ 88–92); Menge 2009, 716 (§ 500, (1)).

<sup>3</sup> Ernout & Thomas 1953, 274–255 (§ 287); Menge 2009, 717 (§ 501, (3)). I am grateful to Elisaveta Sherbakova for helpful discussion on this topic.

<sup>4</sup> E.g., Gummere 1920, II, 231: “We should try by all means to be as grateful as possible. For gratitude is a good thing for ourselves, in a sense in which justice, that is commonly supposed to concern other persons, is not; gratitude returns in large measure unto itself”. Cf. Graver & Long 2015, 267–268: “We should make every effort to show all the gratitude we can. For the good in it is our own. After all, gratitude is not justice (as is commonly believed), for justice pertains to others, but much of the good in gratitude redounds to oneself”. On this reading, the common belief Seneca mentions is simply that gratitude is not justice. This seems to me wrong as a translation, but the general idea that justice

Apparently, we have to deal with a phrase that grammatically admits of directly opposite interpretations. In order to reasonably choose between them, it is necessary to understand, which of these two translations agrees best with Seneca's thought in this particular context and also in his corpus in general. The substantial difference between I) and II) can be stated as follows: according to I), Seneca *opposes* gratitude to justice on the ground that the former is the agent's own good, whereas the latter regards other people's interests, at least from the common point of view, which Seneca here doesn't call into question and possibly even supports; but if II) is correct, Seneca *draws an analogy* between gratitude and justice, pointing out that both these qualities constitute the agent's own good, since – this time contrary to common opinion – justice is not an *exclusively* other-regarding virtue<sup>6</sup>. In order to adequately assess these alternatives, it is important to understand what stands behind Seneca's reference to this anonymous common opinion (*ut vulgo creditur*). My hypothesis is that in this case Seneca doesn't simply refer to some popular belief, which may be deemed characteristic of his own society<sup>7</sup> or even natural for any society at all, but implicitly reacts to a quite specific topic that has been discussed for a long time in ancient philosophical and literary texts. Already Plato's Socrates in "Republic" argued against Thrasymachus' statement that justice is "the good of another" (*ἀλλότριον ἀγαθόν*), but

---

should be opposed to gratitude agrees with I). Cf. also Morell 1786, II, 38. Barker's translation (Barker 1932) is unavailable to me.

<sup>5</sup> E.g., Nickel 2009, II, 71: "Alles müssen wir tun um möglichst große Dankbarkeit zu beweisen. Denn sie ist gut für uns, genauso wie sich Gerechtigkeit nicht nur auf andere auswirkt, was man in Allgemeinem annimmt: Zu einem großen Teil kommt sie einem selbst zugute". Of course, I don't claim to have taken into account all "Continental" translations, but those I was able to consult while preparing this paper unanimously favour II) (e.g., Préchac 1989, III, 96; Roca Meliá 1989, II, 23; Boella 1995, 527; Reale 2000, 856).

<sup>6</sup> According to II), Seneca says: "[a] justice does not concern other people, as is commonly thought: [b] a great part of it returns to itself". It may seem that [a] completely denies the social nature of justice, but [b] corrects this impression, suggesting that justice only serves the agent's own interests in part and, therefore, can still be regarded as an other-regarding virtue.

<sup>7</sup> For instance, Grimal suggests that Ep. 81, 19 is a reaction against the tendency to emphasize practical character of virtues that, in his opinion, was obvious in Roman Stoicism after Panetius (Grimal 1991, 164, n. 376). This suggestion is rather vague (although cf. Griffin 2013, 17, esp. n. 17) and probably refers to the whole text of Ep. 81, 19 and not specifically to the moot sentence discussed here, which Grimal in any case understands in accordance with II) (Grimal 1991, 163).

for the agent herself turns out to be a detriment (οἰκεία... βλάβη)<sup>8</sup>, – an attitude expressed also in Euripides’ “Heraclidae” and criticized in Isocrates’ “De pace”<sup>9</sup>, – and Aristotle, who seems to have borrowed the expression ἀλλότριον ἀγαθὸν from Plato, explained it by saying that justice is the only virtue (μόνη τῶν ἀρετῶν) that “is related to another” (πρὸς ἕτερόν ἐστιν) and “does what benefits another” (ἄλλω... τὰ συμφέροντα πράττει).<sup>10</sup> Similarly, Cicero in his dialogue “De Re Publica”<sup>11</sup> described justice (*iustitia*) as “that virtue, which is the one that is most generous and liberal (if it exists at all), which loves all people more than itself, which is born for others rather than for itself”<sup>12</sup>, but at the same time, at least according to Lactantius’ testimony, presented Carneades’ criticism of this virtue as pretty close to the above mentioned Thrasymachus’ position<sup>13</sup>. To my mind, Ep. 81, 19, while broaching the question of whether justice, which is believed to primarily concern other people (*ad alios pertinens*), is also “our own good” (*nostrum bonum*), appears to be in line with this tradition. This seems all the more probable given that in Ep. 113, 31 Seneca himself speaks quite in its vein:

T1 “Self-Command is the greatest command of all. [31] Let her teach me what a hallowed thing is the Justice (*iustitia*) which ever regards another’s good (*alienum bonum spectans*) and seeks nothing for itself except its own employment (*nihil ex se petens nisi usum sui*). It should have nothing to do with ambition and reputation; it should satisfy itself. Let each man convince himself of this before all else – “I must be just (*iustum esse*) without reward (*gratis*).” And that is not enough; let him convince himself also of this: “May I take pleasure in devoting myself of my own free will to uphold this noblest of virtues.” Let all his thoughts be turned as far as possible from personal interests (*privatis commodis*). You need not look

<sup>8</sup> Pl. R. 343c3–6; cf. 367c2–5; 392b3–4. Most abbreviations I use are those adopted in Liddell and Scott’s Greek-English Lexicon and the Oxford Latin Dictionary.

<sup>9</sup> E. Heracl. 1–5; Isoc. Or. VIII, 31–32. I owe these references to Shorey 1937, I, 67 c.

<sup>10</sup> Arist. EN 1130a3–5 (English quotations are from Irwin 1999, 69). Cf. EN 1134b5–6.

<sup>11</sup> Seneca knew this work, to judge from Ep. 108, 30 and 34.

<sup>12</sup> Cic. De Rep. III, [8, 12]: ...eam virtutem, quae est una, si modo est, maxime munifica et liberalis, et quae omnis magis quam sepe diligit, aliis nata potius quam sibi... (English translation is that of Zetzel 1999, 63). Cf. similar statements in Lactantius’ “Epitome”, cited in Powell 2006, 90.

<sup>13</sup> Carneades’ point, among other things, was that “justice (*iustitiam*)... if there is any... is the highest stupidity (*summam... stultitiam*), since it would harm itself (*sibi noceret*) in looking after the interest of others (*alienis commodis consulens*)” (Lactant. Div. inst. V, 16, 3, quoted in Powell 2006, 96; English translation is from Zetzel 1999, 63). Cf. also Thrasymachus’ characterization of justice as “a very noble simplicity” or even “stupidity” (πάνυ γενναίαν εὐήθειαν) in Pl. R. 348c12.

about for the reward of a just deed; a just deed in itself offers a still greater return (*Non est quod spectes quod sit iustae rei praemium: maius in iusto est*)<sup>14</sup>.

This passage may seem to confirm I): here Seneca himself characterizes justice as a virtue that aims at “another’s good” (*alienum bonum*) and hence it’s quite possible that in Ep. 81, 19 he sided with this common opinion and thus opposed justice to gratitude interpreted as “our own good”. However, this would be a hasty conclusion. First of all, gratitude itself is sometimes described by Seneca as a completely unselfish virtue that one should pursue for its own sake and not for the sake of one’s own interest. For example, in his treatise “On benefits” he says:

T2 “People can be found who cultivate honorable conduct for the sake of reward (*honesta in mercedem colant*) and who do not favor virtue without some recompense (*virtus gratuita*)... [1.3] “What shall I gain,” someone may say, “if I do this with courage, if I do this with gratitude (*grate*)?” Your gain will be that you have done it – nothing more is promised you (*Quod feceris; nihil tibi extra promittitur*). If it happens that some advantage (*quid commodi*) results, then you will count that a bonus (*accessiones*). The reward for honorable actions lies in the actions themselves (*Rerum honestarum pretium in ipsis est*)” (Ben. IV, 1, 2–3)<sup>15</sup>.

Precisely as justice in T1, gratitude proves here to be a) an example of disinterested virtue that b) is only concerned with carrying out morally right actions and c) finds its own reward in this activity itself d) rather than in any non-moral advantages<sup>16</sup>. If despite all this Seneca is still able to assert in Ep. 81, 19 that gratitude is “our own good”, then, it seems, T1 does not necessarily rule out that he could make the same assertion about justice, as is implied by II). Logically, calling justice “another’s good” is quite compatible with admitting that it can be “our own good” as well<sup>17</sup>. Actually, Seneca himself explicitly states that justice is both in Ep. 102, 19:

<sup>14</sup> The translation is from Gummer 1925, III, 299.

<sup>15</sup> The translation is from Griffin & Inwood 2011, 85. The thesis that gratitude as any moral good should be chosen for its own sake is further elaborated at length in Ben. IV, 16–24. For analogous statements about justice cf. Ben. IV, 12, 4; Ep. 94, 11.

<sup>16</sup> One can draw the following parallels between T1 and T2: a) gratis = virtus gratuita; b) nihil ex se petens nisi usum sui = Quod feceris; nihil tibi extra promittitur; c) Non est quod spectes quod sit iustae rei praemium: maius in iusto est = Rerum honestarum pretium in ipsis est; d) privatis commodis = quid commodi. “Commoda” and “incommoda” are terms often used by Seneca to designate traditional non-moral goods and evils that Stoics treated as “preferred” and “rejected” indifferents (cf. Ep. 66, 19–20; 74, 17; 87, 29–30 and 36–37; 92, 16).

<sup>17</sup> Cf. note 6.

T3 “Do you doubt that justice (*iustitia*) is a good to its possessor (*habentis bonum*), as well as to the man to whom the just due was paid (*eius cui debitum solvit*)? To praise the deserving is justice (*iustitia*); therefore, the good belongs to both sides (*utriusque bonum est*)”.<sup>18</sup>

Therefore II) remains perfectly possible. But it starts looking more likely if we take into account that Seneca, as, by the way, all philosophers mentioned above, shared the basic assumptions of ancient eudaimonism, i.e. that all people aspire after their own happiness<sup>19</sup>, and that happiness consists primarily in possessing and using various goods<sup>20</sup>. Within this eudaimonistic framework in order to demonstrate that virtue is to be preferred to vice, one had to explain how it proves to be the most important good for the agent herself or, which comes to the same thing, how it ensures her own happiness. This task seemed especially difficult in the case of such apparently other-regarding virtues as justice (as is clear from Thrasymachus’ or Carneades’ criticism of this virtue)<sup>21</sup>. Plato offered what one may call a *perfectionist* solution to this problem by insisting that as any other virtue justice is good for the agent not only instrumentally, i.e. to the extent it contributes to her having external and bodily goods<sup>22</sup>, but also in its own right<sup>23</sup> – first of all, because it constitutes an objectively perfect state of her own soul and she is necessarily interested in its perfection even more than in her physical health (i.e. the perfect state of her body)<sup>24</sup>, and, secondly, because this state of the soul is accompanied by the intellectual pleasures that make the life of a virtuous person preferable even by purely hedonistic standards<sup>25</sup>. Unlike Plato, Aristotle and Cicero didn’t seem to regard the thesis that justice is “the good of another” as

---

<sup>18</sup> The translation is from Gummer 1925, III, 179 with one minor change. The story about Stilpon told by Seneca in Ep. 9, 18-19 also presents justice as one of the agent’s own goods.

<sup>19</sup> Sen. Dial. VII, 1, 1. Cf. Pl. Smp. 204e–205a; Euthd. 278e–279a; Arist. Pol. 1331b39–40; Rh. 1360b4–13; Cic. Fin. III, 11; V, 86.

<sup>20</sup> E.g., Pl. Smp. 202c; 204e–205a; Euthd. 278e–279a; Lg. 631b; Arist. Rh. 1360b14–30; MM (sp.) 1, 2, 8 Armstrong; Cic. Tusc. 5, 28–29 and in the light of these passages cf. Sen. Ep. 44, 6; 124, 15. Of course, Stoics limited relevant goods to moral ones, i.e., first of all, to the virtues of the soul.

<sup>21</sup> Cf. Adkins 1960, 67, 153, 168, and esp. 249–256, where it is shown how this philosophical question reflected problems deeply inherent in the early Greek value system.

<sup>22</sup> A solution adopted by Isocrates (Isoc. Or. VIII, 31–34).

<sup>23</sup> Cf. Pl. R. 358a; 366e–367e; 427d.

<sup>24</sup> Pl. R. 443c–445b; cf. Grg. 512ab; Cri. 47e–48a.

<sup>25</sup> Pl. R. 580d–588a. On the contrary, injustice inevitably involves psychological states that are very unpleasant for the agent herself (Pl. R. 574a; 578ab; 579b–e).

a terrible threat to morality<sup>26</sup>, but nevertheless they also combined it with the idea that any moral good, including other-regarding virtues and actions, is by itself the agent's own good and should be sought by her out of genuine self-love<sup>27</sup> or for her own benefit<sup>28</sup>. Now, if we turn to the text of Seneca's "Letter 81" that immediately follows the ambiguous sentence discussed here, it will become clear that there he applies a very similar perfectionist approach to gratitude:

T4 "[19] [a] There is not a man who, when he has benefited (*prodest*) his neighbour, has not benefited himself (*profuit*), – I do not mean for the reason that he whom you have aided will desire to aid you, or that he whom you have defended will desire to protect you, or that an example of good conduct returns in a circle to benefit the doer... [b] but that the reward for all the virtues lies in the virtues themselves (*virtutum omnium pretium in ipsis est*). For they are not practised with a view to recompense; the wages of a good deed is to have done it (*Non enim exercentur ad praemium: recte facti fecisse merces est*). [20] [c] I am grateful, not in order that my neighbour, provoked by the earlier act of kindness, may be more ready to benefit me, but simply in order that I may perform a most pleasant and beautiful act (*ut rem iucundissimam ac pulcherrimam faciam*); I feel grateful, not because it profits me, but because it pleases me (*non quia expedit, sed quia iuvat*)... [21] [d] Thus, as I have said, your being grateful is more conducive to your own good than to your neighbour's good (*maiore tuo quam alterius bono gratus es*). For while your neighbour has had a common, everyday experience, namely, receiving back the gift which he had bestowed, you have had a great experience which is the outcome of an utterly happy condition of soul, to have felt gratitude (*magna et ex beatissimo animi statu profecta [sc. res], gratum fuisse*). For if wickedness makes men unhappy and virtue makes men blest (*malitia miseros facit, virtus beatos*), and if it is a virtue to be grateful (*gratum autem esse virtus est*), then the return which you have made is only the customary thing, but the thing to which you have attained is priceless, the consciousness of gratitude (*conscientiam grati*), which comes only to the soul that is divine and blessed (*animum divinum fortunatumque*). The opposite feeling to this, however, is immediately attended by the greatest unhappiness (*summa infelicitas*); no man, if he be ungrateful, will be unhappy in the future (*Nemo si ingratus est, miser erit*). I allow him no day of grace; he is unhappy forthwith (*statim miser est*). [22] Let us therefore avoid being

<sup>26</sup> Cf. Adkins 1960, 317 (with regard to Aristotle).

<sup>27</sup> Arist. EN 1168a28–1169b2. Cf. EN 1136b15–22.

<sup>28</sup> Cic. Off. III, 34–36; 49; 64; 74–78; 81–85; 99–101; Fin. III, 11 и 71.

ungrateful, not for the sake of others, but for our own sakes (*Itaque ingrati esse vitemus non aliena causa sed nostra*)” (Ep. 81, 19–22)<sup>29</sup>.

According to T4, gratitude is the agent’s own good not on the ground that it can indirectly bring about some external non-moral advantages ([a]), but because it contributes to her happiness in its own right, i.e. simply *qua* moral virtue or a good of the soul ([d])<sup>30</sup>, and to a certain extent, it seems, also because it produces in her soul peculiar moral pleasures ([c])<sup>31</sup>. It is this perfectionist idea that stands behind the thesis that the reward for virtues and morally right actions lies in themselves ([b]). But the same thesis is maintained both in T1 and T2, where justice and gratitude seem to be described as completely disinterested virtues. It only means that even there, although less explicitly, the idea is present that these virtues still are the agent’s own good. It doesn’t really contradict their alleged disinterestedness, since the latter simply means that these virtues should not be sought for the sake of some external *non-moral* goods. However, from the perfectionist standpoint it doesn’t prevent them from contributing to the agent’s own happiness and thereby from benefiting her precisely in their capacity of *moral* goods. All this, to my mind, makes it clear enough that II) should be preferred as a translation. To admit I) is tantamount to assuming that in Ep. 81, 19 Seneca accepts perfectionist interpretation of gratitude, but for some reason doesn’t want to extend it to justice. But within perfectionist approach he clearly espouses here there are simply no good reasons for this: any moral virtue is by definition a perfect state of the agent’s soul, in addition producing moral pleasures peculiar to it, and in this sense it always constitutes a component of her happiness and her own good even if at the same time it may in some other (presumably non-moral<sup>32</sup>) sense be “the good of another”.

#### REFERENCES

- Adkins A.W.H. (1960) *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*. Oxford: Clarendon Press.  
 Barker E.Ph., tr. (1932) *Seneca’s Letters to Lucilius*. 2 vols. Oxford: Clarendon Press.

<sup>29</sup> The translation is from Gummer 1920, II, 231–233.

<sup>30</sup> Which agrees with the Stoic thesis that virtue is sufficient for happiness (cf., e.g., Ep. 74, 1–2; 76, 16; 85, 1 and 17; 87, 11; 92, 23–24).

<sup>31</sup> Whereas the ungrateful and vicious person experiences psychological sufferings (Ep. 81, 23–24; cf. 97, 15). On the joy that accompanies virtue cf., e.g., Ep. 59, 16; 76, 28; Dial. VII, 4, 3–5. But in Dial. VII, 9, 1–4 and 15, 1–3 Seneca insists that virtue should be pursued for its own sake and not for the sake of this joy.

<sup>32</sup> I don’t want to go into greater details here, but cf. interesting discussion in Ben. V, 13.

- Boella U., a cura di (1995) *Lettere a Lucilio di Lucio Anneo Seneca*. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese.
- Graver M., Long A.A., tr. (2015) *Letters on Ethics: to Lucilius*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Griffin M., Inwood B., tr. (2011) *Seneca. On Benefits*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Griffin M.T. (2013) *Seneca on Society. A Guide to De Beneficiis*. Oxford: Oxford University Press.
- Grimal P. (1991) *Sénèque ou la conscience de l'Empire*. Paris: Fayard.
- Gummere R.M., tr. (1918, 1920, 1925) *Seneca. Ad Lucilium epistolae morales*. 3 vols. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Ernout A., Thomas F. (1953) *Syntaxe latine*. Paris: Klincksieck.
- Hense O., ed. (1898) *L. A. Senecae opera quae supersunt*. Vol. III. *Epistolae morales*. Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri.
- Irwin T., tr. (1999) *Aristotle. Nicomachean Ethics*. Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.
- Menge H. (2009) *Lehrbuch der lateinischen Syntax und Semantik*. Völlig neu bearbeitet von Thorsten Burkard und Markus Schauer. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Morell Th. (1786) *The Epistles of Lucius Annaeus Seneca*. 2 vols. London: W. Woodfall.
- Nickel R., tr. (2009) *Seneca. Epistolae morales ad Lucilium / Briefe an Lucilius*. Bd. II. Düsseldorf: Artemis & Winkler Verlag.
- Pinkster H. (1990) *Latin Syntax and Semantics*. London & New York: Routledge.
- Powell J.G.F., ed. (2006) *M. Tulli Ciceronis De Re Publica, De Legibus, Cato Maior, De senectute, Laelius De amicitia*. New York: Oxford University Press.
- Préchac F., ed. (1989) *Sénèque. Lettres à Lucilius*. T. III. Paris: "Les Belles Lettres".
- Reale G., a cura di (2000) *Lucio Anneo Seneca. Tutte le opere. Dialoghi, trattati, lettere e opere in poesia*. Milano: Bompiani.
- Reynolds L.D., ed. (1965) *Seneca: Ad Lucilium Epistolae morales*. 2 vols. Oxford: Clarendon Press.
- Roca Meliá I., tr. (1989) *Séneca. Epístolas morales a Lucilio*. T. II. Madrid: Editorial Cremos.
- Shorey P., tr. (1937). *Plato's Republic*. Vol. I. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Woodcock E.C. (1999) *A New Latin Syntax*. Bristol Classical Press.
- Zetzel E.G., ed. (1999) *Cicero. On the Commonwealth and On the Laws*. New York: Cambridge University Press.

# SPLITTING CONCEPTS: STEPS OF REFLECTION

OLEG DONSKIKH

Novosibirsk State University of Economics and Management (Russia)  
olegdonskikh@yandex.ru

---

**ABSTRACT.** The article analyzes a number of stages of the formation of a generic and non-specific vocabulary in the period from the 9–8th to the 5–4th centuries BCE in Ancient Greece. Cosmogonies of the period of ordering mythological representations in Egyptian, Phoenician and Greek cultures are taken as a source material. The article considers the interaction of basic metaphors that allow this ordering to be carried out—metaphors of genealogical (birth and change of generations) and metaphors of artisan-demiurge. The formation of the legislative space is investigated, yet namely this space allows to outline the first reflective steps in relation to mythological thinking. These steps are initially carried out within the limits of traditional mythological images. The most important stage of the movement towards general words in the process of the emergence of artificial concepts in the early philosophical systems – "apeiron", "ontos", "logos", "physis", which begin to be ordered through interaction with each other. In parallel with the personified mythological concepts the abstract concepts are gradually lining up and organizing systematically. From the beginning they allow to integrate mythological ideas and present them in the abstract form. In the next phase, a fundamental role is played by the activity of sophists, whose attention is focused on the game with the general concepts, yet the content of these concepts starts to lose the reference to the outside world. At the same time, the language is discovered as an independent system. This is the content of the third stage of reflective activity. The attempt of Socrates to escape from sophistic relativism and return the contents to the general concepts leads to the overturning of the relations of names and reality, when it turns out that the general concepts are enclosed in the soul, and they are preset the understanding of the world. Plato and Aristotle implement this setting and transform this work with concepts into a separate sphere of activity, creating dialectics and logic that underlie the methodology of reasoning and research in different spheres of intellectual activity.

**KEYWORDS:** mythological cosmogony, genealogical metaphor, metaphor of a craftsman, general concepts, "apeiron" (apeiron), "being" (on), "nature" (physis), "logos", "destiny" (moira), "law" (themis, dike), Parmenides, Heraclitus, Sophists, Plato, Aristotle.

---

*The whole history of epistemology is the history of the evolution of clear, individual, rational thought, out of the haze of collective and sometimes contradictory representations.*

Jane Ellen Harrison

One of the standard features of modern national languages is that they provide speakers with the opportunity to move freely through the stages of generalization, building arbitrarily detailed conceptual chains from single concepts to categories of the most general content. At the same time, it is known that if we turn to languages that have not passed the civilizational path of forming generic concepts, they do not provide native speakers with this opportunity. Only a few languages in the history of humanity have passed this way on their own, while most languages have acquired this opportunity in the process of interaction with the pioneers. Abstract concepts, whose meanings were devoid of visual associations, had to appear. During this process of generalization these new concepts had to form their own hierarchically-organized kingdom. The purpose of this article is to analyze this intellectual path.

For the starting point we will take Egyptian, Phoenician and similar to them Greek texts which relate to spiritual life of man and the structure of the universe.

Thus, the inhabitants of the Old Kingdom (the third Millennium BC) directly, literally represent mental life as a bodily one, as physical:

“Everything visible and invisible, including man, was represented as being entirely real, material. The spiritual life of man, as well as otherworldly beings, was represented by the activity of the carnal guts (“womb”), primarily of the heart. The mental content appeared to be absolutely inseparable from the thinking organs that the absorption of hearts and insides in the otherworld was in the eyes of the ancient Egyptian sorcerer equivalent to the acquisition of the spells, kept inside” (Perepelkin 2000, 166).

In addition, there is no idea of the impassable boundary between gods and human beings, because the gods do not have absolute characteristics, like, for example, immortality, which appeared at some point:

“The old Kingdom identified its gods with nature. Therefore, every reasoning about them was at the same time the reasoning about nature, and every reasoning about it was the reasoning of them. The most widespread doctrine of these mental constructions was developed in the lower city of the sun Ana (Onet, the Heliopolis of the Greeks). According to this doctrine, the universe was a chain of creation of some natural phenomena by others. In the midst of the primeval waters of Nauna (Nun) the supreme Atama (Atom) ascended on the hill, whose name could be interpreted as ‘everything’. Atama (Atom) from himself produced the pair Shau (Show) and Tfini

(Tfaene), air and moisture. From them the second couple Gib (Keb) and Ni (Nae) was born, earth and heaven" (Perepelkin 2000, 168–169).

Apparently, by that time the more developed Memphis cosmogony was preserved, albeit it reached us in a much more recent scroll from the time of the 25th dynasty:

"The great Ptah represented the heart and tongue of the nine, Haru (Hor) and Dhauti (Thowt), which together were appearing (transforming) as Atama (Atom). Heart planned, language ordered the conceived. With this we again encounter the literally represented metaphor of the organism: the Nine (apparently without Atama, Atom, as he was the heart and the tongue) served as the teeth and lips of the world mouth, which voiced the names of everything. At the same time a different view of Ptah was presented, according to which he, being identical with the metropolitan god of the earth (Tun), raised the trees and stones on himself. In the end, Ptah turned out to be the original substance – primeval water and soil and at the same time the world reason (because the heart seemed to the Egyptians as a carrier of consciousness) and expression of will (world language)" (Perepelkin 2000, 169–170).

It is obvious that this idea is based upon the analogy with man and his activity: the gods combine different qualities, not representing the pure personification of the qualities of the ideal. At the same time, the idea of "the expression of the world," is characteristic for many cultures, including the Hebrew, goes beyond both metaphors: the metaphor of organism and the genealogical metaphor (metaphor of a family consisting of several generations). With some probability this can be explained by the social position of the creators of these texts – the priests. They deal with the orders of the gods, the orders which they hear from gods and convey to the subordinates. Yet the words of orders, embodied in specific activities, turns into reality. If we exclude from this activity the quite insignificant mediator, the people, who are performing the orders, and leave only the gods and the result of the action, then the complete representation of the crucial creative role of the word is formed, and hence we are really close to the image of the speaking out the world. The intersection of the genealogical metaphor with the metaphor of the organism is supplemented by the metaphor of creation-naming.

It is necessary to notice the fact that in the process of the regularizing of the priestly experience in Egypt the lists of concepts that are similar to our encyclopedias have been appearing. The purpose of these compiling was to list all things. One of the most famous texts of this type is the "encyclopedia" of Amen-em-ope, which belongs to the beginning of the second millennium BC and is called "This begins a textbook that makes clever and teaches ignoramus in order to know all existing things, created by Ptah and written ... by Thoth, the sky with its star system, the earth and what inside it, erupted by mountains, irrigated by waters, all

what is illuminated by the sun, and all what is given to be grown on the earth, invented by the scribe of the divine books of the “house of life” Amen-em-ope, son of Amen-em-ope, who says:..”(Perepelkin). In fact, it turns out that the list of words written by Thoth, denoting the world created by Ptah, are intermediaries between the world and man. (However, the realization of this mediating role of words comes in a certain cultural situation much later, and so far they are considered either physically merged with things, or initially inherent to a person, as sight or hearing). In order for words to be understood as an autonomous kingdom, it was necessary for them to lose their physical analogies. In other words, the abstract vocabulary had to emerge.

We can find the first signs of appearance of corresponding vocabulary in the texts of ancient Greek philosophers when the word creation starts. Therefore, it makes sense to refer to this material, but given the fact that Thales, being a resident of the Greek polis, probably was a Phoenician by his ethnic origin (as well as, apparently, his direct follower Anaximander), it makes sense to turn to the Phoenician mythology and to appreciate what impact it could make on the views of the Milesians.

The most detailed information on Phoenician mythology came to us from a single author, known under the name Sanchuniathon. In our disposal we have three slightly different versions of the origin of the world. M.L. West compares them with each other and also with the extant cosmogonies of the Greek authors, and highlights ten points of similarity (presented here in slightly simplified form): 1) the primeval watery abyss, 2) primeval darkness, 3) the role of the wind-vortex, which creates circular motion, 4) absence of limits, 5) personified time, 6) procreation by time, 7) appearance of bright Aither, 8) the production of an egg, 9) personified Desire, Eros, 10) the role of the Demiurge, who creates our world, opening the egg into two halves – heaven and earth (West 1994, 304). In these images it is easy to see similarities with the Orphic cosmogonies, one (though apparently a parody) version of which leads the Aristophanes in his comedy “The Birds 685 ff.” (tr. E. O’Neill; all classical texts are normally quoted according to the Perseus Database: <http://www.perseus.tufts.edu>):

*At the beginning there was only Chaos, Night, dark Erebus, and deep Tartarus. Earth, the air and heaven had no existence. Firstly, black-winged Night laid a germless egg in the bosom of the infinite deeps of Erebus, and from this, after the revolution of long ages, sprang the graceful Eros with his glittering golden wings, swift as the whirlwinds of the tempest. He mated in deep Tartarus with dark Chaos, winged like himself, and thus hatched forth our race, which was the first to see the light. That of the Immortals did not exist until Eros had brought together all the ingredients of the world, and from their marriage Heaven, Ocean, Earth and the imperishable race of blessed gods sprang into being.*

In this text Chaos, Night, Darkness, Eros, etc. are personified, and their images are constructed in the image of living beings, therefore in this respect they are well within the mythological picture of the world. The order here is made by the way of the action, i.e. chronology – first was Chaos and Night ... then Eros ... then the gods. The entire chronology, as already mentioned, is based on the metaphor of genealogy – successive creation of some creatures by others.

If we turn to Greek sources it is easy to find some similarities with the previous images as well. From the Spartan poet Alcman, who lived in the second half of the 7th century BC, in the fragments of the commentary to Spartan partheniae (girls choir) in Oxyrinchus papyrus No. 2390 (the 2nd half of the 2nd century BC) the following text came to us:

“For when matter began to be arranged there came into being a kind of way [or passage, *poros*], as it were a beginning [or origin, *archē*]. So Alcman says that the matter of all things was disturbed and unmade; then someone [masculine] came into being who was arranging everything, then a way [*poros*] came into being, and when the way had passed by, a limit [or goal, *tekmor*] followed on. And the way is like a beginning [or origin], whereas the limit is like an end [or limit, *telos*]. When Thetis had come into being these became beginning and end of all things, and the totality of things has a similar nature to that of the bronze material, Thetis to that of the craftsman, and the way and the limit to that of the beginning and the end...” (Kirk–Raven–Schofield 1983, 47–48).

In this text noteworthy is, first, the emergence of the general concept of matter (originally, in Greek, *hyle*), but the concept of the abstract matter in philosophy has been introduced, apparently, only by Aristotle, i.e. three centuries after Alcman, and the text has come down through additional five centuries. Thus, what exactly began to be ordered and processed is not quite clear. It looks like Alcman means some substance, hidden in the darkness and therefore indistinguishable, but, obviously, not an abstract concept, just a hint of something primeval. Secondly, Alcman likens Thetis with the craftsman, which means the usage of the metaphor of artisan. Perhaps, the image of the craftsman-blacksmith links the emergence of Alcman’s smelting copper as the unifying principle, the nature of everything. It can be assumed that in the framework of the transition to a new metaphor, the condition appears for the change from the image of birth, implying a chain of living beings, to the emergence of impersonal concepts such as matter-copper, i.e. the matter with which an artisan works. Namely, the unfolded logic of this metaphor suggests the possible beginning of the movement towards impersonation as such.<sup>1</sup> Yet the full transition to this metaphor is not yet

---

<sup>1</sup> Although the image of the god-craftsman can be found much earlier, for example, in Egyptian mythology (the divine craftsman Hushor-Ptah, who divides the primeval egg in

happening in Alcman's cosmogony, because Thetis is till both the demiurge and the first appeared to be a deity, which becomes the cause of birth of all, but definitely not the nominal name (West 1963, 155). Parmenides, who wrote a century and a half later than Alcman, in the second part of his poem, which is devoted to retelling common opinions, perhaps, refers to the same goddess Thetis (fr. 12 DK, tr. K. Freeman):

*For the narrower rings were filled with unmixed Fire, and those next to them with Night, but between (these) rushes the portion of Flame. And in the centre of these is the goddess who guides everything; for throughout she rules over cruel Birth and Mating, sending the female to mate with the male, and conversely again the male with the female.*

Based on the analysis of the texts of Homer and his later commentators from the school of New Stoics N. Yasumura (2001, 13) concludes that Thetis at the deep level "has always been the goddess of significant potential opportunities. In this sense, the intuition of later commentators was quite correct when they understood her as the organizer of all things."

We may recall Pherecydes with his first element – Time, Musaeus with Tartarus and Night, Linus with his abstract Whole, etc. Thus, in the process of ordering mythology the search for first principles is going. In more rational options it comes to be identified with the elements or numbers. It is important to note that this process is inconsistent – from myth to logos, but it goes in parallel: myth accompanies logos and logos is accompanying myth. If we go back to Alcman's cosmology, it is easy to notice that we are not dealing with the original text, but with the descriptive: its cosmology is represented by a language that allows us to convey it in abstract terms, such as matter (*hyle*), beginning (*arche*), goal (*telos*), et al.

In order to get into this intellectual space it was necessary at some stage to pull away, to escape, to depart from mythological discourse, in order to rise above tradition, which was dissolved in mythology. This opportunity came together with the necessity to establish legislation, when during the transition from monarchies to democracies tradition was powerless – customary law could not regulate changing social relations. At this stage the concept of measure becomes the center of the intellectual space opposing tradition, existing outside of it. The concept of measure is added by the concepts of order, law, and justice. The idea of a fair measure not only formed the basis of legislative practice, but also defined one of the most important directions of the development of ancient thought – the search for proportionality in everything. Philosophy borrows from previous reli-

---

two pieces and from them makes the heavens and the earth (see West 1994, 303), but it is not deployed in a coherent metaphor, as is the case with philosophers.

gious thought the idea of god and soul, but in addition “...philosophy inherits from religion the governing conception of a certain order of Nature variously regarded as a dominion of Destiny, of Justice, or of Law” (Cornford 1912, 5). At that time when it was necessary to establish new laws for the democratically governed city-states, the concepts of *themis* and *dike* relating to the circle of meanings associated with the order of nature and society and justice are developed, understood and clarified. At the same time the concepts of *moira*, *nemesis*, *nomos*, etc. are refined.

In Homer’s poems Themis performs two functions: 1) she convenes and dissolves the people’s assembly and 2) she presides over the symposiums of the Olympian gods.<sup>2</sup> J.E. Harrison in her study on Themis, concludes that Themis became the embodiment of social conventions (*themistes*), which Greeks identified with civilization. And so, Cyclops, even though they worship gods, do not have customs and agreements developed by common consent. Consequently, they do not have the agora, and so Homer suggests that they have no Themis, that they *athemistes* (Harrison 1912, 484). Themis – the wife of Zeus, who bore him the Horaes (goddesses of the seasons plus Dike – goddess of justice) and Moiras (three goddesses of destiny). Dike, as the daughter of Themis, differs from her mother, first, by a more lively character, and, secondly, by the fact that she, along with her sisters-seasons ensures justice in the first place in nature, not in society. If the first, Themis, “is specialized to man, to social consciousness, the other is the way of the whole world, of the universe of all live things. The word *dike* has in it more life-blood, more of living and doing; the word *themis* contains more vitality, more life and action; the word *themis* has more of permission to do” (Harrison 1912, 516). Dike symbolizes a natural order, and Themis – public order.

The divine powers associated with order and destiny are understood individually as principles of morality. That is why cosmos appears to be a living being subject to moral principles. The birth of scientific (in the modern sense) consciousness can be seen as the exit beyond the moral categories by their recognition and transition to the terminology of legislation. Erinyes and Moiras are responsible for the moral world order. At the same time initially *moira*, as Cornford showed, is the distribution of the world into spheres of influence: each god has his own area, and no one can attempt to take it, as well as he should not cross the border and enter someone else’s territory. Morality consists in the fact that the violation of the border is punishable as a moral crime.<sup>3</sup> The essential point of the transition to the philosophical discourse is the fact that philosophy inherits the pre-established order created by mythological thinking. Cornford writes: “...We have

<sup>2</sup> See already in Homer (*Odysseus*, 2, 68–69. *Iliad*, 15, 87–89).

<sup>3</sup> In Russian there is a very exact match – “*dolya*” in both meanings – the fate and the part.

found a departmental order of the world established in religious representation long before it is affirmed by philosophy. Further, in religion and philosophy alike, this disposition is both primary and moral" (1912, 19). This heritage is clearly recognized by later thinkers, in particular, by Plato and Aristotle. Thus, Protagoras in the eponymous dialogue by Plato answering the question of whether it is possible to learn virtues, offers to answer through myth or through reasoning. Thus their intellectual equivalence is demonstrated (Plat. *Prot.* 320c). So is Aristotle.<sup>4</sup> Fran O'Rourke emphasizes the significance of myth for Aristotle. Aristotle says that the lover of myth (*philomythos*) is in a sense a lover of wisdom (*philosophos*). O'Rourke states that

"...the *philomythos* relies greatly upon the poet, the 'maker' of myth, who through allegory, symbol and metaphor, shapes a meaning from the welter of human happenings by weaving them into a pattern and narrative of wider cosmic order. ... the juxtaposition and comparison of philosophy and poetry allow us to make this assimilation. Elsewhere Aristotle declares: 'Sophia is the knowledge of many wonderful things'" (2016, 31).

Moreover, if we notice how many of the mythological images and themes are found in philosophical works, it becomes evident that Aristotle's and other philosopher's attitude towards myth is quite respectful.

Thus, the intellectual movement, which then grows into "philosophy" in a modern sense, inevitably appears:

Firstly, in the context of reflection upon mythology (and in this process it moves in the same way as the ordering of myth by theologians);

Secondly, as the attempts to formulate rules of conduct that must be individually understood and assimilated, and not just repeated according to some given pattern (as in a traditional society);

Thirdly, it is aimed at creating a new approach to the world on the basis of which a just society governed by law can be created in conditions of political uncertainty;

Fourthly, given the measure of ancient cosmos – the space that is quite foreseeable and comparable to Earth – we must admit that the idea of the relationship between the movement of celestial bodies and earthly life is much more natural than in our time when the Earth is only a small planet rotating around a

---

<sup>4</sup> "It is through wonder that men now begin and originally began to philosophize; wondering in the first place at obvious perplexities, and then by gradual progression raising questions about the greater matters too, e.g. about the changes of the moon and of the sun, about the stars and about the origin of the universe. Now he who wonders and is perplexed feels that he is ignorant (thus the myth-lover is in a sense a philosopher, since myths are composed of wonders)..." (Aristot. *Met.* 1.982b).

completely mediocre star in the tail of one of the billions of galaxies containing billions of stars each. (The Greeks believed that the diameter of the flat Earth is about 5,000 kilometers, which means that the celestial bodies had to be closer to the surface of the Earth than 2.5 thousand kilometers, because the height of the celestial dome could not be more than half the Earth's diameter. I. e., the Moon, the Sun, planets and stars were even closer to the Earth [Couprie 2011, 11]);

Fifthly, in addition, the inherited from the mythology image of living cosmos, organized by the supernatural, yet by personified forces, greatly simplified the transfer of the laws established by the gods to social relations within city-state. Thus, sages and philosophers were primarily interested not in the role of the elements in the organization of space, but the principles of this organization. In this case, the numbers of Pythagoras, first and foremost in their mythological images, like the Egyptian figures Nine and Eight, are easily thought on a par with water or fire;

Sixthly, we must bear in mind the procedural nature of the ancient picture of the universe. This is indicated not only by cosmogonic pictures (in which people are living in a certain period of the space process – in one of the ‘metallic’ centuries), but also the etymology of the word *physis* “nature” (from the verb *phyo* – “to give birth, to arise...”, which provides two meanings – “arising” and “defining”. In this case the relationship of nature and power - *physis* and *dynamis* acquires a great importance) points to the process, to the running formation, not to the completed structure, but to the specific process, which defines the appearance of a certain entity (see Akhutin 1988, 111–115). We use this meaning when we talk, for example, about the “nature” of a person. Cornford in his analysis of the concept of *physis* concludes that the first philosophers, using the word, did not mean a separate element, but “an element endowed with supernatural life and powers, *a substance which is also Soul and God*. It is very living stuff out of which daemons, Gods, and souls had slowly gathered shape. It is the same continuum of homogeneous matter, charged with vital force, which had been the vehicle of magical sympathy, that now is put forward explicitly, with the confident tone of an obvious statement, as the substance of all things and the source of their growth” (Cornford 1912, 123). Accordingly, any reasoning about the structure of the universe implied temporal dimension. And only much later, with the already developed understanding of the logos as opposed to myth, in the framework of the Socratic schools synchronic and diachronic planes of existence starts to differ (Hoffman 2003, 46–47).

Keeping in mind these observations, let us turn to Thales's teaching, from whom not a single fragment has reached us, but just reports. The main statements of his cosmogony (according to Aristotle) are: water is the beginning of all, everything is animated, everything is full of daemons. Obviously, all these state-

ments can be considered as lying within the limits of mythology. It is plausible to consider that the main points of similarity with the Phoenician mythology are: the primeval water abyss and, probably, an image of the vortex twisting the primeval waters and causing the process of separation of elements (*stoikheia*). Yet there is also a significant difference, which is expressed by the fact that Thales' approach does not imply a repetition of the old genealogy or the creation of a new one, but is namely a description, a retelling the mythological images from the position of the external observer, i.e. he is soaring beyond, which means a reflection. Thales has changed the point of view by rising beyond the specific images and watching the known cosmogonies from different space. This change of position ultimately proved to be a breakthrough to a quite new vision of the world. What allowed him to take this step? It seems that the answer lies in the difference which we can notice between sages and philosophers. The sages are concerned, first of all, with ethical relations. They turn to a particular person and recommend him/her rules of conduct, thus they remain within the limits of particular community. Thales is moving to the community from different space, from cosmos, from elements to man. Morality is considered from the side of law, and this makes it possible to reach the reflective level of consideration. The legal aspect is clearly represented by Anaximander when he says that things "...pay penalty and retribution to each other for their injustice in accordance with the ordering of time" (fr. 1 DK; tr. Curd 1996, 17). "Injustice" (in the Greek *adikias*) means "not right", "not fair", since the crime was committed: the border is been crossed and the capture of other subject's thing.

A much more detailed concept of the new understanding of the world can be found in Anaximander. First, he uses the term *apeiron* – the boundless – the term, by which Darkness is characterized in Orphic mythology. Anaximander has substantiated the corresponding adjective, creating a new term, and this term is impersonal, unlike Night, Darkness or Eros. The word *apeiron* designates the decisive step towards the formation of the reflective intellectual space. It is an artificial word, invented in order to denote something generic yet at the same time deprived of the possibility to be personified. Apeiron "... is eternal and in constant motion. This is the *arche* of all things. Anaximander evidently avoided specific terms such as wind, darkness, Chaos, but there remains a formal similarity to the initial state in Sanchuniathon, where these things were *apeira* and for long ages had no *peras*" (West 1994, 306). Secondly, Anaximander speaks of time as of divine agent, which eliminates the imbalances created by individual participants in the world process (see below). Thirdly, he observes the parting from eternity by the forces of heat and cold as the beginning of the formation of our world. M. West believes that this is the way Anaximander expresses the mythological image

of the egg by generic concepts. The egg split in a way that light and hot parts went upwards, while heavy and cold parts occurred to be in the center. Fourthly, Anaximander believed that the Earth was originally completely covered by water, which was gradually evaporating, and only the seas left which we can see. Fifthly, he believed that the sun's heat created winds, clouds and rain. Sixthly, all living things arose from water (West 1994, 305–307).

Thus, Anaximander demythologizes the Phoenician myth. Of course, there is no complete coincidence with the mythological version, but some important features have been preserved. First and foremost, the idea of the *infinite, boundless* from which the four elements appear due to the action of the opposing forces, and from them all visible objects came into reality. The idea of three levels of reality is represented: the boundless – elements (*stoiheia*) – specific things.<sup>5</sup> This is a serious generalization of previous mythological ideas. And later for a long time the certain details of the mythological images can be found in the so-called “natural histories” – the narratives about the origin of the world (or the infinite number of worlds, as with atomists) and life. At the same time, apeiron is still very closely connected with mythological tradition. The analysis of this concept, based on the surviving evidence gives us two very different meanings:

- 1) it is the one from which all things came, and into which they all ultimately return, and
- 2) it embraces all things and rules over them.

The first meaning is quite reminiscent of the mythological images of the progenitors that produce all things, but afterwards are not affecting them. In this apeiron differs from the original mythological cosmogonies, because all things will eventually return into it. At the same time apeiron assumes the function of managing the universe, which is performed by those later gods who seized power in the newly created world. On the basis of these mapping functions H.B. Gottshalk (1965, 50) makes a very interesting conclusion that Anaximander not just simply translating the old myths into general concepts, but in fact gives a philosophical generalization of several mythological concepts. Thus, the Anaximander displays a mythological representation in a new intellectual space.

This is how the generic and nominal concepts such as *arche, being, cosmos, apeiron, boundless, logos*, etc. appear. They are still very unstable, ambiguous, and multivalued, yet being specially invented for the expression of new ideas they bear the enormous energy lifting thought above itself. It is suffice to recollect Parmenides, who as a sorcerer speaks of his great discovery – that there is Being as such (tr. Curd 1996, 59):

---

<sup>5</sup> With reference to Otto Gilbert, the same three-dimensional Anaximander's scheme is represented by Cornford (1912, 9).

*...Just one story of a route  
is still left: that it is. On this [route] there are signs  
very many, that what-is is ungenerated and imperishable,  
a whole of a single kind, unshaken, and complete.  
Nor was it ever, nor will it be, since it is now, all together  
one, holding together: For what birth will you seek out for it?  
How and from what did it grow? From what-is-not I will allow  
you neither to say nor to think: For it is not to be said or thought  
that it is not.*

It is opened and expressed by an invented artificial word (by the substantiated verb) the concept of the most general order – “being” (*ontos*). Everything else which exists – both physical and spiritual – constitutes its parts. In the process of development of the conceptual apparatus the “being” starts to interact with the “boundless”. Parmenides, speaking of being says that

“...Mighty Necessity (*Ananke*) holds it in bonds of a limit which holds it in on all sides. For this reason it is right for what-is to be not incomplete; for it is not lacking; otherwise, what-is would be in want of everything.” (tr. Curd 1996, 60).

Perhaps, the difference in interpretations of being in Parmenides and Melissus is due to the difference between infinite and unlimited. In any case, ancient thinkers begin to explore the nature of being in artificial terms – “boundless”, “infinite”, “nothing”, etc., finding themselves, through the use of such words-concepts being beyond mythology. And it is no coincidence that Parmenides presents the first part of his poem as a key to the views of the mortals, and he directly expresses this saying:

“I declare to you all the ordering as it appears, so that no mortal judgment (*doksas*) may ever overtake you.” (tr. Curd 1996, 61).

In the same way we can interpret the exultation of Heraclitus, who has found that there is thought over the thought, and is trying to convey this discovery with the word “*logos*”:

“Although this account (*logos*) holds forever, men ever fail to comprehend, both before hearing it and once they have heard. Although all things come to pass in accordance with this account, men are like the untried when they try such words and works as I set forth, distinguishing each according to its nature and telling how it is. But other men are oblivious of what they do awake, just as they are forgetful of what they do asleep.” (Kahn 2001, 29).

The Greek word *logos* is here translated as “Account” (translation by S.N. Muravyov - “Verb” [2012, 156] translation by Kathleen Freeman – “Law”, translation by R. Waterfield – “Principle” [2000, 37], translation by A. Lebedev – “Word”

[1989, 189]).<sup>6</sup> It is logical to assume that Heraclitus proceeded from the belief that words are inherently associated with things. These words are the names shared by all, labeling things according to their nature – *physis*. In the corresponding dialogue of Plato, Cratylus, a disciple of Heraclitus, defends this position. At the beginning of the dialogue *Cratylus* his opponent Hermogenes says to Socrates:

“Cratylus, whom you see here, Socrates, says that everything has a right name of its own, which comes by nature, and that a name is not whatever people call a thing by agreement, just a piece of their own voice applied to the thing, but that there is a kind of inherent correctness in names, which is the same for all men, both Greeks and barbarians.” (Plat. *Crat.* 383a–b).

This statement is surprising because it equates all languages, which is an absolute exception for that time, since the common place was the belief that the real language is only the native language of the speaker.

Heraclitus says that people are living like in a dream. This is the reminiscent of Prometheus saying about early humans in the tragedy of Aeschylus the *Prometheus bound*:

“... First of all, though they had eyes to see, they saw to no avail; they had ears, but they did not understand; but, just as shapes in dreams, throughout their length of days, without purpose they wrought all things in confusion...” (Aesch. *PB* 436).

Heraclitus, apparently, meant that people have not risen to the level of reflection, because this is only possible with the help of general concepts, of which the most general is the *Logos* (word, law, mind). *Logos* is equal to speech and reason. Heraclitus discovered that *logos* is revealed in the divine law, from which everything is originated:

“Speaking with understanding they must hold fast to what is shared by all, as a city holds to its law, and even more firmly. For all human laws are nourished by a divine one. It prevails as it will and suffices for all and is more than enough.” (Kahn 2001, 43).

Wisdom provides the unity of the universe, because “it is wise, listening not to me but to the report, to agree that all things are one.” (Kahn 2001, 45).

---

<sup>6</sup> Kahn (2001, 98) emphasizes that the complexity of the interpretation of this passage is that Heraclitus emphasizes the objectivity of his understanding of the essence of the matter. For Heraclitus, his opinion is, at the same time, a reflection of the objective state of affairs: “Thus the *logos* here cannot be just ‘what Heraclitus says’, not merely the words he utters or even the meaning of what he has to say, if meaning is understood subjectively as what the speaker has in mind or his intentions in speaking. The *logos* can be his ‘meaning’ only in the objective sense: the structure which his words intend or point at, which is the structure of the world itself (and not the intensional structure of his thought about the world).”

It is the original root meaning of the word *logos* which allows to know “all as one”. This word seemingly came from the word *legein*, meaning “to collect”. The word *logos* for one time appears in Homer’s “Iliad” and “Odyssey” and refers, by assumption of D. Hoffmann, “speech” in the meaning of the “collection of words”. In Hesiod the word *logos* occurs with a frequency of 3.09 per 10,000 words, in Herodotus – 24.6, in Aeschylus – 28.92 and in Isocrates – of 45.79 (Hoffman 2003, 30). The idea of collecting, gathering remains one of the overtones of the meaning of the word *logos* and associates it with the *ontos* of Parmenides. M. Heidegger in his analysis of the history of being indicates that “...the existence of things is gathering (*legesthai, logos*) into the extremes of its own destiny” (1991; I use a Russian translation by T. Vasilieva). Following Heidegger, Hoffman argues that according to Parmenides and Heraclitus “... In *logos* human being gathers itself out of the world. In *logos* human being gathers itself into conflict with the world. In this conflict the human comes to know itself as a being in a world of beings.” (2003, 42). Being, on the one hand, forms a connection with the boundless-*apeiron*, and on the other – with *logos*.

Heraclitus ascends at this level of generalization by reflecting on epic poetry, which represents the mythological level of consciousness. “It has been claimed quite plausibly ... that the early Ionic use of prose was itself a polemical device used to distance an innovative and anti-epical manner of thinking from earlier ideas and genres (Poster 2006, 3). This specific intellectual space arises together with a certain genre – the development of prose. Charles Kahn writes about good prose of Heraclitus: “As we can see from other early samples, Greek prose was at first employed primarily for the publication of Ionian *historiē* for presenting the results of systematic ‘inquiry’ or ‘research’ on a variety of subjects from astronomy to biology, including historical research in connection with the description of lands and peoples (as in the travel book of Hecataeus, a Milesian contemporary of Heraclitus).” (Kahn 2001, 96). Such works started with the reference to *logos* in the meaning of “stories of others”, or the statement of his *logos* – “presentation of the outcome of his own research.” If we turn to the image of Dike it can be noted that “Dikē for Heraclitus stands with *logos, theos*, and other words as an embodiment of his view of the unified opposition of all things, a concept which was perhaps suggested by Anaximander and can be easily derived from the traditional use of *dikē* to refer both to the two opposed ‘pleas’ of the litigants and to the unity implied in “settlement, court, trial, and legal process.” (Gagarin 1974, 195).

It should be noted that the transition to the level of reflection does not mean a categorical break with the previous tradition. Heraclitus himself is still in full use of rhetorical devices, formulating his position in both terms – literal as well as allegorical. It looks like that he is probably starting the so-called “linguistic turn”

of the ancient thought, because he believes that criticism of the epic tradition might allow to clarify the meanings of individual words and expressed concepts. However he does not come to a purely logical view of the world, because he is still combining in one word both allegorical and literal meanings. C. Poster (2006, 16) demonstrates that this game is fundamental for Heraclitus. Heraclitus is still at the level of the poetic, organically expressing imagery thinking, presented in aphorisms. He does not go to the level of pure concepts, and this is also confirmed by L. Ayer (undated): "The wisdom of the aphorisms inheres in this materiality, one that disappears as soon as the message is sought above what will henceforward appear only as a medium. Wisdom – a different *sophon* than the one we associate with philosophy – reveals itself as what, precisely, cannot be translated out of Heraclitus's language. If Heraclitus appears obscure this is because the wisdom his writing bears cannot grant itself to the measure of illumination." In other words, in order to make a step from the first philosophers to Plato and Aristotle it was necessary to pass through poetry, that is, through a state when "things spoke in a more primordial, concretized language", to a language which "transformed itself in order to speak in turn." Language loses its attachment to the physical world, and thus builds a certain hierarchy: there is universal wisdom embodied in the law and in the logos; they, in turn, are embodied in things, and the things exist only when they are participating in the universality. Different levels of physical reality correspond to different levels of semantic reality, but only because the physical reality is now seen through the linguistic reality.

It can be assumed Empedocles present his views at the same level of reflection, although he belongs to the next generation of philosophers. Empedocles, like Heraclitus, speaks of the limitations of knowledge, that the human abilities do not allow them to understand more than just a little bit of the Whole, and that knowledge requires a position of reflection – detachment from everything: "People see a tiny part of life during their time... but everyone boasts that he discovered the whole. These things are not in this way to be seen or heard by men or grasped with the mind. But you, since you have turned aside to this place, will learn; mortal cunning has reached no further." (Curd 1996, 80). Also, Empedocles, like Heraclitus, proudly welcomes the discovery of the law of necessity under which the alternate the merger and separation of the elements is never-ending: "For it had not entirely completed its blameless retreat from them to the furthest limits of the circle, but some of its limbs remained, while others had departed. But however far it kept running out ahead, there followed in pursuit the gentle immortal onset of blameless Love. And immediately things grew to be mortal that formerly had learned to be immortal, and things previously unmixed (grew to be) mixed, interchanging their paths." (Curd 1996, 95). Stating this Empedocles

considers the four elements, and the active principles – Love and Hate – to be the gods, and in some cases he uses the names of the gods rather than element names as such. Sometimes he enumerates them in the same context: “Hear first the four roots of all things: shining Zeus and life-bringing Hera and Aidoneus and Nestis, who with her tears gives moisture to the source of mortals” (Curd 1996, 81). Pseudo-Plutarch also mentions this mixture of elements and gods in Empedocles (tr. W. Goodwin):

“Empedocles the Agrigentine, the son of Meton, affirms that there are four elements, fire, air, earth, and water, and two powers which bear the greatest command in nature, concord and discord, of which one is the union, the other the division of beings. Thus he sings,

Mark the four roots of all created things:—  
Bright shining Jove, Juno that giveth life,  
Pluto beneath the earth, and Nestis who  
Doth with her tears supply the mortal fount.

By Jupiter he means fire and aether, by Juno that gives life he means the air, by Pluto the earth, by Nestis and the fountain of all mortals (as it were) seed and water.”

These texts demonstrate that ideas about gods begin to be reduced to the elements and functions, which in its turn means the growing gap between mythology and rational approach. This paves the way for an allegorical method of analyzing the text, which is born to justify Homer and Hesiod, who were criticized by the Archilochus, Xenophanes and others for the wrong images of the gods. The view of the gods as the personification of the elements translates personal relationships into impersonal. The salacious for gods dispute between brothers Zeus and Poseidon turns into natural the opposition between fire and water.

It is also noteworthy that the elder contemporary of Heraclitus, Theagenes of Rhegium, is described by Porphyry exactly in the same mode. If Thales and other Milesians translate personalized images into physical ones (not using the names of the gods, but the names of the elements: “air” instead of “Zeus”, “water” instead of “Ocean”), Theagenes, on the contrary, replaces names of the elements names by the names of gods: “Their [the elements’] “battles” he [Homer] sets forth, calling the fire “Apollo”, “Helios” and “Hephaestus”, the water – “Poseidon” and “Scamandros”, the moon – “Artemis”, the air – “Hero”, etc. Similarly, he sometimes gives the names of the gods to the states of spirit: the reason (*phronesis*) he names “Athens”, the folly – “Ares”, the lust – “Aphrodite”, the speech – “Hermes” and assigns these names to them” (Lebedev 1989, 90). Given that the source of this information, Porphyry, is separated from Theagenes by more than seven centuries, it is possible to assume that at that stage of reflection that is characteristic of Heraclitus and his contemporaries, the interchange of the names of elements and the

names of gods were quite frequent. Yet this stage of is quite particular in the history of the intellectual development. Porphyry attributed to Theagenes the discovery of the allegorical method of interpretation, which most likely was developed in Alexandria no earlier than in the third century BC. "Hence, one might hypothesize that the logos introduced by the first philosophers received invaluable assistance from thinkers such as Theagenes: Homer was adjusted to the recent cosmological theories and, thereby, the philosophical account of the universe was supported by the authority of the poet. Naturally, Theagenes' rationalism must not be overrated. The thinker himself did not present a rational account of the world that could be compared to the work of Thales and his successors" (Domaradzki 2001, 220).

Empedocles is also similar to Heraclitus in the way of expression of ideas: he does not try to present his discoveries in simple manner to the common people, but, on the contrary, he complicates his text, emphasizing his superiority over mortal people. The specificity of poetics of Empedocles is noted by Cornford who in this respect is citing a study by Professor Margoliouth (Cornford 1912, 225). Aristotle in the "Nicomachean Ethics" says that it is possible to express judgments determined by knowledge, but it is not mean to possess knowledge:

"The reference is to persons of weak will uttering sound moral maxims almost at the very moment of yielding to temptation. Persons in the states mentioned repeat propositions of geometry and verses of Empedocles; students who have just begun a subject reel off its formulae, though they do not yet know their meaning, for knowledge has to become part of the tissue of the mind, and this takes time." (Aristot. *Nic. Eth.* 1147a).

The perception of such esoteric compositions occurs by memorizing them without understanding, yet "...when the whole text had thus got into the mind, one part of it would throw light upon another, and so the hidden meaning would gradually come out. If Empedocles' writings were of this character, we should beware of charging him with inconsistency, and rather look out for cross-references, characteristic of this method of writing" (Cornford 1912, 225). In other words, the text should be fully remembered and sensed, and only then will it gradually begin to pronounce itself in the soul.

Thus, Anaximander, Parmenides, Heraclitus, Empedocles and other thinkers are ascending beyond mythological thought to the level of reflection upon it, representing the myth by external description. On this way they change their position in relation to the myth and from the participants move to the position of observers. This allows them to come up with generalizations. At the same time they understand that the usual ways of expression are not able to express a new understanding, and they begin to use artificial words (or change the meanings of the already known words). New concepts begin to form a new intellectual space,

where these concepts are interacting with each other. However, the gap with the previous intellectual tradition has not yet occurred.

The next stage of reflection is intimately connected with the attention to the utterance itself to the language as such, without the obligatory exit to the physical reality (which included the mythological reality, woven into the natural world).

A contemporary of Empedocles Zeno of Elea lays sophisticated tradition, which, in turn, becomes a reflection upon the entire preceding philosophical tradition. It should be noted that access to the new levels of reflection does not exclude a restructuring of the relation to the previous levels. They are also included in the new mental space – the poet-theologians and Milesians, Heraclitus and Empedocles...

The sophists found that it was possible to approve or deny any statement, and this art is very useful at judicial debates. This was understood already by politicians and poets. “For, although it is still primarily a legal term for the regulation of economic behavior, both Solon and Theognis recognize and emphasize the political importance of *dikē*. The well-being of the *polis* depends upon its citizens’ being *dikaioi*, and the question, how can one be *dikaios*, became a central concern of the fifth-century sophists.” (Gagarin 1974, 197). Here we also deal with the establishing of laws, which was fundamentally important for the first sages and for those whom we call the first philosophers.

Discovering relativism with the same exultation, with which dogmatic philosophers have discovered their generalizations about the main features of the universe, the sophists have focused their attention on the way of expressing thoughts, on the language itself, and have begun to develop rhetoric. If previously the attention of thinkers was directed to the subject as such, and the way of the expression – be it an epic verse, or prose speech, or aphorisms – was secondary and chosen according to the task to convey the truth, the sophists began to engage into linguistic issues. They were the first ones to discover grammatical categories. Thus, Protagoras

“...was the first to exact a fee of a hundred minae and the first to distinguish the tenses of verbs, to emphasize the importance of seizing the right moment, to institute contests in debating, and to teach rival pleaders the tricks of their trade. Furthermore, in his dialectic he neglected the meaning in favour of verbal quibbling, and he was the father of the whole tribe of eristical disputants now so much in evidence.” He also “...was the first to mark off the parts of discourse into four, namely, wish, question, answer, command; (others divide into seven parts, narration, question, answer, command, rehearsal, wish, summoning) these he called the basic forms of speech.” (Diogenes Laertius, *Lives* 9.8).

If Heraclitus started the “linguistic turn” those were Protagoras and his followers who arranged this turn. According to this text, the eristic as an argument for an argument’s sake becomes popular. Plato’s Socrates says in “Phaedrus”:

“And shall we leave Gorgias and Tisias undisturbed, who saw that probabilities are more to be esteemed than truths, who make small things seem great and great things small by the power of their words, and new things old and old things the reverse, and who invented conciseness of speech and measureless length on all subjects? And once when Prodicus heard these inventions, he laughed, and said that he alone had discovered the art of proper speech, that discourses should be neither long nor short, but of reasonable length.” (Plat. *Phaedrus* 267a-b).

Prodicus himself is known for denying synonymy, believing that each word has its own special meaning, and arguing that people have deified what had been useful for them. Relativism logically entails skepticism and criticism of the traditional picture of the world. Here the sophists, in contrast to the earlier philosophers, are in direct conflict with tradition.

Due to the fact that the sophists are looking for ‘correct speech’, Cratylus in the eponymous Plato’s dialogue called God “a perfect sophist” (Plat. *Cratylus*, 403e). After all, God created the most correct names, unquestionably expressing the essence of the named. Plato, criticizing the sophists for ignoring the truth, at the same time is aware of their importance for finding the right way of expression. Namely with this the well-known confusion in words occurs, when “sophistry” (*sophisteia*) and “philosophy” (*philosophia*) are mixed: “... Sophist was a name that had a very general meaning, and the word “philosophy” was used in the meaning of some love for the beautiful and mental occupations, and (meant) not the current method (not what is now called philosophy), but (the word “philosophy” was designating) education in general” (Makovelskiy 1940, 4). Sophists and orators (often in one person) improved the language to such an extent that the subsequent tradition in the schools of Plato and Aristotle was quite able to reach the level of dialectics and logic, when it became possible to move freely from one level of generalization to another in any direction.

Reaching the level of purely conceptual and purely logical work with words - this is the task that has been perfectly performed in the ancient world by the sophists, who has reaching the next level of reflection. If Milesians and Eleatics were able to conceptually come beyond the poetic language of the epic, Heraclitus and Empedocles were criticizing the prose of Milesians, the sophists were able to afford a reflection upon the entire preceding tradition in the form of the dialogue with it.

The discovery and intentional use of the hierarchy of the concepts in order to construct appropriate structures means that there is a conscious gap between these

conceptual structures and immediate experience. New and new levels of abstraction are built over this experience, and they in principle do not have a sense of reality. This is a key point: in nature there are only single things that surround us; abstractions cannot be sensed of principle. There are things that we can point to, but there is no “nature” as such either in the meaning of “the world as a whole” or in the meaning of the “essence” (as in the expression “the nature of a man”).

However, freeing concepts from binding them to contexts in which they have an unambiguous reference, sophists do not form conceptual systems, which, in fact, is not part of their task. They are leaving the construction of abstract systems to Socratic schools and, above all, of course, to Plato and Aristotle.

Socrates is taking a decisive step here, beginning to discuss abstractions on their own and demonstrating their pre-existence towards perceptive experience. He does not build systems, but, unlike the sophists, returns to the abstract terms their rootedness in reality, albeit subjective yet identical for all subjects, but not relativistic.

Plato, despite the austere criticism of the sophists (or, rather, due to it), has borrowed much from them. This refers, in particular, to the problem of establishing the right law widely discussed by the sophists. M. Gagarin notes that, based on the works of the sophists,

“Plato gave the newer noun *dikaiosyne* a central importance in his moral system, without, however, forgetting the original political value of *dikē*; for, when in the *Republic* he maintains that *dikaiosyne* in the soul can only be realized if there is *dikaiosyne* in the *polis*, Plato continues the archaic emphasis on *dikē* as a system of economic and political law and order.” (1974, 197).

Plato clearly realized that single thing is unknowable, but being a representative of the species it is resolved into plurality and loses its essence as an individual. Only in this contemplation of a single idea, which is unique and special, the idea of a single thing makes sense. T. Vasilyeva expresses this idea quite clearly:

“The thing ... in its single indivisible integrity and in its unique distinctiveness, is unrecognizable, it can have only a name, but not a logos. Even the name it might have only of its own, the one and inimitable. When we provide thing with a nominal name, we have already attached the one to the plurality... It turns out, that a single thing is in itself somehow multiple, since it can act as a unit in so many different sets, and its multiplicity is unlimited... Plato takes an individual thing into account only insofar as it perfectly belongs to its species, roughly speaking, identical to it.” (2008, 142–143).

And so, the accurate work with the concepts is, in fact, the work of the philosopher. A Stranger in the “Sophist” says the following:

“Now since we have agreed that the classes or genera also commingle with one another, or do not commingle, in the same way, must not he possess some science and

proceed by the processes of reason who is to show correctly which of the classes harmonize with which, and which reject one another, and also if he is to show whether there are some elements extending through all and holding them together so that they can mingle, and again, when they separate, whether there are other universal causes of separation? ... what name shall we give to this science? Or, by Zeus, have we unwittingly stumbled upon the science that belongs to free men and perhaps found the philosopher while we were looking for the sophist?" (Plat. *Soph.* 253b-c).

A similar study of the concepts and their divisions and tribal relations Plato calls "dialectics". Thus, the separation with the empirical reality is complete, and only the hierarchically organized realm of ideas turns out to be the supreme reality. This separation is so deafening that it must be somehow smoothed, for which Plato refers to a poetic way of expressing thought, while Aristotle works with concepts without worrying about their dry abstractness (though as we saw earlier he accepts the high value of poetic imagination in relation to the representation of mythological reality).

As it is suggested by T. Vasilyeva, Plato turns to poetry in order to promote their ideas, because close disciples of Plato, which accustomed to use the most abstract categories, has not needed the imagery and mythological ways of their representation, it has been significant for the link with tradition. She writes:

"...The transition from specific ideas to the more and more distracted concepts is a natural way of thinking, and here the philosopher is deciding the task assigned to him by society and by life itself, and in this case the conversion of abstract categories (which are turning many into few are facilitating the work of the mind, but, at the same time, are making it more difficult, for in excessively universal genera the small yet sometimes essential species are lost) into some poetic samples which are able to maintain more alive and natural relationship between the specific and the abstract, in the work of philosopher is the higher level than the creation of a professional school." (Vasilyeva 2008, 145).

The quarrel between philosophy and poetry, about which Plato is talking about in the famous passage from the "Republic" [Plat. *Rep.* 10.607b] can be easily explained in view of the distinction which Plato makes between a sophist and a philosopher: either a game that gives pleasure or understanding.

In any case, Plato speaks about ancient teachings directly using the abstract terminology:

"...the ancients, who were better than we and lived nearer the gods, handed down the tradition that all the things which are ever said to exist are sprung from one and many and have inherent in them the finite and the infinite." (Plat. *Phileb.* 16c).

Here the ancient's views are presented with the most abstract concepts of one, many, finite, and infinite, which the former definitely were not able to use.

Aristotle is easily and freely operating with different levels of reality, constructing them in order. Considering three speculative doctrines – the doctrine of nature (physics), the doctrine of mathematics, and the doctrine of the divine, he is dividing them in the following way:

“It is obvious, then, from these considerations, that physics is a form of speculative science. And mathematics is also speculative; but it is not clear at present whether its objects are immutable and separable from matter; it is clear, however, that some branches of mathematics study their objects qua immutable and qua separable from matter. Obviously it is the province of a speculative science to discover whether a thing is eternal and immutable and separable from matter; not, however, of physics (since physics deals with mutable objects) nor of mathematics, but of a science prior to both. ... The speculative sciences, then, are to be preferred to the other sciences, and "theology" to the other speculative sciences.” (Aristot. *Met.* 6.1026a).

But this division is obviously going on and on. Thus, speaking of mathematics, Aristotle observes:

“One might indeed raise the question whether the primary philosophy is universal or deals with some one genus or entity; because even the mathematical sciences differ in this respect—geometry and astronomy deal with a particular kind of entity, whereas universal mathematics applies to all kinds alike.” (Aristot. *Met.* 6.1026a).

Then Aristotle talks about the first philosophy, which is designed to explore the essence of the Being itself. If we compare this understanding with the Parmenides’ approach to the Being, it is easy to see the fundamental difference: Aristotle already clearly distinguishes the object of research from the description of this object. Moreover, he distinguishes between the description of the object depending on the position of the subject – what aspect of things is under scrutiny at the moment. Furthermore, he notes that it is necessary to analyze only the aspect, that is of interest to us, apart from anything else, which is not essential at the moment, otherwise we descend into sophistry.

On the basis of his approach, Aristotle constructs the well-defined research methodology which is appropriate for any science. Accordingly, for instance, he starts his “Physics” not with the concept of movements, but with the description of the correct methodological approach. The first chapter starts with the definition of true knowledge (*to epistasthai* – from *he episteme* – science):

“When the objects of an inquiry, in any department, have principles, conditions, or elements, it is through acquaintance with these that knowledge, that is to say scientific knowledge, is attained. For we do not think that we know a thing until we are acquainted with its primary conditions or first principles, and have carried our analysis as far as its simplest elements. Plainly therefore in the science of Nature, as in other

branches of study, our first task will be to try to determine what relates to its principles.” (Aristot. *Phys.* 1.184a).

Aristotle states further that we need to move from generic to specific. Of course, speaking of physics, we assume that it is inductive science (however, given the specialization of theoreticians and empiricists, it is quite problematic to determine physics as purely inductive science), but if we apply the Aristotle's approach not to the acquisition of knowledge, but to its conceptualization, design and presentation, it is absolutely understandable and relevant.

To sum up: due to the introduction of general concepts into the lexical structure, the language step by step allows to construct a genus-species relationship between any things and gradually breaks away from the sensory specifics of earlier languages.

To some extent it looks the same as with Newton's famous prism experiment. There, white light decomposes into individual colors of the rainbow, and, in the case of language, we find in refined philosophical discourse several levels of reflection, indistinguishable in mighty mythological images.

#### REFERENCES

- Akhutin, A.V. (1988) *Ponyatiye «priroda» v antichnosti i v Novoye vremya («physis» i «natura»)* (The Concept of Nature in Antiquity and in Modern Time («physis» and «natura»). Moscow: Nauka (in Russian).
- Cornford, F.M. (1912) *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation*. New York: Longmans. Green & Co. London: Edward Arnold.
- Couprie, Dirk L. (2011) *Heaven and Earth in Ancient Greek Cosmology. From Thales to Heraclides Ponticus*. New York: Springer.
- Curd, Patricia (1996) *A Presocratics Reader: Selected Fragments and Testimonia*. Hackett Publishing.
- Domaradzki, M. (2011) “Theagenes of Rhegium and the Rise of Allegorical Interpretation,” *Elenchos* 32, 205–228.
- Drozdek, A. (2001) “Eleatic Being: Finite or Infinite?” *Hermes* 129, 306–313.
- Gagarin, M. (1974) “Dike in Archaic Greek Thought,” *Classical Philology* 69, 186–197.
- Gottschalk, H.B. (1965) “Anaximander's ‘Apeiron’,” *Phronesis* 10, 37–53.
- Harrison, Jane Ellen (1912) *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion*. Cambridge: University Press.
- Heidegger, M. (1991) “Anaximander's Saying. Translated by T. V. Vasilyeva,” in Heidegger, M. *Razgovor na proselochnoj doroge*. Moscow, 28–68 (In Rus.)
- Hoffman, D. (2003) “Logos as Composition,” *Rhetoric Society Quarterly* 33, 27–53.
- Iyer, Lars (undated) *The Birth of Philosophy in Poetry: Blanchot. Char. Heraclitus*. Available at: <http://www.janushead.org/4-2/iyer.cfm>. Accessed: 23.02.2018.
- Kahn, Charles H. (2001) *The art and thought of Heraclitus. An edition of the fragments with translation and commentary*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Kirk, G.S., Raven, J.E., Schofield, M. (1983) *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts* Cambridge University Press.
- Lebedev, A., tr. (1989) *Fragments of Early Greek Philosophers. Part 1. From Epical Cosmogonies to the appearance of Atomistics*. Moscow: Nauka (in Russian).
- Makovelskiy, A., tr. (1940) *Sofists, Part 1*. Baku: Izd. NKP AzSSR (in Russian).
- Muraviev, S. (2012) *Geraklit Efesskiy: vse naslediyе* (Heraclitus of Ephesus: Complete Heritage). Moscow: «Ad Marginem Press» (in Russian).
- O'Rourke, Fran. (2016) *Aristotelian Interpretations*. Dublin: Irish Academic Press.
- Perepelkin, Yu.Ya. (2000) *History of Ancient Egypt*. St Petersburg (in Russian).
- Perepelkin, Yu.Ya. (undated) On the Question of the Emergence of Encyclopaedia. Available at: <http://www.egyptology.ru/perepelkin/encyclopedia.pdf>. Accessed: 10.03.2018.
- Vasilyeva, T.V. (2008) *Poetika antichnoy filosofii (Poetics of Ancient Philosophy)*. Moscow: Akademicheskii proyekt; Triksta (in Russian).
- Waterfield, R. (2000) *The First Philosophers. The Presocratics and Sophists*. Oxford: Oxford University Press.
- West, M.L. (1963) "Three Presocratic Cosmologies," *The Classical Quarterly* 13, 154–176.
- West, M.L. (1994) "Ab ovo: Orpheus, Sanchuniathon and the Origins of the Ionian World Model," *The Classical Quarterly* 44, 289–307.
- Yasumura, Noriko (undated) "Cosmogonic Fragment of Alcman (Oxyrhynchus Papyri XXIV)," Departmental Bulletin Paper Kyoto University. Available at: <https://repository.kulib.kyoto-u.ac.jp/dspace/bitstream/2433/68664/1/KJ00004263641.pdf>. Accessed: 7.03.2018.

# READING A WOMAN

## (*REPUBLIC* 454D)

IRINA PROTOPOPOVA  
plotinus70@gmail.com  
ALEXEI GARADJA  
agaradja@yandex.ru

The Russian State University for the Humanities (Moscow)

---

ABSTRACT. The article analyzes a passage from Plato's *Republic* that has long since caused confusion and debate amongst editors and translators: οἷον ἰατρικὸν μὲν καὶ ἰατρικὴν τὴν ψυχὴν [ᾠντα] τὴν αὐτὴν φύσιν ἔχειν ἐλέγομεν ἢ οὐκ οἶει; (*Rep.* 454d1–3). Can ἰατρικὴ τὴν ψυχὴν translate as 'capable of healing psychically' and refer to a female doctor, or is this passage "hopelessly corrupt" (Slings), the feminine flexion in ἰατρικὴ only putting the reader off the track? The authors give a brief summary of the readings and emendations proposed by various editors and commentators, and offer their own interpretation of the passage guided by its *philosophical* context, relying on Plato's redefinition of *physis* and his sustained attention to the *eidos* of the different and the identical, τῆς ἐτέρας and τῆς αὐτῆς φύσεως (*Rep.* 453b5–456a4). The phrase about "doctor and doctor *in soul*" fits into this context only if we consider these "doctors" opposites in the physical sense and cor-relatives socially. From this perspective, it makes sense to read ἰατρικὸν μὲν καὶ ἰατρικὴν τὴν ψυχὴν as the correlation of the different (male and female) *within* the identical (aptitude for healing).

KEYWORDS: Plato, the *Republic*, female doctor, *physis*, *eidos*.

---

A passage from the Fifth book of Plato's *Republic*, οἷον ἰατρικὸν μὲν καὶ ἰατρικὴν τὴν ψυχὴν ᾠντα τὴν αὐτὴν φύσιν ἔχειν ἐλέγομεν ἢ οὐκ οἶει; (*Rep.* 454d1–3; cf. a picture below, p. 431), has long since caused much confusion and debate amongst editors and translators. Against the above reading in all the primary manuscripts,<sup>1</sup> most 19th-century editors<sup>2</sup> were inclined to pick καὶ ἰατρικὸν from a weaker

---

<sup>1</sup> Cf. Boter 1989 for enumeration and classification of the MSS. containing the extant texts of the *Republic*.

<sup>2</sup> Including Fr. Ast, I. Bekker, C.E.C. Schneider, G. Stallbaum, B. Jowett and L. Campbell, and J. Adam.

manuscript tradition, comparing it to the first *ιατρικὸν* (or even *ιατρὸν*, inferred from Ficino's or Cornarius' Latin versions<sup>3</sup>) and arriving at a hairsplitting distinction of 'doctor' and 'doctor *in soul*, i.e. at heart', or, in Chambry's rather prolix translation (1934), 'un homme doué pour la médecine et un homme qui a l'esprit médical'.<sup>4</sup> Alternatively, Hermann (1852) reads *καὶ ἰατρικὴν*, following Stephanus (1578) and in his turn followed by Burnet (1905) and later editors, the only difference between the three being their treatment of *ἄντα*: Hermann emends it to *ἄντας*, Stephanus to *ἔχοντα*, Burnet secludes it altogether.<sup>5</sup> All three yield an opportunity to read a woman into the passage.

An opportunity that may well be ignored, as in *Stephaniana*: "medicum, qui revera faceret medicinam, et eum qui animum haberet medicinae studiis aptum, eademne natura praeditos habere diceremus?" Or else grasped at, as in Shorey's translation (1930, based on Hermann's text): "a man and a woman who have a physician's mind have the same nature".<sup>6</sup>

Jowett and Campbell explain *ιατρικὴν* in the best manuscripts (which they emend to *ιατρικὸν*) as the result of scribal desire to avoid *dittographia*, and believe that "the singular *ἄντα* is accounted for by attraction to the nearest word" (1894, 3.221–2). On a more refined level, they treat the repetition of the same word with masculine ending as an anticipation of contrasting identity and difference, the Same and the Other, in the dialogue; at the same time, they would not blame Plato with stylistic "clumsiness of assuming at the very beginning incidentally the general proposition which he has to prove, viz. the aptitude of women for all pursuits" (*ibid.*).

In the same vein, Slings argues "against introducing women capable of being doctors at this stage of the argument"—at this *exact* stage, since a female doctor does surface later on (*γυνὴ ἰατρικὴ*, 455e5) (2005, 83). Slings' excellent note on this "hopelessly corrupt" passage is unfortunately too sketchy to be overall consistent;

---

<sup>3</sup> Adopted by Bekker, Ast, Stallbaum, rejected by Schneider, Jowett-Campbell, and Adam. It is worth noting "that *ιατρικός* is not the same thing as *ιατρός*: the adjective means 'being fit for an *ιατρός*'" (Slings 2005, 83).

<sup>4</sup> "It has indeed been thought that *ιατρικὸν* by itself suggests a doctor in actual practice, whereas an *ιατρικός* τὴν ψυχὴν need not practise" (Adam 1902, 287). Adam chooses to totally seclude from his text τὴν ψυχὴν ἄντα, deeming it "a relic of *ιατρὸν τὴν ψυχὴν ἄντα*, a marginal annotation on *ιατρικὸν*" (*ibid.*).

<sup>5</sup> Cf. the all-inclusive emendation by G. Luck, *ἔχοντα(ς)* (ap. Pomeroy 1978, 498 n. 4).

<sup>6</sup> Cf. "a man and a woman whose souls are suited for the doctor's art have the same nature" (Bloom 1991) or "a male and female doctor have souls of the same nature" (Grube and Reeve 1997).

mostly, he is inclined to support Adam's stripped-down reading: οἷον ἰατρικὸν μὲν καὶ ἰατρικὸν τὴν αὐτὴν φύσιν ἔχειν ἐλέγομεν.

This rather awkward repetition of the masculine ἰατρικός, as we have seen, may be interpreted as a *marker* hinting at the discussion of identity and difference. Why, then, should we avoid the supposedly “pre-emptive” reading of a woman into the passage in question: this “clumsiness” may well serve as another marker planted by the author.

Provided we acknowledge the opposition between masculine and feminine forms, ἰατρικός vs. ἰατρική, as intended in the original text, how should we interpret ἰατρικήν τὴν ψυχὴν? Can we indeed assume that Plato speaks here of male and female doctors? The latter might have been in need of a further specification with an *accusativus relationis* τὴν ψυχὴν, since, if we take at face value Hyginus' account (fab. 274), women, along with slaves, were legally forbidden to learn the art of medicine in Athens of Plato's times until one Hagnodike caused the change of the law, allowing women to at least practice obstetrics.<sup>7</sup> To be sure, Hyginus is a late author (c. 150 CE), and his account does not fully agree with Plato's own references to slave physicians and particularly to Athenian midwives, with their art of *maieutics*.

Whatever philological or literary approach we try, we cannot do without heavily drawing on the *philosophical* context of the passage under discussion. When the question whether a woman may be engaged in the same activities as a man is raised in the *Republic*, Socrates (speaking on behalf of the opposers) recalls the basic principle agreed upon at the very beginning, when he and Glaucon set out the foundation of their *polis* (cf. 369e–370c): everyone should mind only their own business in accordance with their nature (453b5). And since there is by nature a great difference between women and men, each must be prescribed a corresponding occupation.

And now, as Socrates remarks on behalf of his imaginary opponents, a question is being raised that contradicts his and Glaucon's erstwhile foundations. Socrates is aware of the complication and “the need to try and swim out of the argument”, ἡμῖν νευστέον καὶ πειρατέον σφῆζεσθαι ἐκ τοῦ λόγου (453d9–10). He stipulates that “formerly, we most manfully and eristically *chased after the names*, arguing that natures not the same should not engage in the same pursuits, but totally missed to consider what is the *eidos of different and same nature* (Τὸ <μὴ> τὴν αὐτὴν φύσιν ὅτι οὐ τῶν αὐτῶν δεῖ ἐπιτηδευμάτων τυγχάνειν πάνυ ἀνδρείως τε καὶ ἐριστικῶς κατὰ τὸ ὄνομα διώκομεν, ἐπεσκεψάμεθα δὲ οὐδ' ὀπηροῦν τί εἶδος τὸ τῆς ἐτέρας τε καὶ τῆς αὐτῆς φύσεως, 454b4–6).” Here, one of the key themes of the *Republic*

<sup>7</sup> For the discussion of Hyginus' account and its considerable influence in later times, cf. King 1998, 181–7.

comes to the fore: while previously the interlocutors “chased after the names” (κατὰ τὸ ὄνομα διώκομεν), i.e. relied on the immutability of the meaning of “nature” in relation to “sameness” and “difference”, now a redefinition of *physis* and the sense of the different and the identical in general seems to be taking place.

Next Socrates asks, whether the nature of the bald and the hirsute is the same or the opposite (ἐναντία); if it is opposite, can both groups be cobblers (454c1–5)? This provokes, without fail, Glaucon’s expletive γελοῖον. It is at this exact point that the passage about “doctor and doctor” follows (454c7–d3): “Would it be ridiculous for any other reason than that we did not then set up the same and different nature in all and every way, but were watching solely for that *eidōs* of otherness and likeness which tends to the same pursuits? We meant to say, for example, that a man capable of healing and a woman capable of healing psychically have the same nature? (οὐ πάντως τὴν αὐτὴν καὶ τὴν ἑτέραν φύσιν ἐπιθέμεθα, ἀλλ’ ἐκεῖνο τὸ εἶδος τῆς ἀλλοιώσεως τε καὶ ὁμοιώσεως μόνον ἐφυλάττομεν τὸ πρὸς αὐτὰ τείνον τὰ ἐπιτηδεύματα; οἷον ἰατρικὸν μὲν καὶ ἰατρικὴν τὴν ψυχὴν ὄντα τὴν αὐτὴν φύσιν ἔχειν ἐλέγομεν· ἢ οὐκ οἶει;)”

If we acknowledge ἰατρικὴν τὴν ψυχὴν, then ἐλέγομεν would refer here to what has been discussed immediately before, in the sense of ‘we meant to say, implied’, since no female doctors had been mentioned anywhere above in the dialogue<sup>8</sup>. Immediately after this, it is stated that a doctor and a carpenter have different natures (454d5), and next the question is raised whether the difference between woman and man—that the female bears and the male mounts—entails the difference between them in matters of the *polis* (454d7–e4)?

Thus, we are presented with two distinct arrangements of the different and the identical: in one, these opposites pertain to the *physical* nature, in the other, to the *social* one. The bald is opposed to the hirsute by his physical nature, but they may be identical through their social role (e.g., if both are cobblers). A man doctor is other than a man carpenter, but they are identical by belonging to the masculine gender. A male and a female differ in what concerns physical procreation, but persons of either sex capable of healing are identical via their aptitude for studies.

---

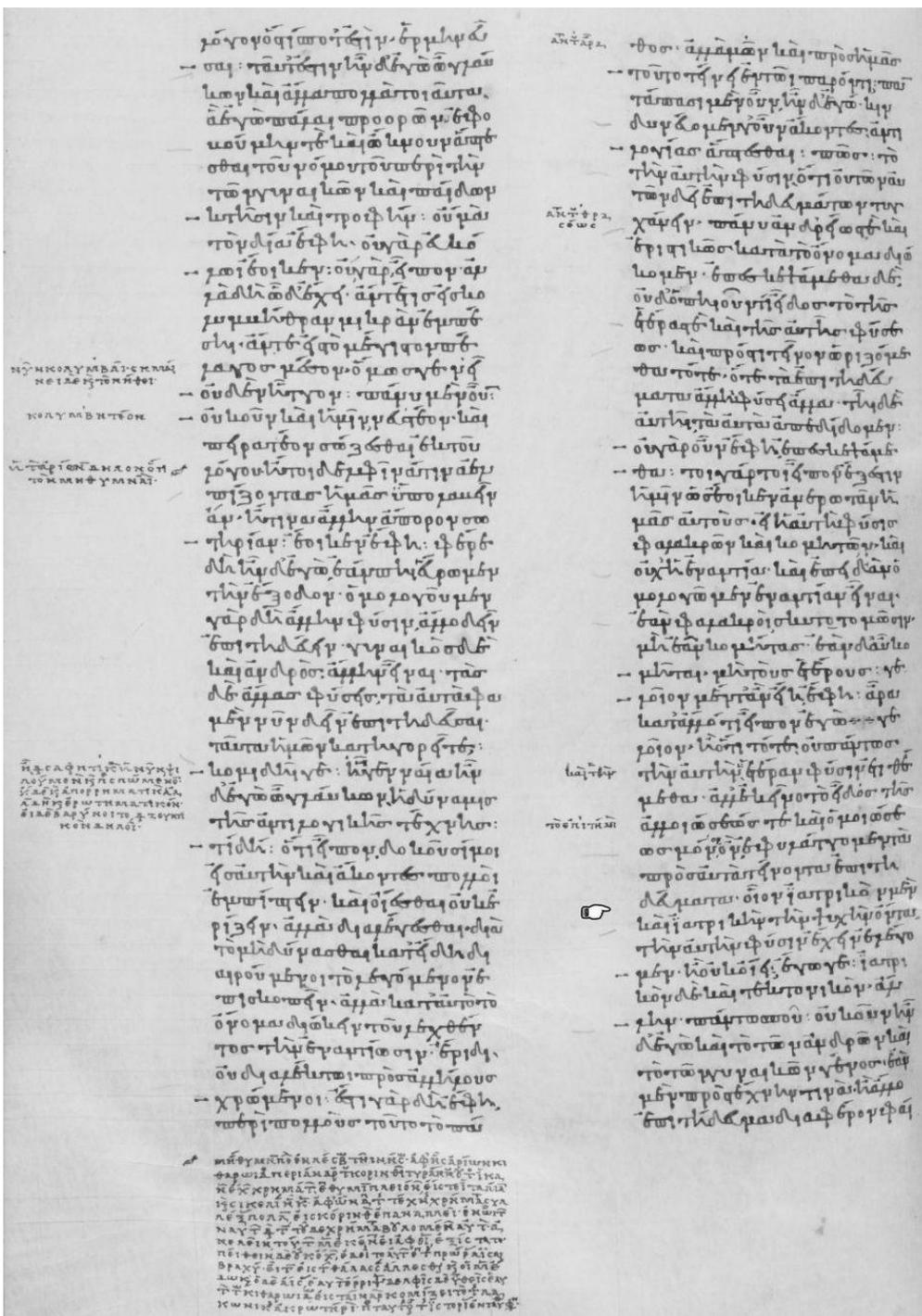
<sup>8</sup> As Slings notes, no fitting reference is to be found for ἐλέγομεν even if we fail to read a female doctor here: “The passage adduced by Adam, 350a1–3, is about an ἰατρικός who does or does not consider himself superior to another ἰατρικός—this is clearly irrelevant, and besides, it is from a discussion by Socrates and Thrasymachus” (2005, 83). Though we do agree with Adam that in 350a6–b8 two ἰατρικοί are adduced as an instance of those who are alike or unlike each other by pursuit.

Further on Socrates elaborates the topic of aptitudes pertaining to both men and women. It is here that we find the direct statement that one woman by nature is apt at medicine and another not (γυνή ἰατρική, ἢ δ' οὐ); one woman is apt at musical arts and another unmusical; one is apt at gymnastic and another no lover of gymnastic; one person is a lover of wisdom, and another a hater of wisdom (φιλόσοφος τε καὶ μισόσοφος),—all of this, despite alternating feminine and masculine flexions, pertains equally to both women and men (455e6–456a5).

We are shown here the dialectics of identity and difference in relation to physical *and* social natures. By physical nature, women are *identical* to women, as well as men to men, and at the same time both are *different* in relation to the opposite gender. However, like aptitudes make men and women identical on the intellectual and social level, while different aptitudes would bring on difference between woman and woman, as well as between man and man, within their own respective gender.

Thus, this is an instance of a complex interaction between the identical and the different, as between the two opposite natures. What really matters here is the denial of any kind of essentialism, whether natural or social: neither *physis* nor *nomos* as such can be considered to be a firm foundation for *polis*, which somehow resonates with the conversation between Socrates and Calicles in the *Gorgias* (509–511). Here, we find the *physis* gradually and at first barely appreciably for the reader shifting registers, moving from the *horatic* to the *noetic* level, at which prevails the aptitude to work with *eide* rather than with *words* (cf. “the chase after the names” above). While chasing after the word “nature”, the interlocutors failed to realize that this *physis* may well be different in relation to itself. The configuration of the two pairs of opposites (differing natures and identity vs. difference) we find in the *Republic* is at the same time fairly close to what will later, in the *Sophistes*, be shown on the example of interaction between the pairs “rest vs. movement” and “same vs. other”.

The passage about “doctor and doctor *in soul*” fits into this philosophical context only if we consider these “doctors” opposites in the physical sense and correlatives socially. From this perspective, it makes sense to read ἰατρικὸν μὲν καὶ ἰατρικὴν τὴν ψυχὴν as the correlation of the different (male and female) *within* the identical (aptitude for healing).



Cod. Parisinus Graecus 1807. 50v

▣ R. 454d

## REFERENCES

- Adam, J., ed. (1902) *The Republic of Plato*. Vol. 1. Cambridge: University Press.
- Ast, Fr., ed. (1822) *Platonis quae exstant opera*. Vol. 4. Lipsiae: in Libraria Weidmannia.
- Bekker, I., ed. (1826) *Platonis scripta Graece omnia*. Vol. 6. Londini: A.J. Valpy.
- Bloom, A., tr. (1991) *The Republic of Plato*, 2nd ed. Basic Books.
- Boter, G.J. (1989) *The Textual Tradition of Plato's Republic*. Leiden, etc.: Brill.
- Burnet, J. (1905) *Platonis opera*. Vol. 4. Oxonii: e Typographeo Clarendoniano.
- Chambry, E., tr. (1932) *Platon, Oeuvres complètes*. Vol. 7.1. Paris: Les Belles Lettres.
- Hermann, C.F., ed. (1852) *Platonis dialogi*. Vol. 4.1. Lipsiae: sumptibus et typis B.G. Teubneri.
- Jowett, B. and Campbell, L., eds. (1894) *Plato's Republic*. 3 vols. Oxford: Clarendon Press.
- Grube, G.M.A. and Reeve, C.D.C., trs. (1997) *Republic*, in J.M. Cooper and D.S. Hutchinson (eds.) *Plato, Complete Works*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 971–1223.
- King, Helen (1998) *Hippocrates' Woman*. London; New York: Routledge.
- Pomeroy, S.B. (1978) "Plato and the Female Physician (*Republic* 454d2)," *American Journal of Philology* 99, 496–500.
- Schneider, C.E.C., ed. (1831) *Platonis opera Graece*. Vol. 2. Lipsiae: sumptibus B.G. Teubneri et F. Claudii.
- Shorey, P., tr. (1930) *Plato's Republic*. Vol. 1. London; Cambridge, Mass.
- Slings, S.R. (2005) *Critical Notes on Plato's Politeia*, edited by Gerard Boter and Jan Van Ophuijsen. Leiden; Boston: Brill.
- Stallbaum, G., ed. (1858) *Platonis opera omnia*. Editio nova. Vol. 3.1. Gothae et Erfordiae: sumptibus Guil. Hennings.
- Stephanus, H. (1578) *Platonis opera quae exstant omnia*. [Geneva]: excudebat Henr. Stephanus.

# CLASSICAL PHILOSOPHY IN THE *HOMILY ON THE TRANSFIGURATION OF THE LORD* BY ANDREW OF CRETE

VLADIMIR BARANOV

Novosibirsk State University of Architecture, Design and Fine Art  
baranovv@academ.org

---

ABSTRACT. In his *Homily on the Transfiguration*, Andrew of Crete (ca. 660-740) employs a number of concepts, metaphors, and expressions from classical philosophy, including the dialogues of Plato, Aristotle's concept of the unmoved mover, and symbolic arithmology of the Neopythagoreans, known to Andrew by mediation of Philo of Alexandria.

KEYWORDS: Andrew of Crete, Transfiguration, Plato, Unmoved Mover, numerology, Philo of Alexandria.

---

Andrew of Crete is primarily known in the Eastern Christian tradition as the author of the *Great Canon*. However, Andrew was also a prolific homilist; over forty homilies, sermons and *enkokia* are known under his name, many of which remain unedited.<sup>1</sup> According to the biographical data from his *Vita*, he was born in Damascus ca. 660 and received there his initial education in grammar, rhetorics, and the basics of philosophy. The next stage of his life was spent in Jerusalem where Andrew became tonsured. In 685 he was sent with the ecclesiastical mission to Constantinople. Andrew remained in the capital city and was ordained a deacon at St. Sophia. Before 711 he became the Archbishop of Gortyna in Crete, and died in 740. His life connects the Holy Land, Constantinople, and Crete in the early eighth century and the beginning of the Iconoclastic Controversy in Byzantium, associated with the revival of Christian Platonism.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> On Andrew of Crete, see Vailhe 1901–1902, Eustratiades 1934–1935, Mercenier 1953, Auzépy 1995. On the literary activity of Andrew of Crete, see Cunningham 1998.

<sup>2</sup> For detailed argumentation, see Baranov 2003, Baranov and Lourie 2009, and Baranov (forthcoming). On Andrew's theological stance in relation to religious images, see Cunningham 2014, 55–57.

The treatment of the Transfiguration account in his homily on this feast (CPG 8176) makes it interesting to look at the sources of Andrew of Crete and his methods of using the preceding tradition, which may reveal not only his own theological views, but also the intellectual atmosphere in the Byzantine Dark Ages when he was formed as a writer and theologian. This study will focus on identification of concepts, metaphors, and expressions from classical philosophy, which Andrew chose to embed in his essentially moral and mystical interpretation of the Transfiguration account.

The topic of the Transfiguration drew the attention of Byzantine theologians not only by the need to harmonize the accounts of the event in different Evangelists, but also by its exciting scope of events surrounding the vision of Christ in His true divine form, which opened the door to discussing the questions of the vision of God in wider mystical and philosophical terms.<sup>3</sup> This is exactly what Andrew of Crete aimed to do. He embarks from the Gospels' account to demonstrate the spiritual and intellectual vision of the Word of God Incarnated in His true divine form, inaugurating this message in the beginning of the *Homily* with the theological pun – by his self-emptying the Word (Λόγος) removed the “cloak of irrationality (ἀλογία)” from those who desire to ascend to the high mountain with purified minds, gave them “the robe of spiritual virtue” (PG, vol. 97, col. 932c) making them ready to accompany Christ in his ascent to the Mount.

The opposition of intellectual contemplation and material life emphasized in the introductory passage is reminiscent of the Platonic epistemological system; however, it is too generic to claim any adoption of or inspiration by the texts of Plato. Yet, Andrew of Crete then goes on to say that the Logos wishes those “who have been given the spiritual wings of sincere thoughts” (*Ibid.*, transl. Daley 2013, 181) to ascend with him. The metaphor of the wings which assist in lifting the soul from the “material shadowy life” to the “ascent of what conforms to nature, towards what is above nature” reminds us of Plato’s famous metaphor of the human soul likened to a chariot driven by a pair of winged horses from *Phaedrus*. The soul, which loses its wings through “vileness and evil”, settles down and takes the earthly body, becoming a mortal living being.<sup>4</sup> In another passage of the *Homily*, Andrew unequivocally refers to *Phaedrus*, admonishing those strong in faith to help their weaker brothers by giving them wings through instruction and love:

He [a true disciple of Christ – V.B.] would point out to reason the emotions and our sensuality (θυμόν και ἐπιθυμίας) – those twin horses of the passible part of our soul –

---

<sup>3</sup> On the Patristic exegesis of the Transfiguration, see McGuckin 1986, Veniamin 1991, Andreopoulos 2005, and Anthony 2014.

<sup>4</sup> Plato, *Phaedrus* 246c–e.

by reasonable argument, and give them wings, and a new start in the spirit, towards what is right.<sup>5</sup>

Andrew immediately continues this admonition with another famous metaphor of Plato, that of the prisoners in the Cave from the *Republic* VII, weaving together the image of the enslaving yoke of the Law from the Epistle to the Galatians and the image of fetters on the legs and necks of Plato's prisoners, both preventing people from true and free vision of the truth:

Going beyond this, he would approach the one who is held back by the darkness of ignorance, who is prevented from seeing the light of infallible knowledge, and taking a thoughtful stand in a dark place, he would break the bond of ignorance, letting the Word illuminate that person's reason like an angel's. He would lead that person to the light of a free way of life in Christ, a life no longer "held captive by the yoke of slavery," (Gal 5:1) nor prevented from making its way towards the beauties of heaven by the power of understanding.<sup>6</sup>

Since this description is given in the text of the *Homily* in the context of spiritual help to the weaker brothers, Andrew seems to follow up upon the idea of Plato's protagonist from the description of the Cave – the person who became free, went out from the Cave, saw the true source of light, and then returned to the darkness of the Cave to liberate other prisoners.

Explaining that the human being is twofold and consists of a soul and material body which also is in need of help, and thus the help must also be twofold and be directed to both, not just to the soul, Andrew goes on to qualify in Plato's vein that "Matter bears in itself a principle of disorder and inconsistency (καὶ παρ' ἑαυτῆς ἢ ὕλη φέρει τὸ ἄτακτον καὶ ἀνώμαλον), or is subjected to attacks and misfortunes from outside sources."<sup>7</sup>

If Andrew did use the metaphor of the Cave for describing spiritual progress and liberation from the realm of material captivity to sin to the freedom of contemplative life in God, there is another passage with less explicit literal dependence on Plato but with clearly the same conceptual framework of the soul from the *Phaedrus*, who ascends to see the "truly existing essence, with which all true

---

<sup>5</sup> *PG*, vol. 97, col. 944B, transl. Daley 2013, 190.

<sup>6</sup> *PG*, vol. 97, col. 944C, transl. Daley 2013, 190.

<sup>7</sup> *PG*, vol. 97, col. 945A, transl. Daley 2013, 190. In Plato, matter which is always changing is bound to the realm of becoming and is the "object of opinion with the aid of unreasoning sensation, since it becomes and perishes and is never really existent" (*Timaeus* 27d-28a, trans. W.R.M. Lamb); "receptacle, and as it were the nurse, of all Becoming" (48e-49a, trans. W.R.M. Lamb; cf. 52ab). On the principle of matter in Plato, see McMullin 1963, Borodai 1982, Borodai 1988, and Gill 1987.

knowledge is concerned.”<sup>8</sup> The allusion to Plato’s Cave with the prisoners may also explain the quote from Jeremiah, which otherwise may seem arbitrary:

Praising God in full measure is beyond even the angels, who beheld the first rays of his brilliance, and ceaselessly circle around the Godhead, which rules over all things. So it surely surpasses what the divine Jeremiah calls “the prisoners of earth” (Lam. 3: 34), those on whom the darkness of this miserable and wretched and heavily burdened body bears down. Often we are not permitted to form even a vague image of those blessed intelligible visions, since our intelligence is dominated by its attraction towards sensible things, and therefore our hearts find it difficult to desire what is ultimately desirable.<sup>9</sup>

This situation is not the ultimate ontological dualism, but the free choice of those who choose not to be receptacles of grace generously outpoured by God upon all creation. For expressing this idea Andrew seems to use the Platonic idea of participation of beings in the Good:

For even if nothing in the world is without a share in the Good, still not all of it is shared in an absolute way. Rather, as much as is accessible to the participants comes into their possession, in whatever way it can; and this comes about, through the highest Goodness, by flashes of unlimited grace and brilliance, coming forth and being poured on all things.<sup>10</sup>

Andrew must have had access to this concept via some Neoplatonic source since his treatment implies certain differentiation between the receptacles of grace in accordance with their capacities, which is a corollary of the Neoplatonic ontologies of the hierarchic structure of beings depending on their proximity to the One and remoteness from the material realm of sensible material beings and multiplicity.

Yet, in his *Homily on the Transfiguration* Andrew of Crete seems not to limit himself to Platonic sources. In two instances, we can detect the use of Aristotelian and Neopythagorean concepts. Thus, for his description of the Christological union and the confirmation of the divinization of human nature in Incarnation, which become completely revealed in the Transfiguration, Andrew emphatically uses the Aristotelian notion of the Unmoved Mover with the philosophical con-

---

<sup>8</sup> Plato, *Phaedrus* 247c.

<sup>9</sup> PG, vol. 97, cols. 933C-935A, transl. Daley 2013, 183.

<sup>10</sup> PG, vol. 97, col. 949B, transl. Daley 2013, 194. On the participation in Beauty according to Plato, cf. “if anything is beautiful besides absolute beauty it is beautiful for no other reason than because it partakes of absolute beauty; and this applies to everything” (*Phaedo* 100c, transl. H. N. Fowler); see also *Symposium* 211b and Schindler 2005.

notations it implied in its original source,<sup>11</sup> the unchanging first cause of every movement and change:

Only the otherness of the Unmoved is preserved immovable in this Mystery (μόνης τῆς ἀκινήτου διαφορᾶς, ἀκινήτου φυλαττομένης τῷ μυστηρίῳ), because of the unconfused union, according to which the more perfect element dominates.<sup>12</sup>

In using the expression, Andrew departs from the concept of the “moving God” of pseudo-Dionysius who otherwise was one of the important sources for the mystical expressions and imagery Andrew used in the *Homily*. Andrew intends to juxtapose the “inter-Trinitarian” supernatural eternal being of the Logos, first born from the Father beyond time and space, and temporal dispensatory being of the Word and his second birth in time and space in the Incarnation without altering his Godhead and divine Sonhood.<sup>13</sup>

The idea on the unmoved God could have been mediated to Andrew by Philo’s exegesis of the seventh day of creation, the day when God rested. In his *De opificio mundi* Philo thus discusses the symbolical meaning of the number seven, not resulting from multiplication and not producing any numbers up to ten by its own multiplication (“begetting” in Philo’s terms).

It is the nature of 7 alone, as I have said, neither to beget nor to be begotten. For this reason other philosophers liken this number to the motherless and virgin Nikè, who is said to have appeared out of the head of Zeus, while the Pythagoreans liken it to the chief of all things: for that which neither begets or is begotten remains motionless; for creation takes place in movement, since there is movement both in that which begets and in that which is begotten, in the one that it may beget, in the other that it may be begotten. There is only one thing that neither causes motion nor experiences it, the original Ruler and Sovereign. Of Him 7 may be fitly said to be a symbol. Evidence of what I say is supplied by Philolaus in these words: “There is, he says, a su-

---

<sup>11</sup> Cf., for example, *Physics* VIII, 6, and *Metaphysics* XII, 3, 1070a; 6, 1071b, 1072ab, and esp. “...there is some substance which is eternal and immovable and separate from sensible things; and it has also been shown that this substance can have no magnitude, but is impartible and indivisible <...>; and moreover that it is impassive and unalterable” (1073a, transl. H. Tredennick). On the notion of the unmoved mover in Aristotle, see Lang 1978; Merlan 1946, Stewart 1973, Solmsen 1971, Defilippo 1994, Gotthelf 1976, and Olson 2013.

<sup>12</sup> *PG*, vol. 97, col. 933AB, transl. Daley 2013, 182.

<sup>13</sup> Dionysius the Areopagite, *De divinis nominibus* IX, 9, 15 (Pseudo-Dionysius Areopagita (1990), 213). It should be mentioned that in this passage on the movement of God, Dionysius in his paradoxical language does speak one time about “the movements of the unmoving God” (κινήσεις θεοῦ τοῦ ἀκινήτου), probably following the concept of spiritual movement of the Neoplatonists (see Gersch 1973).

preme Ruler of all things, God, ever One, abiding, without motion, Himself (alone) like unto Himself, different from all others ("Ἔστι γὰρ, φησὶν, ἡγεμῶν καὶ ἄρχων ἀπάντων θεὸς εἷς ἀεὶ ὢν, μόνιμος, ἀκίνητος, αὐτὸς αὐτῷ ὅμοιος, ἕτερος τῶν ἄλλων)."<sup>14</sup>

The idea of the ungenerated and ungenerating God of Philo could not be accepted by Andrew who believed in the Christian Begetting Father and the Begotten Son. Thus, the concept of the unmoved is applied by Andrew to the Godhead as the common substance of the Persons of the Holy Trinity. Andrew's acquaintance with the arithmology of Antiquity is revealed in the passages on the symbolical meaning of the number six. All authors who interpreted the Transfiguration, faced the exegetical problem: according to Matthew and Mark, Christ led his chosen disciples to the Mountain after six days, while Luke mentioned eight days. Andrew is not satisfied with the classical and simple explanation that Luke counted the day before and day of the Transfiguration, while Matthew and Mark counted the days in between. Andrew entwines the six days of Matthew and Mark, six days of creation from the Book of Genesis, and six types of charity Christ commanded his disciples to give to those in need as to Himself (Mt. 25: 34-36). For bringing into accord these three points, Andrew focuses on the symbolical perfection of number six as their common denominator, and turns to the Neopythagorean and Philonian interpretation of the number:

The number six, say the experts on these things, is the only perfect number within the first ten [integers] (Τὸν ἕξ ἀριθμὸν φασὶν οἱ περὶ ταῦτα σοφοὶ, μόνον τῶν ἐντὸς δεκάδος τέλειον εἶναι), because it consists of and is completed by its own parts. "Christ, the Wisdom and the Power of God" (1 Cor 1:21), the Logos who is above all goodness, "the only Son, who exists turned towards the Father's bosom" (John 1:18), in six days created all that appears before us, as well as the human person, consisting of the immaterial soul and the matter of the body. And clearly we can count six forms of love, than which no good thing is higher or is even its equal.<sup>15</sup>

Enumerating six forms of love one should give to his neighbor in need, Andrew concludes: "So that love alone, working itself out through its own six parts, constitutes the most perfect and purest kind of practical philosophy among the human race, the goal of which, they say, is the good, which is God himself."<sup>16</sup>

In Antiquity, perfect numbers were those equal to the sum of their factors (including the number one). Therefore, number six, whose parts were one, two, and three, was considered a perfect number. Philo of Alexandria thus explains the

<sup>14</sup> Philo, *De opificio mundi*, XXXIII, 100 (Philo 1981, 78-81).

<sup>15</sup> *PG*, vol. 97, col. 940C, transl. Daley 2013, 187.

<sup>16</sup> *PG*, vol. 97, col. 941B, transl. Daley, 2013, 188.

symbolic meaning of the days of creation on the basis of the Neopythagorean numerology, which is an important part of his exegetical method<sup>17</sup>:

He says that in six days the world was created, not that its Maker required a length of time for His work, for we must think of God as doing all things simultaneously, remembering that “all” includes with the commands which He issues the thought behind them. Six days are mentioned because for the things coming into existence there was need of order. Order involves number, and among numbers by the laws of nature the most suitable to productivity is 6, for if we start with 1 it is the first perfect number, being equal to the product of its factors (i. e.  $1 \times 2 \times 3$ ), as well as made up of the sum of them (i. e.  $1 + 2 + 3$ ), its half being 3, its third part 2, its sixth part 1. We may say that it is in its nature both male and female, and is a result of the distinctive power of either. For among things that are it is the odd that is male, and the even female. Now of odd numbers 3 is the starting-point, and of even numbers 2, and the product of these two is 6. For it was requisite that the world, being most perfect of all things that have come into existence, should be constituted in accordance with a perfect number, namely six (ἔδει γὰρ τὸν κόσμον, τελειότατον μὲν ὄντα τῶν γεγονότων, κατ’ ἀριθμὸν τέλειον παγγῆναι τὸν ἕξ).<sup>18</sup>

However, the righteous path for Andrew is not just doing good deeds, but through charitable work acquiring divine love, which would drive a person to spiritual progress and advancement to what is truly good. Andrew keeps in mind that the good deeds which Christ speaks about are tested at the Great Judgment, and those who excel in them, receive the blessed destiny of the righteous sheep – everlasting spiritual advancement in the glorious Kingdom of the eighth day (thus returning to eight days before the Transfiguration according to Luke), which is only a continuation of the life of love and spiritual progress here on earth:

Knowing that the material and visible world, which came to be in six days, is the type of what lies far above perception, one will see the invisible clearly through the visible, transporting the beauties of the perceptible things harmoniously into the luminous loveliness of the spiritual world. And so one will have creation guiding his intelligence towards its own source. As a result, through both types of activity – the ascetical, I mean, and the contemplative – after one has reached perfection in them both (a perfection, signified by the six divine commandments and also by the six days in

<sup>17</sup> See Runia 1995.

<sup>18</sup> Philo, *De opificio mundi*, III, 13–14 (Philo 1981, 12–15). See also Philo, *De opificio mundi*, XXX, 89 (*Ibid.*, 73), cf. Plato’s “Now for divine begettings there is a period comprehended by a perfect number” (*Republic*, 546b). On the use of numerology in Philo, see Moehring 1978, Berchman 2013, 179–180 on #6, 191–192 on #8, Kalvesmaki 2013, <https://chs.harvard.edu/CHS/article/display/6304.2-generating-the-world-of-numbers-pythagorean-and-platonist-number-symbolism-in-the-first-century>; accessed on May 19, 2018.

which the visible world came to be), one will be able to understand clearly what is the mystery of the eight days.<sup>19</sup>

Given the conceptual and not textual correspondences, it is difficult to say whether Andrew had access to Philo directly or via some intermediary source. Origen, whose exegesis of the Transfiguration from the Commentary on Matthew Andrew was likely to have known, mentions six as “the perfect number,”<sup>20</sup> but does not explain the reasons of its perfection, while Clement of Alexandria in the Philonic vein explains its perfection by the middle position between 2 and 10, and multiplication of the male number 3 and female number 2.<sup>21</sup> However, Philo was also not an obscure figure at the time when Andrew lived. Several sources of the late seventh and eighth century quote or mention Philo, sometimes in positive terms.<sup>22</sup>

The analysis of Andrew’s conceptual framework of the *Homily on the Transfiguration* shows that classical philosophical texts and ideas continued to be used by Byzantine thinkers and to supply them with vivid imagery even in the “Dark Ages” of Byzantium. Thus, in his *Homily on the Transfiguration*, Andrew of Crete employs a number of concepts, metaphors, and expressions derived from almost all main philosophical schools of Antiquity, masterfully harmonizing them with his moral and mystical interpretation of the Transfiguration. His Platonic sources provided vivid metaphors of imprisonment of people by their vain material attachments and the loss of wings enabling the human soul to rise towards God as the source of all goodness and true knowledge. The Aristotelian concept of the unmoved mover is applied to emphasize the essentially Chalcedonian nature of Andrew’s Christology, while symbolical arithmology gives Andrew the opportunity to intertwine the Gospel’s account with his mystical and ethical exhortation. For Andrew the vision of God-made-man in his divine form given to the Apostles on the Mount is a template for the righteous path of life of each Christian who

---

<sup>19</sup> PG, vol. 97, col. 945B, transl. Daley 2013, 191. Cf. Basil, *On the Holy Spirit*, XXVII, 66 on the eighth day as the future unchanging state after the end of the present time (Basile de Césarée 1947, 237b).

<sup>20</sup> “ἐπεὶ γὰρ ἐν ἑξ ἡμέραις, τελείῳ ἀριθμῷ, ὁ σύμπας γεγένηται κόσμος” (Origen, *Commentary on Matthew*, XII, 36; *Origenes Matthäuserklärung* 1935, 151, 1-2). On Origen’s use of Philo, see van den Hoek 2000.

<sup>21</sup> Clement of Alexandria, *Stromateis*, VI, 139, 2. For the symbolical interpretation of numbers six to eight in Clement of Alexandria, see *Stromateis*, VI, 139,1-140, 6, and 143, 1-145, 3.

<sup>22</sup> David Runia lists the following sources of the late 7th–9th centuries: Anastasius Sinaïta (ca. 610–ca. 700) *Duae Viae*; *Chronicon Paschale* (ca. 650); John of Damascus (c. 675–ca. 750) *Sacra Parallela*; Photius (ca. 820–891) *Bibliotheca*; George the Monk (ca. 830–ca. 890) *Chronicon*; Anastasius incertus (9th century) *In hexaameron* (Runia 1994, 120-121).

excels in this life in love through the works of mercy to those in need, and the knowledge of God through natural contemplation, and moves over to enjoy glory and vision of God of the eighth day in the Heavenly Kingdom.

#### REFERENCES

- Andreopoulos, A. (2005) *Metamorphosis: The Transfiguration in Byzantine Theology and Iconography*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press.
- Anthony, P. (2014) *Interpreting Vision: A Survey of Patristic Reception of the Transfiguration and its Earliest Depiction, with Special Reference to the Gospel of Luke*, Ph.D. Dissertation, St Stephen's House. Oxford.
- Auzépy, M.-F. (1995) "La carrière d' André de Crète," *Byzantinische Zeitschrift* 88, 1-12.
- Baranov, V. A. (2003) "Origen and the Iconoclastic Controversy," in L. Perrone, ed., *Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition*, vol. 2, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 164. Leuven: Peeters, 1043-1052.
- Baranov, V. A. and B. Lourie (2009) "The Role of Christ's Soul-Mediator in the Iconoclastic Christology," in Gy. Heidl and R. Somos, eds., *Origeniana Nona. Origen and the Religious Practice of his Time*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 228. Leuven: Peeters, 403-411.
- Baranov, V. A. (forthcoming) "Origen's Tradition and the First Responses to Iconoclasm in Byzantium: The Cases of Constantinople and Palestine."
- Basile de Césarée (1947) *Traité du Saint-Esprit*, ed. B. Pruche, Sources Chrétiennes 17. Paris: Éditions du Cerf.
- Berchman, R. M. (2013) "Arithmos and Kosmos: Arithmology as an Exegetical Tool in the *De Opificio Mundi* of Philo of Alexandria," in K. Corrigan and T. Rasimus, eds., *Gnosticism, Platonism and the Late Ancient World. Essays in Honour of John D. Turner*, Nag Hammadi and Manichaean Studies 82. Leiden: Brill, 167-198.
- Borodai, T. Yu. (1982) "Ponyatie materii v 'Timee' Platona i sposoby ego vyrazheniya," [The notion of matter in Plato's *Timaeus* and the ways of its expression], *Aktual'nye problemy klassicheskoi filologii* 1, 53-65.
- Borodai, T. Yu. (1988) "O dvukh traktovkakh materii v antichnom platonizme" [On two interpretations of matter in Platonism of Antiquity], in A. F. Losev, ed., *Antichnost' kak tip kul'tury* [Antiquity as a type of culture]. Moscow: Nauka, 112-132.
- Cunningham, M. B. (1998) "Andrew of Crete: A High-Style Preacher of the Eighth Century," in M. B. Cunningham and P. Allen, eds., *Preacher and Audience: Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics*, A New History of the Sermon I. Leiden: Brill, 267-293.
- Cunningham, M. B. (2014) "The Impact of Pseudo-Dionysius the Areopagite on Byzantine Theologians of the Eighth Century: The Concept of 'Image'," in J. A. Mihoc and L. Aldea, eds., *A Celebration of Living Theology: A Festschrift in Honour of Andrew Louth*. London and New York: Bloomsbury, 41-58.
- Daley, B. (2013) *Light on the Mountain: Greek Patristic and Byzantine Homilies on the Transfiguration of the Lord*. Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press.

- Defilippo, J. G. (1994) "Aristotle's Identification of the Prime Mover as God," *The Classical Quarterly* 44 (2), 393-409.
- Eustratiades, S. (1934-1935) "Andreas ho Kretes ho Hierosolymites," *Nea Sion* 26, 673-688; 27, 3-10, 147-153, 209-217, 269-283, 321-342, 462-477.
- Gersch, S. (1973) *Kinesis Akineton: A Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus*. Leiden: Brill.
- Gill, M. L. (1987) "Matter and Flux in Plato's 'Timaeus'," *Phronesis* 32 (1), 34-53.
- Gotthelf, A. (1976) "Aristotle's Conception of Final Causality," *The Review of Metaphysics* 30 (2), 226-254.
- van den Hoek, A. (2000) "Philo and Origen: a Descriptive Catalogue of Their Relationship," *Studia Philonica* 12, 44-121.
- Kalvesmaki, J. (2013) *The Theology of Arithmetic: Number Symbolism in Platonism and Early Christianity*, Hellenic Studies Series 59. Washington, DC: Center for Hellenic Studies.
- Lang, H. S. (1978) "Aristotle's First Movers and the Relation of Physics to Theology," *The New Scholasticism* 52 (4), 500-517.
- McGuckin, J. A. (1986) *The Transfiguration of Christ in Scripture and Tradition*. Lewiston, NY: Edwin Mellen Press.
- McMullin, E., ed. (1963) *The Concept of Matter in Greek and Medieval Philosophy*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Mercenier, E. (1953) "A propos d'André de Crète," in *Tome commémoratif du millénaire de la Bibliothèque Patrarcale d'Alexandrie, Publications de l'institut d'études orientales de la bibliothèque patriarcale d'Alexandrie*, vol. 2. Alexandria: Institut d'études orientales de la bibliothèque d'Alexandrie, 170-178.
- Merlan, P. (1946) "Aristotle's Unmoved Movers," *Traditio* 4, 1-30.
- Migne, J.-P., ed. (1857-1866) *Patrologia Graeca*, Paris (PG).
- Moehring, H. (1978) "Arithmology as an Exegetical Tool in the Writings of Philo of Alexandria," *Society of Biblical Literature: Seminar Papers* 13 (1), 191-229.
- Olson, R. M. (2013) "Aristotle on God: Divine *Nous* as Unmoved Mover," in J. Diller and A. Kasher, eds., *Models of God and Alternative Ultimate Realities*. Dordrecht: Springer, 101-109.
- Origenes Matthäuserklärung* (1935) in E. Klostermann and E. Benz, eds., *Origenes Werke, Die griechisch erhaltenen Tomoi*, Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 10. Leipzig, Hinrichs'sche Buchhandlung.
- Philo (1981), *Philo*, vol. 1, transl. F. H. Colson and Rev. G. H. Whitaker, Loeb Classical Library. Cambridge, MA, and London.
- Pseudo-Dionysius Areopagita (1990) *De divinis nominibus*, ed. B. R. Suchla, Corpus Dionysiacum I, Patristische Texte und Studien 33. Berlin and New York: W. de Gruyter.
- Runia, D. T. (1994) "References to Philo from Josephus up to 1000 AD," *Studia Philonica* 6, 111-121.
- Runia, D. T. (1995) "Why Does Clement of Alexandria Call Philo 'The Pythagorean'?" *Vigiliae Christianae* 49 (1), 1-22.

- Schindler, D. C. (2005) "What's the Difference? On the Metaphysics of Participation in a Christian Context," *Saint Anselm Journal* 3, 1-27.
- Solmsen, F. (1971) Plato's First Mover in the Eighth Book of Aristotle's *Physics*, in R. B. Plamer and R. Hamerton-Kelly, eds., *Philomathes*. Dordrecht: Springer, 171-182.
- Stewart, D. (1973) "Aristotle's Doctrine of the Unmoved Mover," *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 37 (3), 522-547.
- Vailhe, S. (1901-1902) "Saint André de Crète," *Echos d'Orient* 5, 378-387.
- Veniamin, Ch. N. (1991) *The Transfiguration of Christ in Greek Patristic Literature: From Irenaeus of Lyons to Gregory Palamas*, Ph.D. Dissertation, University of Oxford.

# КАТЕГОРИЯ СТРАХА В ЭПИКУРЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ (ПО ПОЭМЕ ЛУКРЕЦИЯ «О ПРИРОДЕ ВЕЩЕЙ»)

С. С. ДЕМИНА

Владимирский государственный университет  
имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых  
ist-drev@yandex.ru

---

SVETLANA DEMINA

Vladimir State University named after Alexander and Nikolay Stoletovs, Russia

THE CATEGORY OF FEAR IN THE EPICUREAN PHILOSOPHY

(BASED ON LUCRETIVS' POEM *DE RERUM NATURA*)

ABSTRACT. The article investigates Epicureans' thoughts about fear based on the analysis of Lucretius' poem «On the Nature of Things». He uses the terms *timor*, *metus*, *terror*, *formido*, *pavor*. The category of fear is important for Lucretius, because it allows him to elucidate the fundamentals of the Epicurean philosophy. With its help he displays the differences of characters, the similarity of the human race and animals on the emotional level, explains the aim of life in Epicurus' conception, describes people's attitude towards gods, natural phenomena, death, characterizes vices, violations of all norms, asserts the inevitability of punishments for them by people, not gods. Lucretius displays the correlation between various fears, which is based on erroneous thoughts of people about death and nature of things. He calls to fight against fears with help of the Epicurean doctrine, but thinks that the philosophy is not able to completely eradicate the demerits (predisposition to fear, anger, and indifference).

KEYWORDS: Ancient philosophy, Epicureanism, Epicureans, Ancient Rome, Lucretius, fear.

---

Уже в античную эпоху интерес мыслителей к категории страха нашел свое отражение в их произведениях. Особую актуальность эта тема приобрела в Древнем Риме в I в. до н. э., когда из-за большого числа кровопролитных событий рядовые граждане все чаще задумывались об опасностях и о том, как

их избежать, а представители римской интеллектуальной элиты, такие, как, например, Лукреций, Цицерон, Саллюстий, пытались осмыслить сущность страха и его влияние на поведение людей в частной и общественной сферах жизни<sup>1</sup>. В данной статье рассмотрим взгляды Тита Лукреция Кара. Как известно, он был сторонником эпикуреизма, а его поэма «О природе вещей» является важным источником, позволяющим изучать это философское учение,<sup>2</sup> хотя вопрос о том, изложил ли он в этом сочинении взгляды лишь самого Эпикура или его и частично свои собственные,<sup>3</sup> остается сложным.<sup>4</sup>

С последней четверти XX в. по настоящее время научный интерес к представлениям эпикурейцев о страхе заметно возрос. Исследователи единодушно отмечают, что, согласно этому философскому учению, страх служит серьезной преградой для достижения счастья, а, следовательно, люди должны от него избавиться путем познания природы всего сущего, основываясь на идеях эпикуреизма.<sup>5</sup> В подавляющем большинстве работ, специально посвященных изучению этого вопроса или затрагивающих его, рассматривается отношение Эпикура и его последователей, в том числе и Лукреция, к страху смерти, который порожден неверными представлениями о самой смерти.<sup>6</sup> Исследователи обращают внимание на то, что, с точки зрения Лукреция, страх смерти связан с пороками, ведущими к совершению злодеяний.<sup>7</sup> Т. Рейнхардт, анализируя его взгляды, выделяет разные типы страха смерти, вскользь заметив, что, по мнению эпикурейцев, остальные страхи, в том числе и страх перед богами, зависят именно от него.<sup>8</sup> М. Нуссбаум полагает, что в восприятии Лукреция страх смерти был порожден религией, поскольку она запугала людей идеями об ужасающей загробной жизни.<sup>9</sup> Отношению эпикурейцев к страху, испытываемому людьми перед богами, в научной литературе уделено немного меньше внимания, чем к страху смер-

<sup>1</sup> О представлениях Цицерона и Саллюстия о страхе см. Демина 2011, 4–19.

<sup>2</sup> Лосев 1979, 268–269; Даниленко 2013, 119; Горан 2014, 328.

<sup>3</sup> См. Лосев 1979, 269, 274–275, 298; Чекалова 1982, 182; Long 1986, 19; Горан 2014, 328.

<sup>4</sup> Jope 1983, 232.

<sup>5</sup> Arrighetti 1978, 55–56; Jope 1985, 261; Nussbaum 1989, 306, 308, 310–311; Edwards 1993, 76; Reinhardt 2002, 291, 304; Asmis 2008, 154, 157; Sanders 2008, 365; Комарова 2012, 49.

<sup>6</sup> См. Jope 1983, 224, 225, 227, 229; Fitzgerald 1984, 73, 82; Jope 1985, 261; Nussbaum 1989, 306, 308–311; Segal 1989, 193–212; Edwards 1993, 68–78; Гуревич 1999, 143; Reinhardt 2002, 291, 299, 304; Asmis 2008, 151–152, 155–156; Sanders 2008, 365; Комарова 2012, 50, 51.

<sup>7</sup> См. Jope 1983, 225, 227; Nussbaum 1989, 309; Asmis 2008, 155–156.

<sup>8</sup> Reinhardt 2002, 291.

<sup>9</sup> Nussbaum 1989, 310–311.

ти. Исследователи отмечают, что, с точки зрения Эпикура и его последователей, этот религиозный страх вызван неверными представлениями о богах,<sup>10</sup> при этом, если одни полагают, что он настолько же сильный источник беспокойств, насколько и боязнь смерти,<sup>11</sup> то, по мнению других, из всех страхов страх смерти Эпикур все же выделял особым образом.<sup>12</sup> Есть также точка зрения, согласно которой, во вступительной части первой книги Лукреций связывает страх загробной жизни и страх, испытываемый перед богами, а в прологе третьей книги соединяет страх смерти с неумеренным желанием и со страхом перед богами.<sup>13</sup> Остальные людские страхи (боязнь вечных мук в подземном царстве, страх позора, бед, страданий, страх перед судьбой) в научной литературе лишь перечисляются либо весьма кратко затрагиваются при характеристике страха смерти<sup>14</sup> или в ходе изложения мысли эпикурейцев о необходимости избавления от страхов посредством философии.<sup>15</sup> Таким образом, можно констатировать весьма устойчивый интерес исследователей к теме страха в понимании Эпикура и Лукреция, с одной стороны, и наличие отдельных довольно слабо изученных вопросов в рамках этой темы, с другой. Имеющиеся в поэме «О природе вещей»<sup>16</sup> сведения позволяют попытаться в данной статье их рассмотреть.

Для обозначения страха Лукреций использует термины «timor», «metus», «terror», «formido», «pavor», не раскрывая у них четких смысловых различий. Определение страха в поэме «О природе вещей» отсутствует, однако говорится о его внешних проявлениях, что позволяет все же выявить некоторые нюансы в значениях этих терминов. В частности, Лукреций пишет, что сильный страх (*metus vemens*) тревожит рассудок (*mens*) и из-за связи души (*anima*) с телом (*membra*) ведет к тому, что выступает пот, появляется бледность, не слушается язык, слабеет голос, темнеет в глазах, шумит в ушах, появляется слабость в суставах, и от ужаса (*terror*) люди иногда падают (III. 152–158). Можно полагать, что в данном случае термин «terror» обозначает ужас, сильный страх, а термин «metus» употребляется в смысле «страх» вообще, который может быть сильным (*vemens*), а может и не быть. Синонимичным по отношению к «metus» является термин «timor» (см. II.

<sup>10</sup> Jope 1985, 259–260; Комарова 2012, 50. Ср. Asmis 2008, 142, 147.

<sup>11</sup> Jope 1985, 261.

<sup>12</sup> Reinhardt 2002, 291; Комарова 2012, 50.

<sup>13</sup> Asmis 2008, 151.

<sup>14</sup> См. Jope 1983, 227.

<sup>15</sup> См. Arrighetti 1978, 55–56; Бровкин 2012, 347.

<sup>16</sup> В статье используется латинский текст по изданию: Петровский 2010. Перевод фрагментов этого текста – автора статьи.

44–49; VI. 1179–1183). Страх (*metus*), а также боль (*dolor*) и радость (*gaudia*), могут испытывать и животные, издавая при этом разные звуки (V. 1059–1061). Страх (*formido*, *ravor*), как отмечает Лукреций, способен вызвать оцепенение, ощущение холода и дрожь (III. 290–291, 305). Вероятно, термины «*formido*» и «*ravor*» здесь подразумевают боязнь, страх, еще не дошедший до стадии ужаса (*terror*). В целом же можно утверждать, что эти смысловые нюансы у терминов «*terror*», «*formido*», «*ravor*» не являются для автора сочинения «О природе вещей» существенными, и иногда он их использует, подразумевая страх как таковой (см. I. 146–154; III. 63–93; V. 1218–1223).

Отмечая различия людей по характерам (*naturae*) и нравам (*mores*), Лукреций пишет о том, что страху (*metus*), а также гневу и равнодушию, они подвержены в разной степени (III. 311–315). Страх могут испытывать не только люди, но и животные (V. 1059), в то время как богов он не мучает совсем, и в этом их превосходство над людьми (V. 1179). Говоря о богах, автор поэмы «О природе вещей» имеет в виду страх смерти (*mortis timor*). Как видим, понятие страха позволяет Лукрецию объяснить различия характеров, выявить некоторое эмоциональное сходство людей и животных и показать его отсутствие между человечеством и божествами. Если бесстрастная жизнь богов есть некий эталон счастья,<sup>17</sup> то, поборов страх, как и другие страсти, люди смогут отдалиться от животного мира и приблизиться к миру божественному.

Страху, как считает Лукреций, могут сопутствовать печаль (*maeror*: VI. 1183), тоска (*angor*: III. 903), скорбь (*luctus*: III. 461), желание (*cuppedo*: V. 45–46; VI. 25), заботы-беспокойства (*curae*: II. 19, 48; III. 461; V. 46). Страх является источником забот (*fontes curarum*: III. 82). Подобно тому, как тело (*corpus*) мучается, испытывая боль (*dolor*), так и ум/дух (*mens/animus*) терзается страхами и заботами (II. 16–19; III. 459–461). Освобождения от боли, страхов и забот требует, как пишет автор поэмы «О природе вещей», сама природа (II. 16–19). Следовательно, категория страха дает Лукрецию возможность раскрыть Эпикурово понимание цели жизни, которую, как известно, составляют физическое здоровье и душевное спокойствие.<sup>18</sup>

В произведении «О природе вещей» затрагиваются различные человеческие страхи. На вопрос о том, кого люди боятся, Лукреций отвечает: диких животных (V. 39–42), царей (V. 1136–1140) и богов (III. 982–983). Не подвергать себя риску встречи с дикими животными, по его мнению, весьма просто. Для этого достаточно лишь обходить стороной рощи, горы и леса, где они водятся в изобилии (V. 39–42). От страха перед царями, как пишет Лукре-

<sup>17</sup> Asmis 2008, 147.

<sup>18</sup> См. Бровкин 2012, 341.

ций, люди избавились, убив их (V. 1136–1140). Е. М. Штаерман отмечает, что автор поэмы – «не противник власти тех царей и выдающихся людей, которые... приносили людям пользу», но, указывая на опасности, грозящие правителям, он заключает, что «лучше жить, спокойно повинаясь, чем править делами, имея высшую власть и обладая царским саном»; этими словами он выражает суть представлений эпикурейцев об отношении человека к сфере управления<sup>19</sup>. Страх перед богами связан, как считает Лукреций, с тем, что люди не могут объяснить себе причины происходящего на земле и на небе, поэтому приписывают это воле богов (I. 151–154) и в поисках защиты обращаются к ним с обетами и молитвами (V. 1229–1230). Этот страх настолько же силен, как и боязнь того, что может принести неожиданность, случай (*fors*: III. 982–983), при этом сам автор поэмы «колеблется между пониманием извне установленных законов и понятием случайности».<sup>20</sup> Страх перед богами Лукреций называет «пустым» (*inanis*: III. 982), но обращает внимание на то, что именно он «оберегает святилища, озера, священные рощи, алтари и статуи богов» («*tuetur fana, lacus, lucos, aras, simulacraque divum*»: V. 74–75). Следовательно, религия, с точки зрения Лукреция, базируется на человеческих страхах. Однако это не означает, что он не верит в существование богов. Как и Эпикур, он полагает, что боги есть, но они не проявляют никакого интереса к миру людей.<sup>21</sup>

Автор произведения «О природе вещей» обращает внимание на страх быть наказанным, страх перед неизведанным, страх болезни, страх позора и нищеты, страх смерти. Он считает, что страх наказаний (*metus poenarum*) омрачает жизнь того, «кто нарушает деяниями всеобщие договоры мира» («*qui violat factis communia foedera pacis*»); совершенные им насилие (*vis*) и несправедливость (*iniuria*) к нему же в основном и возвращаются, поскольку вечно скрывать содеянное едва ли удастся: многие сами себя разоблачают во сне или в болезненном бреду (V. 1151–1160). Перечисляя формы наказания, предусмотренные государством за преступления, Лукреций добавляет, что даже в случае их отсутствия человек испытывает мучения от осознания содеянного и от страха, что после смерти будет еще хуже (III. 1014–1022). Вечными наказаниями (*poenae aeternae*) пугают прорицатели (*vates*); противодействовать им люди могли бы, «если бы знали, что есть определенный конец мучений» («*si certam finem esse viderent aeternarum*»: I. 102–111). Таким образом, в понимании Лукреция страх наказания основывается на идее

<sup>19</sup> Штаерман 1985, 40.

<sup>20</sup> Уайтхед 2009, 167.

<sup>21</sup> Лосев 1979, 289; Штаерман 1985, 39; Sedley 1989, 290; Комарова 2012, 50; Даниленко 2013, 121.

о неизбежности возвращения зла к тому, кто его совершил, и усиливается страхом смерти, суевериями и пугающими толкованиями прорицателей.

Страх перед неизведанным, по мнению автора поэмы «О природе вещей», обычно вызывают явления природы, как, например, гроза (V. 1218–1221; VI. 253–255), ураган на море (V. 1226–1232), землетрясение (VI. 596–607), а также сновидения (IV. 33–37) и неожиданности (III. 983). Явления природы люди объясняют себе деятельностью богов (I. 151–154; V. 1218–1223, 1226–1230), страх перед которыми заставляет одинаково трепетать разные народы, племена и царей (V. 1222–1223). Незнание порождает суеверия (*religiones*), с которыми Лукреций призывает бороться. В связи с этим можно согласиться с А. Ф. Лосевым в том, что «он опровергает... не просто религию вообще, но, скорее, всякого рода суеверия и недомыслие, а также и религиозные злоупотребления».<sup>22</sup>

Сравнивая страхи болезней, позора и смерти, Лукреций пишет, что некоторые считают, будто болезней (*morbi*) и постыдной жизни (*infamis vita*) люди должны бояться больше, чем смерти (III. 41–42). Однако в действительности тяжелая болезнь расценивается как «пороги смерти» (*limina leti*: VI. 1208). Мысли о возможной скорой кончине настолько сильно пугают, что больные люди готовы удалить часть тела, пораженную неизлечимым недугом (VI. 1208–1212), а их здоровые родственники отказываются их посещать, боясь заразиться (VI. 1238–1241). Как отмечает Дж. Х. Филлипс, рассуждения автора поэмы «О природе вещей» о страхе, который внушают болезни, связаны с его сомнениями в эффективности медицины.<sup>23</sup> Презрение, вызываемое позором, и нищета также зачастую воспринимаются как «ворота смерти» (*letii portae*: III. 63–67), т. е., с точки зрения Лукреция, не только страх болезней, но и страх позора и нищеты подчинены мыслям о смерти. «Связав себя ложным ужасом» («*se falso terrore coacti*»), люди стремятся разбогатеть, а поэтому убивают сограждан, радуются смерти родственника, ненавидят и боятся обедов с родными (III. 68–73). Этим же страхом, по его мнению, людей мучает зависть (*invidia*), заставляя некоторых гибнуть «ради статуй и имени» («*statuarum et nominis ergo*»: III. 74–78). Следовательно, с точки зрения автора поэмы «О природе вещей», существует тесная связь между страхом и пороком (например, алчностью, завистью, тщеславием). Он также считает, что страх смерти может породить ненависть к жизни и привести к самоубийству (III. 79–82). Однако, как справедливо указывает Т. Рейнхардт, в понимании Лукреция, страх смерти – это все же нетипичный мотив для со-

<sup>22</sup> Лосев 1979, 279.

<sup>23</sup> Phillips 1982, 234–235.

вершения суицида.<sup>24</sup> Другими возможными результатами воздействия страха смерти являются бесстыдство, разрыв дружбы, уничтожение благочестия и, наконец, предательство родины и родителей (III. 83–86). Таким образом, страх смерти представляется Лукрецию тем ориентиром поведения, который способен привести человека к нарушению всех установленных норм (моральных, правовых, религиозных), разрушению всех социальных связей и насильственной смерти (собственной или кого-то другого).

Сама природа, согласно Лукрецию, требует, чтобы ум (*mens*) освободился от забот и всякого страха (II. 16–19). Он полагает, что суеверия, заботы и страхи исчезают, когда человек понимает, что они смешны (II. 44–49). Для борьбы со страхом смерти необходимо осознать, что смерть неизбежна (III. 1078–1079), и в ней нет ничего такого, чего следовало бы бояться («*nihil esse in morte timendum*»: III. 866). Кроме того, рассеять «страх души и потемки» («*terrorem animi tenebrasque*») могут «природы вид и устройство» («*naturae species ratioque*»: I. 146–148; II. 59–61; III. 91–93; VI. 39–41), познать которые позволяет учение Эпикура (III. 14–17). Однако, как считает Лукреций, наука не является всемогущей: она делает человека более образованным, но «оставляет характера и духа его начальные признаки» («*relinquit naturae cuiusque animi vestigia prima*»: III. 307–309), поэтому полностью искоренить такие недостатки (*mala*), как гневливость, боязливость, равнодушие, невозможно (III. 310–313).

Таким образом, категория страха оказывается у Лукреция достаточно важной для разъяснения в произведении «О природе вещей» основ эпикурейского учения. Она позволяет ему показать различия характеров, эмоциональное сходство человеческого рода и животных, раскрыть цель жизни в понимании Эпикура, описать отношение людей к богам, явлениям природы и смерти, охарактеризовать пороки, а также объяснить нарушения норм, регулирующих поведение человека в обществе и государстве, констатируя неминуемость наказаний за них, которые исходят, однако, не от богов, а лишь от самих людей. Лукреций показывает взаимосвязь различных страхов между собой, основанную на ошибочных представлениях людей о смерти и о природе вещей, и призывает бороться со страхами, вооружившись эпикурейским учением, оговариваясь, при этом, что философия не искореняет в полной мере боязливость, а также гневливость и равнодушие, сохраняя индивидуальные особенности характера человека.

---

<sup>24</sup> Reinhardt 2002, 298–299. Заметим, что в I в. до н. э. тема суицида была весьма актуальна для римского общества, а значит, и для его представителей интеллектуальной элиты. Подробнее об этом см. Демина 2012, 115–127.

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Бровкин, В. В. (2012) «Концепция добродетели у Эпикура», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 6.2, 340–349.
- Горан, В. П. (2014) «Лукреций Кар: и рационалистический детерминизм, и иррационалистический индетерминизм», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 8.2, 328–338.
- Гуревич, П. С. (1999) *Философия человека*. Ч. 1. Москва.
- Даниленко, В. П. (2013) «Универсальный эволюционизм в поэме Лукреция «О природе вещей», *Вестник Иркутского государственного лингвистического университета. Сер. Филология* 3 (24), 119–129.
- Демина, С. С. (2011) «Представления Цицерона и Саллюстия о страхе и его влиянии на гражданское поведение», С. С. Демина, отв. ред., *Человек прошлого: модели сознания и поведения*. Владимир, 4–19.
- Демина, С. С. (2012) *Гражданское сознание и поведение римлян I в. до н. э.* Владимир.
- Комарова, Л. А. (2012) «Пути достижения истинного счастья в философском учении Эпикура», *Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И.Герцена* 146, 47–52.
- Лосев, А. Ф. (1979) *История античной эстетики. Ранний эллинизм*. Москва.
- Петровский, Ф. А., ред. лат. текста и пер. (2010) *Лукреций Кар, Тит. О природе вещей = De rerum natura: билингва*. Изд. 2-е. Москва.
- Уайтхед, А. Н. (2009) *Приключения идей*. Пер. с англ. Л. Б. Тумановой. Науч. ред. С. С. Неретина. Москва.
- Чекалова, Е. И. (1982) «О характере изложения натурфилософии у Эпикура и Лукреция», Л. А. Карпова, ред. *Philologia classica*. Вып. 2. Традиции и новаторство в античной литературе. Ленинград, 180–187.
- Штаерман, Е. М. (1985) «От гражданина к подданному», Е. С. Голубцова, отв. ред., *Культура Древнего Рима*. Т. 1. Москва, 22–105.
- Arrighetti, G. (1978) "Philia e Physiologia: i fondamenti dell'amicizia epicurea," *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici* 1, 49–63.
- Asmis, E. (2008) "Lucretius' New World Order: Making a Pact with Nature," *The Classical Quarterly. New Series* 58 (1), 141–157.
- Edwards, M. J. (1993) "Aeternus Lepos: Venus, Lucretius, and the Fear of Death," *Greece & Rome* 40 (1), 68–78.
- Fitzgerald, W. (1984) "Lucretius' Cure for Love in the «De Rerum Natura»," *The Classical World* 78 (2), 73–86.
- Jope, J. (1983) "Lucretius' Psychoanalytic Insight: His Notion of Unconscious Motivation," *Phoenix* 37 (3), 224–238.
- Jope, J. (1985) "Lucretius, Cybele, and Religion," *Phoenix* 39 (3), 250–262.
- Long, A. A. (1986) *Hellenistic Philosophy. Stoics, Epicureans, Sceptics*. Second Edition. Berkeley and Los Angeles.
- Nussbaum, M. C. (1989) "Mortal Immortals: Lucretius on Death and the Voice of Nature," *Philosophy and Phenomenological Research* 50 (2), 303–351.

- Phillips, J. H. (1982) "Lucretius on the Inefficacy of the Medical Art: 6.1179 and 6.1226–38," *Classical Philology* 77 (3), 233–235.
- Reinhardt, T. (2002) "The Speech of Nature in Lucretius' «De Rerum Natura» 3.931–71," *The Classical Quarterly* 52 (1), 291–304.
- Sanders, K. R. (2008) "Mens and Emotion: «De Rerum Natura» 3.136–46," *The Classical Quarterly. New Series* 58 (1), 362–366.
- Sedley, D. (1989) "The Proems of Empedocles and Lucretius," *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 30 (2), 269–296.
- Segal, Ch. (1989) "Poetic Immortality and the Fear of Death: The Second Proem of the De Rerum Natura," *Harvard Studies in Classical Philology* 92, 193–212.

CYRILLIC CHARACTERS REFERENCES TRANSLITERATED (FOR INDEXING PURPOSES ONLY): Brovkin, V. V. (2012) «Konceptiya dobrodeteli u Epikura», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 6.2, 340–349. Goran, V. P. (2014) «Lukrecij Kar: i racionalisticheskij determinizm, i irracionalisticheskij indeterminizm», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 8.2, 328–338. Gurevich, P. S. (1999) *Filosofiya cheloveka. Ch. 1. Moskva.*

Danilenko, V. P. (2013) «Universal'nyj evolyucionizm v poehme Lukreciya «O prirode veshchej», *Vestnik Irkutskogo gosudarstvennogo lingvisticheskogo universiteta. Ser. Filologiya* 3 (24), 119–129. Demina, S. S. (2011) «Predstavleniya Cicerona i Sallyustiya o strahе i ego vliya-nii na grazhdanskoe povedenie», S. S. Demina, otv. red., *Chelovek proshlogo: modeli soznaniya i povedeniya. Vladimir*, 4–19. Demina, S. S. (2012) *Grazhdanskoe soznanie i povedenie rimlyan I v. do n. eh. Vladimir.* Komarova, L. A. (2012) «Puti dostizheniya istinnogo schast'ya v filosofskom uche-nii Ehpikura», *Izvestiya Rossijskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta im. A.I.Gercena* 146, 47–52. Losev, A. F. (1979) *Istoriya antichnoj ehstetiki. Rannij ehllinizm. Moskva.* Petrovskij, F. A., red. lat. teksta i per. (2010) *Lukrecij Kar, Tit. O prirode ve-shchej = De rerum natura: bilingva. Izd. 2-e. Moskva.* Uajthed, A. N. (2009) *Priklyucheniya idej. Per. s angl. L. B. Tumanovoj. Nauch. red. S. S. Neretina. Moskva.* Chekalova, E. I. (1982) «O haraktere izlozheniya naturfilosofii u Ehpikura i Lu-kreciya», L. A. Karpova, red. *Philologia classica. Vyp. 2. Tradicii i nova-torstvo v antichnoj literature. Leningrad*, 180–187. Shtaerman, E. M. (1985) «Ot grazhdanina k poddannomu», E. S. Golubcova, otv. red., *Kul'tura Drevnego Rima. T. 1. Moskva*, 22–105.

# СРЕДИЗЕМНОМОРСКОЕ ПОБЕРЕЖЬЕ АФРИКИ В «ГЕОГРАФИИ» ПТОЛЕМЕЯ И В «СТАДИАСМЕ ВЕЛИКОГО МОРЯ»

Д. А. ЩЕГЛОВ

Санкт-Петербургский филиал

Института истории естествознания и техники им. С.И. Вавилова

shcheglov@yandex.ru

---

DMITRY A. SHCHEGLOV

Saint Petersburg Branch of the S.I. Vavilov Institute for the History of Science and Technology

THE MEDITERRANEAN COAST OF AFRICA IN PTOLEMY'S *GEOGRAPHY*

AND IN THE *STADIASMUS OF THE GREAT SEA*

ABSTRACT. The paper argues that the depiction of the Mediterranean coast of Africa in Ptolemy's *Geography* was based on a source similar to the *Stadiasmus of the Great Sea*. Ptolemy's and the *Stadiasmus'* toponymy and distances between major points are mostly in good agreement. Ptolemy's place names overlap with those of the *Stadiasmus* by 80%, and the total length of the coastline from Alexandria to Utica on Ptolemy's map deviates from the *Stadiasmus* data by only 1% or 1.5% (in different recensions). A number of serious disagreements between Ptolemy's map and the *Stadiasmus* regarding the length of particular coastal stretches can be explained by assuming that Ptolemy had to tailor the distance data derived from *periploi* to his other sources, especially, to the longitudes of the key reference points, such as Cape Phycus, Cyrena, Berenica, Aesporis (Eperos), Thena, and Carthage. A notable stretching and the subsequent contraction of the coast between Alexandria and Cyrenaica, as are exhibited by Ptolemy's map relative to the *Stadiasmus'* data, can be explained by assuming that several points on this coast were tied to the position of Crete, which was moved to the west being pushed by the westward shift of Rhodes. A sharp contraction of the two coastal stretches of the Great Sirte, oriented along the north-south direction, can be explained by Ptolemy's erroneously underestimated value for the circumference of the Earth. The analysis of this contraction, as well as of the east-west stretching of the coast between Alexandria and Cyrene in angular terms relative to the modern map, makes it possible to assess the magnitude of Ptolemy's error and to determine the length of his stade. This analysis shows that Ptolemy's value for the circumference of the Earth must have been underestimated by approximately 20–27%, and Ptolemy's stade must have been approximately 175–185 m length. Comparison of the *Stadiasmus* distance data with the modern map shows that

the average length of the stade was close to 179 m or to the “common” stade of 185 m for the stretch between Alexandria and Berenice.

KEYWORDS: ancient geography, ancient cartography, periploi, Claudius Ptolemy, Ptolemy's *Geography*, Ptolemy's map, Stadiasmus of the Great Sea, the circumference of the Earth, the length of the stade.

\* Работа выполнена в рамках государственного задания № 0002-2016-0009 «Система мер длины в древности (Египет, Месопотамия, Греция, Рим)».

Данная статья является продолжением работы, в которой сравнивались сведения Птолемея и других античных источников о суммарной протяжённости морских побережий (Щеглов 2016). В той работе было показано, что в большинстве случаев расхождения между ними составляют всего несколько процентов. Чаще протяжённость побережий у Птолемея превышает значения, указанные другими источниками, на величину до 4% от этих значений, реже – уступают им на величину до 2%. Такая степень согласия позволяет предполагать, что карта Птолемея строилась на основе аналогичных сведений о протяжённости побережий.

В данной статье сведения Птолемея о средиземноморском побережье Африки сравниваются с данными «Стадиасма Великого моря» – единственного античного источника, который описывает побережье Средиземного моря столь же подробно. Задача этого сравнения состоит в том, чтобы попытаться ответить на три вопроса: (1) в какой мере Птолемей мог опираться на периплы аналогичные «Стадиасму»? или, иными словами, можно ли объяснить особенности совпадений и расхождений между данными «Стадиасма» и Птолемея, исходя из того, что нам известно о его методах работы и о строении его карты? (2) какова была длина стадия в «Стадиасме» и у Птолемея? и, соответственно, (3) какой была ошибка Птолемея в оценке окружности Земли?

### 1. «Стадиасм» как возможный источник «Географии» Птолемея

«Стадиасм» (I в. н. э.)<sup>1</sup> – уникальный документ, один из четырёх сохранившихся от античности «подробных» периплов и единственный, описывающий Средиземное море.<sup>2</sup> «Стадиасм», как это бывает с античными источни-

<sup>1</sup> Аргументы в пользу такой датировки приводит Uggeri 1996.

<sup>2</sup> Перипл буквально переводится как «плавание вокруг». Периплом называется описание маршрутов каботажного плавания или описание побережья в форме рассказа о таком плавании. «Подробным» здесь называется такой перипл, который упоминает все сколько-нибудь значимые пункты и указывает расстояния между ними. В «Стадиасме», например, медианное расстояние между двумя пунктами на африканском

ками, дошёл всего в одной рукописи (Madrid, BN, Mss/4701) и только во фрагментах, которые приводятся в составе «Хроники» Ипполита Римского (ок. 234/235 г. н.э.).<sup>3</sup> Первоначально «Стадиасм» охватывал, по-видимому, всё Средиземноморье, но дошедший текст описывает всего два отрезка побережья: Африки от Александрии до Утики и Азии от Арада до Милета, включая столь же подробные описания Кипра и Крита (рис. 1).<sup>4</sup> Также он приводит ряд расстояний между островами Эгейского моря и ключевыми пунктами побережья.



Рисунок 1. Географические пункты, упоминаемые в «Стадиасме».

«Стадиасм» нечасто привлекал к себе внимание исследователей и во многих отношениях остаётся ещё совершенно неизученным источником.<sup>5</sup> Новейшее издание «Хроники» Ипполита относится к началу XX в. (Baueer, Helm 1929), однако специальное комментированное издание «Стадиасма» было подготовлено ещё Карлом Мюллером в рамках *Geographi graeci minores* в середине XIX в.,<sup>6</sup> и именно на него исследователи до сих пор вынуждены полагаться в том, что касается исправления многочисленных рукописных ошибок в данных о расстояниях.<sup>7</sup>

---

побережье составляет всего 100 стадиев или около 17-19 км. «Стадиасм» буквально означает «измерение расстояний в стадиях», наш современник использовал бы здесь слово «километраж». Другие три подробных перипла, дошедшие до нас, – это «Периплы Понта Эвксинского» Мениппа, Арриана и Псевдо-Арриана.

<sup>3</sup> Об этой рукописи см. Pérez Martín 2016.

<sup>4</sup> Точнее, по словам самого Ипполита, перипл описывал побережье Азии от Александрии до Диоскуриады в Колхиде и Европы от Боспора Фракийского до Гадеса.

<sup>5</sup> Подробнее об истории изучения «Стадиасма» см. Medas 2008; Medas 2009.

<sup>6</sup> Müller 1855. Новое издание в настоящее время готовит Паскаль Арно.

<sup>7</sup> Так, на издании Мюллера основан новейший английский перевод «Стадиасма»: Kiesling, Isaksen 2014.

«География» Птолемея (ок. 150 г. н.э.) – это, в сущности, первая в истории «цифровая карта», т. е. карта, передающая всю информацию исключительно в форме координат широты и долготы. Несмотря на всеобщую известность и своё исключительное значение для истории, труд Птолемея остаётся во многом одним из наименее изученных географических сочинений древности. Кардинально новый этап в изучении «Географии» Птолемея начался с появлением в 2006 году современного издания её текста под редакцией А. Штюкельбергера и Г. Грассхоффа.<sup>8</sup> Одно из важных для нас отличий этого издания от предыдущих состоит в том, что в нём последовательно разделяются две редакции «Географии», традиционно обозначаемые сиглами  $\Xi$  и  $\Omega$ . Редакция  $\Xi$  считается более ранней и аутентичной, но представлена всего одной рукописью Vaticanus Graecus 191.<sup>9</sup> Редакция  $\Omega$  вторична по отношению к  $\Xi$ , но представлена целым рядом рукописей лучшего качества. Соответственно, обе редакции следует учитывать, но при расхождениях предпочтение отдавать  $\Xi$ .

Несмотря на то, что в теоретической части своего труда Птолемей декларирует, что карта должна строиться в первую очередь на основе измерений широты и долготы астрономическими методами, очевидно, что в реальности таковых измерений в его распоряжении было крайне мало, так что большая часть координат его карты опиралась на измерения расстояний, в частности, на данные периплов о длине побережий. Это обстоятельство делает анализ карты Птолемея через сравнение с сохранившимися периплами весьма перспективной задачей. Явное сходство между данными «Стадиасма» и «Географии» Птолемея отмечал уже Отто Кунц.<sup>10</sup> Однако до сих пор эта тема почти не разрабатывалась.

Прежде всего, обращает на себя внимание, что топонимика побережий у Птолемея совпадает со «Стадиасмом» примерно на 80%. Уже это позволяет предположить, что Птолемей опирался на похожий источник. Так, «Стадиасм» перечисляет расстояния между 128 пунктами в Ливии (считая 11 прибрежных островов). Птолемей на побережье Ливии упоминает 106 пунктов. Из них 83 или даже 90, с учётом небесспорных идентификаций, фигурируют в «Стадиасме». Ещё 14 пунктов, упомянутых в «Стадиасме», у Птолемея лежат на удалении от побережья (4 в глубине материка, 10 – острова).

<sup>8</sup> Stückelberger, Graßhoff 2006.

<sup>9</sup> Рукопись доступна онлайн на сайте библиотеки Ватикана: [http://digi.vatlib.it/view/MSS\\_Vat.gr.191](http://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.191).

<sup>10</sup> Cuntz 1905, 265–267; Cuntz 1923, 11–112.

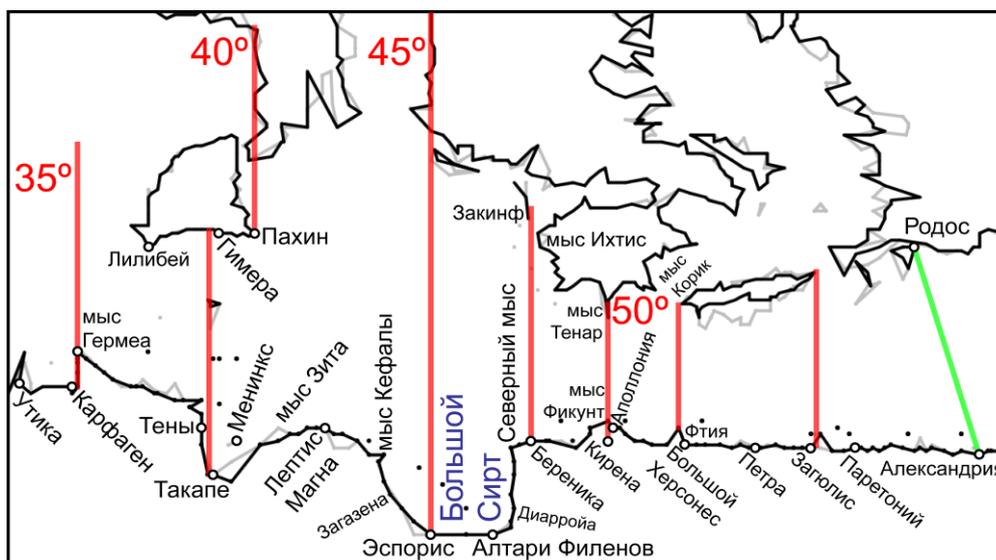


Рисунок 2. Побережье Африки на карте Птолемея по версии E.  
Береговая линия версии Ω показана бледным цветом.  
Красными прямыми показаны опорные долготы.

Сопоставление данных Птолемея и «Стадиасма» о протяжённости побережий сопряжено с рядом методологических сложностей, которые необходимо отметить.

(1) Во-первых, нам почти ничего не известно о том, как именно сам Птолемей конвертировал расстояния в координаты. Наиболее простой и естественный способ определять расстояния на карте Птолемея – это использовать современную формулу

$$\cos S_{AB} = \cos \Delta\lambda_{AB} \times \sin (90^\circ - \varphi_A) \times \sin (90^\circ - \varphi_B) + \cos (90^\circ - \varphi_A) \times \cos (90^\circ - \varphi_B),$$

где  $S_{AB}$  – это искомое расстояние между точками A и B, выраженное в градусах,  $\Delta\lambda_{AB}$  – долготный интервал между ними,  $\varphi_A$  и  $\varphi_B$  – широты пунктов.<sup>11</sup> Соответственно, протяжённость побережья на карте Птолемея можно определить как сумму вычисленных по этой формуле отрезков между отдельными пунктами. Птолемей, разумеется, не располагал тригонометрическими формулами в современном их виде, однако теоремы Менелая, которые он использовал для решения аналогичных задач в астрономии, по сути, им эк-

<sup>11</sup> При этом  $1^\circ$  большого круга (например, экватора или меридиана) на карте Птолемея равен 500 стадиям или 62,5 римским милям (принятое обозначение мили – m.p.). Римская миля равнялась округлённо 1480 м и соответствовала 8 греческим стадиям по 185 м.

вивалентны.<sup>12</sup> Здесь важно подчеркнуть, что такой способ интерпретации данных Птолемея приходится использовать отнюдь не потому, что есть основания считать, что метод работы самого Птолемея был именно таким, а всего лишь за неимением лучшего. На деле трудно представить, чтобы он специально вычислял координаты для каждой из шести тысяч точек на своей карте. Более правдоподобно допустить, что вычисления он мог производить только для наиболее важных пунктов, тогда как для определения положения остальных использовал более простые способы, например, теорему Пифагора и/или обыкновенную линейку. По этой причине все вычисляемые нами значения расстояний на карте Птолемея необходимо считать приблизительными и воспринимать с осторожностью.

(2) Многие пункты у Птолемея либо перепутаны,<sup>13</sup> либо лежат далеко от побережья в глубине материка или в море, если это острова. Поэтому, измеряя длину береговой линии, такие пункты я просто не учитывал, за исключением острова Меникс (совр. Джерба), который в «Стадиасме» служит важным рубежом между отрезками (см. ниже). (3) Многие цифры в рукописи «Стадиасма» испорчены, поэтому приходится полагаться на небесспорные исправления, предложенные К. Мюллером, что, конечно, подрывает доверие к результатам (об этом см. также раздел 4). (4) Данные Птолемея также могут содержать ещё не выявленные рукописные ошибки. Особенно остро эта проблема стоит для версии  $\Xi$ : версия  $\Omega$  в издании Штюкельберге-ра и Грассхоффа представляет собой основанную на сравнении многих рукописей реконструкцию, которая уже максимально очищена от ошибок, тогда как для версии  $\Xi$  работа по выявлению ошибок проделана не была. Поскольку многие её ошибки для  $\Omega$  могут быть совершенно не свойственны, а представлена  $\Xi$  всего одной рукописью, определить, где она допускает ошибку, а где просто даёт иной вариант, часто оказывается непросто.

Общая длина побережья от Александрии до Утики составляет в «Стадиасме» 17 304, у Птолемея в  $\Xi$  17 042 и в  $\Omega$  17 473 стадиев.<sup>14</sup> Таким образом,

<sup>12</sup> О теоремах Менелая см., например, Neugebauer 1975, 21–30; применительно к «Географии» Птолемея: Urrutia Alonso 2014, 160–163.

<sup>13</sup> Например, последовательность Левкаспис – Антифра – Деррис к западу от Александрии, Гидафта и Гигтис на берегах Малого Сирта, Клуpeя и мыс Гермея.

<sup>14</sup> Разница в 431 стадий между данными  $\Xi$  и  $\Omega$  довольно велика, однако она складывается из 53 расхождений с медианным значением по модулю 42 и среднеарифметическим 61 стадий. Здесь надо учитывать, что Птолемей округлял координаты в пределах, как минимум,  $1/6^\circ$ , т.е. примерно на 36 стадиев по долготе и на 42 по широте. Таким образом, почти 50% расхождений между  $\Xi$  и  $\Omega$  оказываются меньше

версия  $\Xi$  даёт значение всего на 1,5% меньше, а  $\Omega$  на 1% больше, чем «Стадиасм».<sup>15</sup> На первый взгляд это выглядит блестящим подтверждением сделанного нами ранее наблюдения о том, что данные Птолемея и периплов о длине побережий совпадают с высокой точностью (Щеглов 2016). Однако более детальное рассмотрение обнаруживает, что совпадение происходит за счёт того, что по отдельным коротким отрезкам побережья данные Птолемея и «Стадиасма» почти всегда резко расходятся, но эти расхождения имеют противоположную направленность и, в конечном счёте, удивительно точно компенсируют друг друга.

Так, в «Стадиасме» побережье Ливии от Александрии до Утики состоит из 125 отрезков со среднеарифметическим значением 138,4 и медианным 100 стадиев. У Птолемея это побережье насчитывает 105 отрезков со среднеарифметическим значением 160 и медианным 135 ( $\Xi$ ) или 163 и 148 стадиев ( $\Omega$ ), соответственно. Сопоставив данные «Стадиасма» и Птолемея и исключив пункты, последовательность которых у Птолемея явно перепутана, можно выделить 84 отрезка между пунктами, которые упоминаются в обоих источниках (см. приложение 1). Эти отрезки имеют медианное значение 160 стадиев в «Стадиасме» и 151 ( $\Xi$ ) или 164 ( $\Omega$ ) у Птолемея. При этом только в 25% случаев данные «Стадиасма» и Птолемея расходятся менее, чем на 25%, в 50% – более, чем на 40%, и в 25% – более, чем на 65%, и никакой закономерности в распределении этих расхождений найти не удаётся.

С увеличением сравниваемых расстояний расхождения между ними сокращаются. Так, в самом «Стадиасме» побережье разделено на 8 больших отрезков. Для пяти из них отклонение данных  $\Xi$  от «Стадиасма» составляют от 4,9 до 7,2% (таблица 1). Длина же, например, всего побережья от Александрии до Береники завышена относительно «Стадиасма» всего на 1,3% ( $\Xi$ )

---

стандартной погрешности, допускаемой Птолемеем при пересчёте расстояний в координаты.

<sup>15</sup> Этот результат, разумеется, сильно зависит от деталей того, какие варианты чтения отдельных координат Птолемея будут приняты, и как именно будут измеряться расстояния между ними в спорных случаях. Наибольшая сложность связана с островом Меникс, который в «Стадиасме» служит рубежом между двумя большими отрезками побережья, однако у Птолемея оказывается на значительном удалении от берега, что вообще типично для изображения островов на его карте; см. об этом Marx 2016, 50. Цифры, приведённые нами в тексте, дают длину побережья с учётом этого острова, в результате чего измеряемая линия совершает резкий и неестественный зигзаг: мыс Зита – Меникс – Гидафта. За вычетом острова Меникс и без этого зигзага общая длина побережья от Александрии до Утики у Птолемея составит 16 447 стадиев в  $\Xi$  и 16 911 в  $\Omega$ , что, соответственно, на 4,95% и на 2,27% меньше, чем в «Стадиасме».

460 Средиземноморское побережье Африки

или 3,3% ( $\Omega$ ), причём расхождение между версиями связано лишь с разной степенью выраженности нескольких мысов. Три отрезка демонстрируют у Птолемея значительно большее отклонение от данных «Стадиасма»: (1) отрезок Береника – Алтари Филенов сжался на 15-19%, (2) отрезок Лептис Магна – Менинкс сократился вдвое, а (3) следующий за ним отрезок Менинкс – Карфаген, наоборот, растянулся, как минимум, на четверть или примерно на ту же тысячу стадиев, которую предыдущий отрезок потерял. Возможные причины этих расхождений будут рассмотрены ниже.

Отрезок побережья (от – до)	Длина побережья			Marine Gazetteer	Отклонение дан- ных Птолемея от данных Ста- диасма в %		Длина ста- дия в Ста- диасме
	Ста- диасм	Птолемей			Э	Ω	
	Э	Ω	км	Э			Ω
Александрия – Паретоний	1550	1626	1867	300,5	4,9	20,4	193,9
Паретоний – Петра Мегале	1340	1432	1240	229,7	6,8	-7,5	171,4
Петра Мегале – Аполлония	2210	2064	2096	371,2	-6,6	-5,1	168
Аполлония – Береника	1150	1210	1253	209,7	5,2	9	182,4
Береника – Алтари Филенов	1787 <sup>16</sup>	1511	1439	305,8	-15,4	-19,5	171,1
Алтари Филенов – Лептис Магна	3090	2869 <sup>17</sup>	3093	540	-7,2	0,1	174,8
Лептис Магна – Менинкс	2300	1189	1189	380	-48,3	-48,3	165,2
Менинкс – Карфаген	3550	4439	4658	708	25	31,2	199,4

Таблица 1. Длина отдельных отрезков побережья Африки в «Стадиасме», у Птолемея и по данным «Морского справочника» (Marine Gazetteer, о котором см. раздел 4).

<sup>16</sup> Любопытно, что уже Эратосфен оценивал «длину» Большого Сирта от Гесперид (т.е. от Береники) до Автомалов и «границы Киренаики» (т.е. до Алтарей Филенов) в 1800 стадиев (F ШВ56 Berger = F 104 Roller = Strab. 2.5.20 C123).

<sup>17</sup> Версия Э допускает явную пуганицу в координатах мыса Триор (43<sup>1</sup>/<sub>4</sub>° д., 31<sup>1</sup>/<sub>3</sub>° ш.) и пункта Кистерны (42<sup>2</sup>/<sub>3</sub>° д., 31<sup>1</sup>/<sub>3</sub>° ш.), из-за которого береговая линия совершает неестественный зигзаг. Если сохранить координаты, данные в рукописи, длина побережья от Алтарей Филенов до Лептис Магны составит 3314 стадиев. В своих расчётах я предпочитаю принять для этих пунктов координаты, указанные в Ω.

## 2. Возможные причины расхождений между данными Птолемея и «Стадиасма» о длине побережья

В этом разделе будет показано, что многие расхождения между данными Птолемея и «Стадиасма» о длине отдельных участков побережья можно объяснить тем, что Птолемей был вынужден приспособлять сведения, почерпнутые из периплов, к данным других источников, в частности, о длине и широте отдельных пунктов.

График на рисунке 3 показывает изменение суммарного расхождения между данными Птолемея и «Стадиасма» о протяжённости побережья по мере движения на запад от Александрии. График имеет несколько отчётливых подъёмов и спадов, т.е. участков, на которых у Птолемея побережье последовательно растягивается или сжимается относительно данных «Стадиасма». Границы этих участков в основном не совпадают с границами отрезков, на которые побережье разделено в «Стадиасме». С долей произвольности график можно разбить на 12 участков (ориентируясь при этом на версию E), отличающихся более или менее единообразным характером изменений (Таблица 2). Относительная малочисленность и отчётливая выраженность этих участков позволяет предполагать, что они были обусловлены таким же небольшим числом «сильных» факторов – таких, каждый из которых целиком ответственен за изменения на определённом участке, а не случайным наложением друг на друга множества «слабых» факторов.

Почему расхождение между данными Птолемея и «Стадиасма» стремится к минимуму вблизи таких пунктов, как Паретоний, Катабатм, Аполлония, Птолемида, Береника, Лептис Магна (особенно в Ω), Карфаген и Утика легко связать с тем, что именно эти пункты служили вехами между большими отрезками побережья. Логично предположить, что при построении карты положение именно этих пунктов определялось в первую очередь и с максимально аккуратным воспроизведением имеющихся данных о расстояниях. Напротив, загадочной представляется и требует более содержательного объяснения резкая смена растяжений и сжатий участков, которые маркируются такими непримечательными и почти неизвестными пунктами, как Заголис, Фтия, Большой Херсонес, Диарройа, Загазена и др.

Наиболее очевидное направление поиска такого объяснения связано с тем, что при построении карты Птолемей (или его предшественники) неизбежно сталкивались с необходимостью разрешать противоречия между разными источниками, в частности, между сведениями периплов о расстояниях и данными о широте и длине.

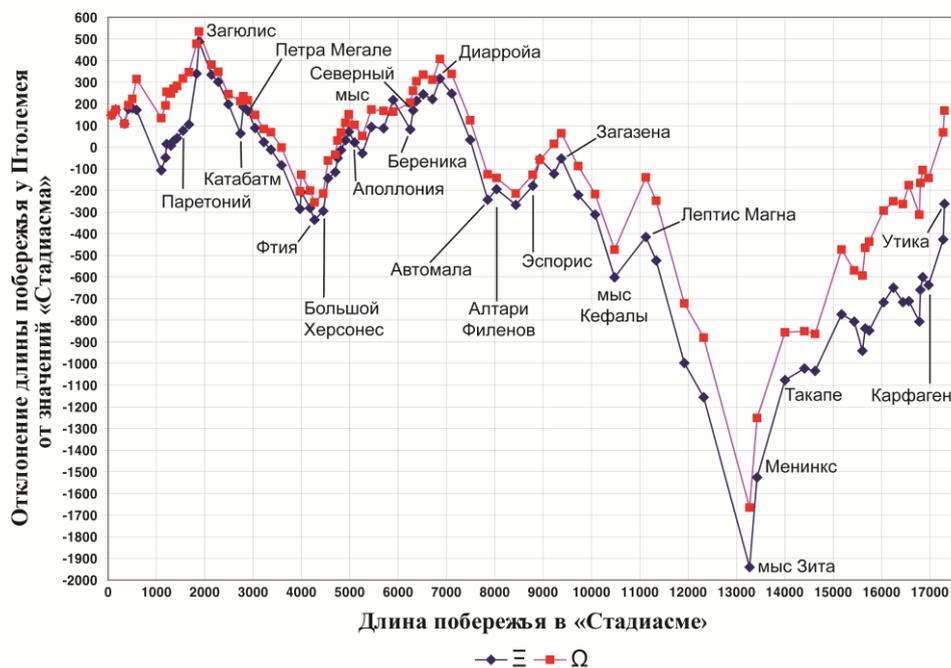


Рисунок 3. Расхождение между данными «Географии» Птолемея и «Стадиасма».

Как известно, «География» Птолемея опиралась на труд его ближайшего предшественника Марина Тирского. Принципиальное различие между ними состояло в том, что Птолемей впервые стал указывать координаты широты и долготы для всех упоминаемых пунктов, сделав списки таких координат единственным способом записи географического местоположения, тогда как Марин продолжал параллельно использовать самые разные известные античности формы изложения географического материала. Одним из главных элементов, структурирующих пространство, для Марина служила система климатов и часовых поясов или, иными словами, – опорных широт и долгот, которые определяли основные очертания карты и положение ключевых пунктов. В этом отношении труд Марина может считаться скорее традиционным для античной географии, тогда как «География» Птолемея впервые порывает с этой традицией и становится для своего времени революционным шагом вперёд.<sup>18</sup>

Сетка опорных широт и долгот, очевидно, унаследованных от Марина, часто отчётливо прочитывается в очертаниях карты Птолемея и/или в рас-

<sup>18</sup> Подробнее о различиях между подходами Марина и Птолемея см. Щеголов 2014.

положении её ключевых пунктов.<sup>19</sup> Так, общую конфигурацию рассматриваемого нами побережья определяют всего три параллели и четыре меридиана. Параллель Александрии (31°) определяет всю береговую линию до Киренаики на западе, параллель Карфагена (32<sup>2</sup>/<sub>3</sub>°) задаёт северную границу Африки в районе Туниса. Ниже будет показано, что в этот ряд, возможно, следует добавить ещё параллель, определяющую линию южного побережья Большого Сирта (29°).

Участок побережья			Протяжённость в стадиях			Расхождение в %		Суммарное расхождение в Стадиях	
			Стадиасм	Птолемей					
№	от	до		Э	Ω	Э	Ω	Э	Ω
1	Александрия	Загюлис	1880	2368	2414	25,9	28,4	488	534
2	Загюлис	Фтия	2390	1567	1601	-34,4	-33	-336	-255
3	Фтия	Аполлония	830	1188	1188	43,1	43,1	22	103
4	Аполлония	Диарройа	1768	2062	2072	16,7	17,2	316	407
5	Диарройа	Алтари Филенов	1169	658	620	-43,7	-47	-194	-143
6	Алтари Филенов	Загазена	1340	1482	1546	10,6	15,4	-53	64
7	Загазена	мыс Кефалы	1100	551	563	-49,9	-48,8	-601	-473
8	мыс Кефалы	Лептис Магна	650	836	984	28,6	51,3	-415	-140
9	Лептис Магна	мыс Зита	2145	619	619	-71,1	-71,1	-1941	-1665
10	мыс Зита	Такапе	735	1600	1545	117,7	110,2	-1076	-855
11	Такапе	Карфаген	2970	3409	3682	14,8	24	-637	-143
12	Карфаген	Утика	327	702	639	114,7	95,4	-262	169

Таблица 2. Участки побережья Африки на карте Птолемея, отличающиеся устойчивым характером расхождений с данными «Стадиасма». Столбец «Расхождение в %» показывает, насколько данный участок у Птолемея растянут или сжат в сравнении со значениями «Стадиасма» в процентах от последних. Столбец «Суммарное расхождение в стадиях» показывает, насколько общая протяжённость побережья от Александрии до крайнего пункта данного участка у Птолемея отличается от значений «Стадиасма» в стадиях.

<sup>19</sup> О сетке климатов и часовых поясов как основе карты Птолемея см. Wurm 1931, 20–21, 30; Isaksen 2012; Isaksen 2013, 50, fig. 3.4; Щеглов 2014, 95–97.

Опорные меридианы карты Марина шли с интервалами кратными 15° или 5°, что соответствовало разнице в локальном времени в 1 час или в 1/3 часа. К числу таких меридианов, определяющих основные параметры побережья Африки, можно отнести следующие. Долгота Александрии (60½°) явно изначально была связана с меридианом 60°, который соответствует интервалу в 4 часа разницы во времени с нулевым меридианом.<sup>20</sup> Аналогичным образом долгота Карфагена (34° 50') явно определялась данными о знаменитом лунном затмении 30 сентября 331 г. до н.э., согласно которым, она должна была иметь 3-часовую разницу во времени с Арбелами в Ассирии (80° долготы), что соответствует меридиану 35° (Ptol. *Geogr.* 1.4.2). К этому меридиану было явно привязано положение всего побережья от Карфагена до мыса Гермея (Бон). Мыс Тенар, самая южная точка Пелопоннеса, мыс Фикунт в Киренаике и сама Кирена лежат на меридиане 50°, что едва ли может быть случайностью. Западное побережье Балкан отчётливо ориентировано вдоль меридиана 45°, а в Ливии на этой же долготе расположен Эспорис, пункт, на котором побережье Большого Сирта меняет своё направление в версии Э.

С сеткой опорных меридианов тесно связаны так называемые «противолежащие местности» (ἀντικείμενοι τόποι) – пункты, которые считались лежащими друг напротив друга на противоположных сторонах Средиземного моря, т.е. примерно на одном и том же меридиане. В работе Марина Тирского сведения об этих пунктах составляли особую категорию или даже раздел и, вероятно, так же, как и опорные меридианы, играли важную роль в организации его карты.

Критикуя работу Марина за неудобство организации материала, Птолемей отмечает, что между сведениями, принадлежащими к разным категориям (широта и долгота, «противолежащие местности», расстояния и др.), возникают частые противоречия (1.15.1–5), и приводит несколько типичных примеров. Так, в числе «противолежащих местностей» Марин называл, с одной стороны, Тены и Лептис Магну в Африке, а с другой, устье Гимеры и мыс Пахин на Сицилии (Ptol. *Geogr.* 1.15.2). Однако, по данным Тимосфена (*FGrHist* 2051 F 28), на которые Птолемей ссылается далее, расстояние от Гимеры до Пахина составляло 400 стадиев, а от Тены до Лептис Магны 1500. Любопытно, что и то, и другое свидетельства находят отражение на карте Птолемея: Тены и Гимера имеют у него почти одинаковую долготу (38,5° и 39°, соответственно), а расстояние по прямой между Гимерой и Пахином составляет 1489, а между Тенами и Лептис Магной – 403 стадиев, причём Те-

<sup>20</sup> Это отмечает уже Honigmann 1925, 207.

ны с Лептис Магной в Ливии и Гимера с Пахином на Сицилии лежат на одних и тех же параллелях (очевидно, что при этом Лептис Магна и Пахин уже никак не могли оказаться на одной долготе). Такие совпадения указывают на то, что именно приведённые сведения Марина о положении Гимеры и Тены и Тимосфена о расстояниях и были взяты Птолемеем за основу. Это в свою очередь позволяет нам сделать ещё два вывода о строении его карты.

Во-первых, если Тены и Гимера являлись у Птолемея «противолежащими местностями», это означает, что положение всего западного побережья Малого Сирта на его карте привязано к долготе Сицилии, которая, в свою очередь, вписана в сетку опорных меридианов карты за счёт того, что её восточная оконечность, мыс Пахин, лежит на меридиане  $40^{\circ}$ .<sup>21</sup> Во-вторых, если Птолемей полагался на данные Тимосфена, это даёт объяснение наиболее резкого расхождения между данными Птолемея и «Стадиасма», а именно – сжатия на 70% участка между Лептис Магной и мысом Зита у Птолемея (9 в таблице 2). Растяжение же следующего участка, от мыса Зита до Такапе, логично связать с неверным положением острова Менинкс: у Птолемея он оказался на большом удалении от побережья, а не в нескольких километрах от него, как должно быть, поскольку карта Птолемея вообще не позволяла адекватно передавать короткие расстояния и мелкие детали.

Поскольку за основу карты и Марин, и Птолемей брали в первую очередь именно данные о широте и долготе, надо полагать, что противоречащие им сведения периплов чаще всего приходилось к этим данным приспособлять. Так, к числу «противолежащих местностей» на карте Птолемея можно отнести ещё ряд пунктов, не упомянутых им прямо. О том, что мыс Фикунт в Киренаике лежит напротив мыса Тенар, упоминают многие источники (Strab. 17.3.20 C837; Agathem. 5.24; Plin. 5.32). Также, согласно Страбону, Береника лежит против мыса Ихтхис на Пелопоннесе и острова Закинф (17.3.20 C836) – и это вновь хорошо согласуется с картой Птолемея, – а Большой Херсонес лежит напротив некой местности Кикл (текст в этом месте явно испорчен) на Крите (17.3.22 C838), которую соблазнительно связать с мысом Корик, западной оконечностью острова (рис. 2).

Последнее обстоятельство даёт нам простое объяснение странному растяжению и последующему сжатию у Птолемея участков побережья, связанных с Загюлисом и Большим Херсонесом (участки 1 и 2 в таблице 2). Если

---

<sup>21</sup> В этой связи любопытно ещё одно совпадение: согласно Плинию (4.87), расстояние между Лилибеем и мысом Меркурия в Африке составляет 180 миль или 1440 стадиев, а Страбон (6.2.1 C267; 17.3.16 C7283) оценивает в 1500 стадиев расстояние от Лилибея до Ливии в окрестностях Карфагена, и в точности столько же даёт для расстояния от Лилибея до мыса Гермия карта Птолемея.

перевести взгляд на то, что лежит севернее Африканского побережья, обнаружится, что почти точно в интервале между меридианами этих двух пунктов лежит остров Крит. Разумно связать между собой эти два факта и предположить, что побережье Ливии у Птолемея было сначала растянуто, а затем сжато именно для того, чтобы поместить Загюлис и Большой Херсонес напротив восточной и западной оконечностей Крита, соответственно.

Если это так, растяжение участка побережья к востоку от Загюлиса может объясняться сдвигом острова Крит на запад. И у нас в самом деле есть основания полагать, что Крит на карте Птолемея оказался сдвинут на запад со своего первоначального положения вслед за аналогичным сдвигом острова Родос.<sup>22</sup> Дело в том, что, начиная, как минимум, с Эратосфена, античные географы (Гиппарх, Посидоний, Страбон) помещали Александрию и Родос на одном меридиане. Марин Тирский и Птолемей отказались от этого представления, сдвинув Родос на запад относительно Александрии на  $1^{\circ} 50'$ . Этот сдвиг, очевидно, сказался и на положении острова Крит, что бросается в глаза уже при первом сравнении его положения на карте Птолемея с современной картой: у Птолемея Крит кажется неловко втиснутым между Малой Азией и Пелопоннесом.

Сжатие же отрезка побережья между Загюлисом и Большим Херсонесом хорошо согласуется с тем фактом, что у Птолемея остров Крит имеет значительно меньшую длину, чем у других географов. Так, у Сосикрата, Аполлодора (apud Strab. 10.4.3 С475) и Агафемера (5.26) длина Крита составляет 2300 стадиев, у Плиния (4.58) – 2160, у Артемидора и Страбона (2.4.3 С106) – 2000, тогда как у Птолемея она насчитывает всего лишь около 1600. Такое уменьшение размеров Крита представляется неизбежным следствием сдвига Родоса на запад: поскольку положение Пелопоннеса было, по-видимому, привязано к меридиану  $50^{\circ}$  и по этой причине осталось незатронутым этим сдвигом, пространство между Пелопоннесом и Родосом, в котором помещался Крит, сильно сократилось.

Резюмировать сказанное можно, повторив, что из отмеченных в таблице 2 резких растяжений и сжатий побережья на карте Птолемея, по крайней мере, пять случаев хорошо объясняются необходимостью приспособлять данные периплов о расстояниях к другим категориям сведений: (1) растяжение побережья от Александрии до Загюлиса и затем (2) сжатие между Загюлисом и Большим Херсонесом обусловлено изменениями в положении и протяженности острова Крит; (3) последующее растяжение между Большим Херсонесом и Киренаикой продиктовано необходимостью по-

---

<sup>22</sup> Подробнее см. Shcheglov 2017.

местить мыс Фикунт и Беренику на заранее известных долготах; (4) резкое сжатие между Лептис Магнай и Менинксом связано с тем, что здесь Птолемей взял за основу сведения Тимосфена о расстоянии между Тенами и Лептис Магнай, а (5) растяжение западнее Менинкса связано отчасти с неверным положением этого острова, отчасти с необходимостью поместить на определённых долготах Тену и Карфаген.

Бросаются в глаза ещё два отчётливых и почти идентичных участка резкого сжатия (5 и 7 в таблице 2) побережья у Птолемея. Сходство между этими участками тем любопытнее, что приходится они на симметрично расположенные друг напротив друга западное и восточное побережья Большого Сирта, ориентированные более или менее в меридиональном направлении. Простой ключ к объяснению сжатия этих двух участков может дать свидетельство Страбона (17.3.20 С836): «параллель широты, проходящая через этот угол [т.е. юго-восточный угол Большого Сирта около Автомалы восточнее Алтарей Филенов – Д.Щ.], немного южнее параллели через Александрию – на 1000 стадиев – и менее чем на 2000 стадиев южнее параллели через Карфаген».<sup>23</sup> Карта Птолемея выглядит как иллюстрация этих слов: на ней параллель Алтарей Филенов (29°), которая образует южную границу Большого Сирта, отстоит ровно на 1000 стадиев от широты Александрии (31°) и на 1833 стадия от широты Карфагена (32<sup>2</sup>/<sub>3</sub>°). Такое совпадение позволяет предположить, что широта южного побережья Большого Сирта у Птолемея была определена на основе сведений аналогичных тем, что приводит Страбон.

Примечательно в сообщении Страбона то, что, описывая конфигурацию Большого Сирта, он говорит именно о параллелях, а не о расстояниях между пунктами побережья, что было бы для него естественней. Тот факт, что широты Александрии и Карфагена были определены, несомненно, на основе астрономических измерений (пусть даже полностью ошибочных в случае с Карфагеном),<sup>24</sup> даёт основание подозревать, что это же верно и для широты южной границы Большого Сирта, т.е. что она должна была определяться изначально как 2° южнее Александрии. На это может указывать также и то, что у Птолемея сжатие происходит не на всём протяжении побережий Большого Сирта, но в каждом случае только на крайних отрезках – самых южных (между Диарройей и Автомалой) для восточного побережья и самых северных (между Загазой и Кефалами) для западного. Может показаться,

<sup>23</sup> ἔστι δ' ὁ διὰ τοῦ μυχοῦ τούτου παράλληλος τοῦ μὲν δι' Ἀλεξανδρείας μικρῶ νοτιώτερος χιλίοις σταδίοις, τοῦ δὲ διὰ Καρχηδόνος ἐλάττωσιν ἢ δισχιλίαις.

<sup>24</sup> Об измерении широт Александрии и Карфагена см., например, Marx 2015, 322, 326, 330.

что побережье, идущее на юг от Северного мыса, образно говоря, внезапно обрубается параллелью  $29^\circ$ , и точно так же побережье, идущее на север от Эспориса, обрубается параллелью  $31^\circ$ .

Если это предположение верно, тогда сжатие побережий Большого Сирта соблазнительно связать с ошибкой, допущенной Птолемеем в оценке окружности Земли. Как известно, принятая им оценка в 180 000 стадиев была сильно занижена, что стало причиной многочисленных искажений на его карте. Так, если побережье ориентировано в более или менее меридиональном направлении и при этом привязано к определённым широтам, как в рассматриваемом случае западное и восточное побережья Сирта привязаны к широтам  $29^\circ$  и  $31^\circ$ , тогда их протяжённость неизбежно должна сократиться пропорционально тому, насколько занижена оценка окружности Земли. Однако поскольку Птолемей никак не уточняет длину используемого им стадия, взгляды исследователей на величину допущенной им ошибки серьёзно расходятся. В таком случае, если именно эта ошибка обусловила сжатие побережий Большого Сирта, то анализ этого сжатия позволяет нам определить её величину.

### 3. Ошибка Птолемея в оценке окружности Земли

Есть три точки зрения на длину стадия у Птолемея, которые совпадают с тремя основными вариантами, к которым можно свести спектр значений, когда-либо приписываемых длине античного стадия:<sup>25</sup>

(1) «Обычный» стадий 185 м равный  $1/8$  римской мили. Ряд исследователей независимо друг от друга, сопоставив данные римских итинерариев о расстояниях с картой Птолемея, пришли к заключению, что лучше всего они согласуются, если использовать соотношение 1 миля = 8 стадиев.<sup>26</sup> В одну группу с этим стадием можно отнести остальные более или менее близкие к нему варианты: 165–166 м, 176–178 м, 181–182 м и 192 м.

(2) «Короткий» стадий ок. 157,5 м часто приписываемый Эратосфену, однако без достаточных оснований. Л. Руссо в недавней работе, сопоставив карту Птолемея с современной картой, пришёл к заключению, что лучше всего они согласуются, если стадий Птолемея равен примерно 159 м (Russo 2013, 70).

(3) «Длинный» стадий – группа, в которую можно условно объединить два варианта: 198 м и 210 м, соответствующие  $1/7,5$  и  $1/7$  римской мили.

<sup>25</sup> Подробнее см. Щеглов 2015b; Shcheglov 2016b.

<sup>26</sup> Cuntz 1923, 120–122; Spaul, 1958; Gómez Fraile, 2005 35–64; Seabra Lopes, 1995–1997; Urueña Alonso 2014.

Несмотря на отсутствие надёжных аргументов,<sup>27</sup> идея о том, что Птолемей использовал тот или иной из этих двух стадиев, демонстрирует удивительную жизнестойкость.<sup>28</sup> Связано это, очевидно, с тем, что она позволяет объяснить, почему значения окружности Земли, принятые Эратосфеном (252 000 стадиев) и Птолемеем (180 000), расходятся настолько сильно: предполагается, что оба значения выражали близкие величины, но в разных стадиях.<sup>29</sup>

Разрешить этот давний спор и определить величину ошибки, допущенной Птолемеем в оценке размеров Земли, и, соответственно, длину Птолемея стадию можно через сравнительный анализ искажений его карты в широтном и в долготном направлениях.

Ошибка в оценке окружности Земли влияет на параметры широты и долготы по-разному, что обусловлено принципиальной разницей между способами их измерения: если широта определяется путём простейших астрономических наблюдений, чему греки научились уже к IV в. до н.э., а, начиная с Гиппарха (II в. до н.э.), стали выражать широту в градусах, то доступный способ измерения долготы появился только в XVIII в. с изобретением хронометра. Для античного географа главный способ определения долготы – это пересчёт расстояний из традиционных линейных мер (стадиев, миль и т.п.) в угловые (градусы), для чего требуется знать окружность Земли. Соответственно, заниженное значение окружности Земли приводит к тому, что меридиональные участки побережья, если они были привязаны к определённым широтам, остаются неизменными в градусном выражении, но в линейных мерах сокращаются вместе со всей окружностью. Широтные же участки, напротив, остаются неизменными в линейных мерах, но пропорционально растягиваются в градусном выражении. Таким образом, определить величину ошибки Птолемея в оценке окружности Земли можно через анализ того, насколько его карта сжимает расстояния в направлении с севера на юг в линейном выражении и растягивает их с запада на восток в градусном выражении.

Для такого анализа критически важно выбрать подходящий материал – такой, который бы минимизировал влияние других факторов, искажающих очертания карты, в частности: банальных ошибок в оценках расстояний и

<sup>27</sup> Ср. так же Cuntz 1923, 120–121.

<sup>28</sup> Например: Mžik 1933, 105–112; Diller 1949, 8–9; Polaschek 1965, 694, 800; Fischer 1975, 159–160, 163, 165.

<sup>29</sup> Кроме того, в ряде случаев данные римских итинерариев о расстояниях согласуются с картой Птолемея при соотношениях 7,5 или даже 7 стадиев на 1 милю: Cuntz 1923, 120–121; Meuret 1998, 160–165.

неверных представлений о конфигурации береговой линии. Так, увеличение долготной протяжённости побережья может быть обусловлено распрямлением его изгибов или неверной ориентацией – разворотом меридиональных участков в широтном направлении (как это, например, произошло у Птолемея с береговой линией Туниса между мысами Бон и Рас Кабудия). Сжатие же побережья в меридиональном направлении, наоборот, может быть связано с увеличением его извилистости и сокращением меридиональной протяжённости за счёт увеличения широтной.

Примером неудачного выбора анализируемого материала, ведущего к заведомо некорректным результатам может служить работа Л. Руссо (2013). Свой вывод о «коротком» стадии ок. 159 м, лежащем в основе карты Птолемея, он строит на том, что, взятая в целом, карта выглядит растянутой с запада на восток относительно современной карты в 1,4 раза.<sup>30</sup> Между тем, более детальное рассмотрение показывает, что этот результат всего лишь усредняет крайности. Для отдельных частей карты Птолемея коэффициент растяжения варьируется, как минимум, в полтора раза: от 1,2 для восточной половины Средиземноморья до 1,8 для западной половины, и даже достигает 2,1 для Индии (Shcheglov 2016a). Не будет сильным упрощением сказать, что по мере удаления от центра античной цивилизации в восточном Средиземноморье карта Птолемея допускает всё больше искажений.

В силу изложенных причин для анализа лучше всего брать участки побережья, которые (1) примыкают к главным центрам восточного Средиземноморья, (2) на карте Птолемея ориентированы как можно ровнее вдоль параллелей или меридианов,<sup>31</sup> (3) имеют максимально простую конфигурацию, как у Птолемея, так и в реальности – чтобы минимизировать влияние изгибов береговой линии на итоговую оценку его протяжённости. Всем этим условиям соответствует восточная часть средиземноморского побережья Африки.

Рассмотрим сначала широтный участок этого побережья между Александрией и Береникой. Этот участок (1) связывает такие центры, как Египет и Киренаика, (2) ориентирован на карте Птолемея почти строго вдоль параллели Александрии, и (3) отличается исключительно ровной конфигурацией, как в реальности, так и у Птолемея. При этом долготный интервал между Александрией и Береникой у Птолемея ( $60,5^\circ$  и  $47,75^\circ$  долготы) растянут относительно истинных значений ( $29,9^\circ$  и  $20,04^\circ$ ) в 1,29 раза. Протя-

---

<sup>30</sup> Если реальную окружность Земли по экватору в 40 075 км разделить на коэффициент 1,4 и на 180 000 стадиев, один стадий составит 159 м.

<sup>31</sup> Важно подчеркнуть, что здесь значение имеет именно то, как побережья ориентированы по представлениям античных географов, а не в реальности.

жённость же побережья между ними у Птолемея завышена относительно данных «Стадиасма», как отмечалось выше, всего на 1,3% или 3,3% (в Ξ и Ω). С учётом этого, если предположить, что Птолемей опирался на данные о расстояниях, аналогичные «Стадиасму», то влиянию его ошибки в оценке окружности Земли можно приписать увеличение долготного интервала между Александрией и Береникой только в 1,27 или 1,25 раза (а не в 1,4, как это получается у Руссо). Это в свою очередь предполагает, что оценка окружности Земли у Птолемея могла быть занижена, самое большее, на 21,5% или 19,9%. Соответственно, средний стадий Птолемея должен был составлять не менее 174,8 или 178,3 м для Ξ и Ω.

Важно подчеркнуть, что полученные показатели растяжения долготного интервала (1,27 и 1,25) являются скорее завышенными, поскольку включают в себя влияние того, что линия побережья оказалась у Птолемея «распрямлена» вдоль одной широты. Так, простое визуальное сравнение карт показывает, что в реальности участок Александрия – Береника имеет бóльшую извилистость и сильнее варьируется по широте, чем у Птолемея. Оценить вклад фактора «распрямления» побережья в его общее растяжение с запада на восток можно через сопоставление значений длины стадия, полученных абзацем выше (174,8 или 178,3 м), со значениями, полученными путём прямого сравнения данных «Стадиасма» и современной карты о длине побережья (для участка Александрия – Береника получается 185,8 м; см. ниже раздел 4). Соотношение между этими значениями и показывает, насколько «распрямление» побережья у Птолемея могло увеличить его долготную протяжённость:  $185,8/174,8 = 1,06$  или  $185,8/178,3 = 1,04$ . Иными словами, «распрямление» побережья могло быть ответственно за увеличение его протяжённости с запада на восток максимум на 4-6%.

Рассмотрим теперь, какая ошибка в Птолемеевой оценке окружности Земли подразумевается сокращением двух меридиональных участков побережья Большого Сирта на его карте. Для точности результата критически важно корректно определить границы участков, которые, как предполагается, подверглись сокращению. График на рисунке 3 показывает, что сокращение происходит только на небольших отрезках между Диарройей и Алтарями Филенов и между Загазой и мысом Кефалы. Однако корректнее будет не ограничиваться этими отрезками, а рассматривать участки побережья, лежащие между широтами 29° и 31°, полностью. Границы этих участков удобнее будет определить пунктами, на которых побережье совершает наиболее отчётливый поворот (рис. 2): Северный мыс, Алтари Филенов, Эс-

порис (в версии Э),<sup>32</sup> мыс Кефалы (в версии Э).<sup>33</sup> Участок Северный мыс – Алтари Филенов у Птолемея короче, чем в «Стадиасме», на 408 (Э) или 447 (Ω) стадиев, что соответствует сокращению на 24,6% или 27%.<sup>34</sup> Участок Эспорис – Кефалы у Птолемея короче на 346 (Э) или 422 (Ω) стадия, что соответствует сокращению на 25% или 20,5%.<sup>35</sup> Если исходить из предположения, что Птолемей опирался на данные о расстояниях, аналогичные «Стадиасму», и что сжатие этих расстояний обусловлено именно ошибкой в оценке окружности Земли, а влиянием иных факторов (изменения конфигурации и ориентации побережья) можно пренебречь, то приведённые пропорции сжатия приблизительно соответствуют величине этой ошибки. Исходя из этих значений, стадий Птолемея должен был бы составлять ок. 178,4 или 175 м для участка Северный мыс – Алтари Филенов и 177,8 или 184,5 м для участка Эспорис – Кефалы.

Все полученные выше цифры, разумеется, условны. Их смысл заключается только в том, что они приблизительно указывают границы, в которых могла лежать допущенная Птолемеем ошибка в оценке окружности Земли и, соответственно, значение используемого им стадия. Если за основу расчётов взять несколько иные отрезки побережья, результаты также будут несколько иными. В любом случае, с достаточной уверенностью полученные результаты позволяют предполагать, что из трёх вариантов длины стадия стадий Птолемея был наиболее близок к «обычным» 185 м, или же, если быть точнее, к стадию 177–178 м, о котором подробнее речь пойдёт ниже. Мнения о том, что Птолемей использовал короткий стадий или один из длинных стадиев, не находят подтверждений.

#### 4. Фактическая длина стадия в «Стадиасме»

К вопросу о длине стадия, лежащего в основе карты Птолемея, можно подойти и с иной стороны. Наиболее простой и очевидный способ – это сопо-

---

<sup>32</sup> В редакции Ω поворотной точкой побережья в этой части выступает не Эспорис, а Фаракса. Однако косвенным указанием на то, что данные Э здесь более надёжны, служит то, что Эспорис лежит на меридиане 45° и, в силу этого, мог изначально играть важную роль в структуре карты. О сетке ключевых меридианов, лежащей в основе карты Птолемея, см. выше.

<sup>33</sup> В редакции Ω мыс Кефалы пропущен, что представляется явной ошибкой.

<sup>34</sup> Длина этого участка в «Стадиасме», Э и Ω составляет 1656, 1248 и 1209 стадиев, соответственно.

<sup>35</sup> Длина этого участка в «Стадиасме», Э и Ω составляет 1690, 1267,7 и 1344,1 стадиев, соответственно.

ставить данные источников Птолемея, т.е. в нашем случае «Стадиасма», с современной картой.<sup>36</sup> Здесь мы сталкиваемся с двумя сложностями.

Во-первых, почти ничего не известно о том, что реально стоит за указанными в «Стадиасме» расстояниями: что именно и как именно измерялось или оценивалось? В этой ситуации есть смысл ввести понятие «фактической длины стадия». Иными словами, результат незамысловатого сравнения данных «Стадиасма» с длиной побережья на современной карте следует рассматривать как всего лишь условную величину, необходимую для того, чтобы получить хоть какой-то критерий для оценки этих данных. При этом важно помнить, что на самом деле античные мореплаватели и географы могли под термином «стадий» понимать несколько иную величину, измерять или оценивать несколько иные расстояния, чем те, что мы измеряем по современной карте, и делать это со всевозможными искажениями, о характере которых остаётся только догадываться.

Вторая сложность связана с тем, что точно измерить длину реального побережья невозможно в силу его фрактальных свойств или так называемого «парадокса береговой линии». Тем не менее, можно смоделировать и измерить маршрут путешественника или корабля, которые следуют вдоль берега по максимально короткому и прямому пути. Средиземноморское побережье Африки в целом и его участок между Александрией и Береникой в особенности дают наиболее удачный материал для такого сравнения, поскольку большей частью имеют простую конфигурацию, легко сводимую к прямым отрезкам. Важно также то, что отрезок Александрия – Береника относится к одной из наиболее хорошо освоенных в античности частей Средиземноморья. Всё это позволяет ожидать, что именно здесь данные «Стадиасма» должны быть наиболее точны.

Чтобы минимизировать субъективный фактор, длину реального побережья я измерял, используя векторную карту из «Морского справочника» (*Marine Gazetteer*)<sup>37</sup> и интерактивную карту ORBIS – Стэнфордского проекта по моделированию сети транспортных путей Римской империи (*The Stanford Geospatial Network Model of the Roman World*).<sup>38</sup> Сравнение данных

---

<sup>36</sup> Нет смысла пытаться определить длину стадия через сопоставление с современной картой данных самого Птолемея напрямую, поскольку в таком случае результат неизбежно будет отражать все искажения, свойственные карте Птолемея, которые проистекают из необходимости согласовывать разные источники (см. выше), но от которых свободен «Стадиасм», как всего лишь один из таких возможных источников.

<sup>37</sup> <http://www.marinerregions.org/gazetteer.php?p=details&id=4278>

<sup>38</sup> <http://orbis.stanford.edu>

«Стадиасма» и «Морского справочника» по отдельным коротким расстояниям даёт картину удручающего хаоса, где в отдельных случаях длина стадия может достигать километра (рис. 4).



Рисунок 4. Фактическая длина стадия в «Стадиасме». Интервалы между точками по оси абсцисс показывают длину отрезков пути, на которых фактическая длина стадия принимает соответствующее значение.

Такой разброс результатов связан, вероятно, с многочисленными рукописными ошибками в цифрах и в меньшей степени – с неверной локализацией античных топонимов<sup>39</sup>. Любопытно, однако, что аналогичное сопоставление данных Эратосфена, Страбона и Плиния с современной картой, хотя и без учёта сложной конфигурации измеряемого пути, даёт схожие результаты.<sup>40</sup> Между тем, с увеличением сравниваемых отрезков побережья разброс сокращается и результаты становятся всё более осмысленными.

Наибольшей надёжности результата можно достичь, если ограничить сравнение только теми восемью отрезками между ключевыми пунктами, на которые побережье разделено в самом «Стадиасме», так как для них значения расстояний указаны отдельно и поэтому менее других могут быть подвержены рукописным ошибкам. Значения длины одного стадия, получающиеся в результате сравнения данных «Стадиасма» и «Морского справочника» по этим отрезкам, представлены в таблице 1, и варьируется от 165,2 до 199,4 м. Средняя

<sup>39</sup> Arnaud 2009, 176–177.

<sup>40</sup> Щеглов 2015b, 81–84.

длина стадия для всего побережья от Александрии до Карфагена составила 179,4 м, а для участка от Александрии до Береники – 185,8 м.

Отрезок побережья (от – до)	Длина побережья		Фактическая длина стадия (м)
	Стадиасм (стадии)	ORBIS (км)	
Александрия – Паретоний	155 <sup>ο</sup>	285 <sup>41</sup>	183,9
Паретоний – Катабатм	119 <sup>ο</sup>	246	206,7
Катабатм – Дарнис	196 <sup>ο</sup>	384	195,9
Дарнис – Аполлония	40 <sup>ο</sup>	104	260
Аполлония – Птолемаида	60 <sup>ο</sup>	114	190
Птолемаида – Береника	55 <sup>ο</sup>	115	209,1
Береника – Автомалакс	1602	272 <sup>42</sup>	169,8
Автомалакс – Алтари Филенов	185	33,5 <sup>43</sup>	181,1
Алтари Филенов – Лептис Магна	3092	609	197
Лептис Магна – Эя	795	149	187,4
Эя – Сабатра	40 <sup>ο</sup>	76	190
Сабатра – Менинкс	1105	194	175,6
Менинкс – Такапе	58 <sup>ο</sup>	105	181
Такапе – Тена	62 <sup>ο</sup>	121	195,2
Тена – Гадрумет	112 <sup>ο</sup>	189	168,8
Гадрумет – мыс Гермея	70 <sup>ο</sup>	180	257,1
мыс Гермея – Карфаген	53 <sup>ο</sup>	76 <sup>44</sup>	143,4

Таблица 3. Фактическая длина стадия на отдельных отрезках побережья Африки по данным ORBIS: The Stanford Geospatial Network Model of the Roman World.

Стэнфордский ORBIS разбивает побережье на иные отрезки, чем «Стадиасм», и поэтому требует отдельного рассмотрения (таблица 3). Полученные на его основе значения длины стадия варьируются от 169,8 до 209,1 м, (если исключить три явно неправдоподобных значения: 260, 257 и 143 м).

<sup>41</sup> Расстояние измерено по суше вдоль побережья, поскольку по морю этот отрезок измерен по прямой без учёта изгибов береговой линии.

<sup>42</sup> Расстояние измерено по суше вдоль побережья, поскольку по морю этот отрезок измерен по прямой без учёта изгибов береговой линии.

<sup>43</sup> ORBIS оценивает этот отрезок в 60 км по морю или 42 км по суше вдоль берега, но оба эти значения представляются неправдоподобно завышенными.

<sup>44</sup> Расстояние измерено не вдоль побережья, а по прямой через открытое море, поэтому длина стадия здесь получается заниженной.

476 Средиземноморское побережье Африки

Средняя длина стадия для всего побережья от Александрии до Карфагена по данным ORBIS составила 191,6 м, а для участка от Александрии до Береники – 199,7 м. Если же исключить явно неправдоподобные значения, то средняя длина стадия для оставшейся части побережья составит 188,5 м.

Важное различие между «Морским справочником» и ORBIS-ом состоит в том, что «Справочник» позволяет измерить кратчайшее расстояние вдоль самой кромки берега, тогда как ORBIS измеряет смоделированный маршрут корабля, который допускает значительные отклонения от береговой линии. Таким образом, можно считать, что они дают нам, соответственно, нижнюю и верхнюю границы для искомой длины стадия.

Полученные в обоих вариантах результаты хорошо согласуются с тем, что нам известно о стадии по другим источникам, которые делятся на три группы: (1) письменные свидетельства, соотносящие стадий с римской милей, длина которой известна достаточно надёжно как 1480 м; (2) длины беговых дорожек сохранившихся античных стадионов, которые являются непосредственным материальным эквивалентом стадия как меры расстояния; (3) длины использовавшихся в античности футов и локтей (1 стадий = 400 локтей = 600 футов). Таблица 3 показывает, что все эти три группы дают примерно один и тот же ряд значений длины стадия.<sup>45</sup>

Примерная длина стадия (в метрах)...	засвидетельствованная...		
	...письменными источниками (стадиев в миле)	...длиной беговых дорожек стадионов в следующих полисах	...длиной из- вестных футов
165–166	–	Коринф, Галии	оско- италийский (?)
176–178	8½	Дельфы, Немея, Милет (?)	аттический
181–182	–	Истмия II, Эпидавр, Делос	истмийский (?)
185	8	Афины	«обычный» (?)
191–192	–	Олимпия, Приена, Истмия I, Милет (?)	олимпийский (?)
195–198	7½	–	дорический
210–213	7	Пергам, Эзаны, Лаодикея и др. (?)	ионийский

Таблица 4. Длина стадия по данным разных групп источников.

По числу и надёжности свидетельств эти варианты можно ранжировать следующим образом:

<sup>45</sup> Изложенное ниже рассматривается подробнее в предшествующих публикациях: Щеглов 2015b; Shcheglov 2016b.

185 м – это «обычный» стадий, равный 1/8 римской мили, принятый за стандарт в римское время (как минимум, с конца II в. до н.э.) и засвидетельствованный большинством письменных источников, а также имеющий своё материальное воплощение в длине беговой дорожке Афинского стадиона (однако использование фута соответствующей длины остается под вопросом);

177–178 м – вариант, засвидетельствованный надёжнее всех остальных – как письменными источниками, так и наличием стадионов и футов; по мнению ряда исследователей, именно этот вариант имеет наибольшие основания считаться главным стадием доримского времени;<sup>46</sup>

165–166 м, 181–182 м, 192 м – близкие к двум вышеупомянутым варианты, применение которых в доримской Греции засвидетельствовано наличием соответствующих стадионов и футов (хотя данные о футах остаются спорными);

197–198 м и 210–213 м – стадионы равные 1/7,5 и 1/7 римской мили и засвидетельствованные письменными источниками только для позднеимперского (с III в. н.э.) и византийского (с VI в. н.э.) периодов, соответственно. Правда, есть основания искать истоки этих двух стадиев в более ранних эпохах: стадий 198 м явно связан с так называемым дорическим футом 326–328 мм, известным в Греции ещё с VI в., а стадий 210 м аналогичным образом связан с Египетским царским локтём и с ионийским локтём 523–525 мм.

Предпринятое сравнение данных «Стадиасма» с современными измерениями показывает, что в большинстве случаев фактическая длина стадия оказывается близка к лучше всего засвидетельствованным вариантам 177–178 м и 185 м, лежащим в средней части спектра, и только в отдельных случаях приближается к крайним значениям 165–166 м и 198 м или 210 м. Результат закономерный и предсказуемый.

### Заключение

В статье были рассмотрены совпадения и расхождения между данными «Географии» Птолемея и «Стадиасма» о протяжённости средиземноморского побережья Африки и было показано, как их можно объяснить, исходя из того, что известно о методах работы Птолемея и о внутреннем строении его карты. Анализ искажений на карте Птолемея, а также сравнение данных «Стадиасма» с современной картой позволили с новой стороны подойти к давнему спорному вопросу: какую длину имел стадий, лежавший в основе карты Птолемея, и соответственно, какова была ошибка, допущенной Птолемеем в оценке окружности Земли. Примечательно, что совершенно раз-

<sup>46</sup> Fenneberg 1859, 36–42; Dörpfeld 1882, 303–304.

ные подходы к этому вопросу привели к почти идентичным результатам, а именно: средняя длина стадия у Птолемея и в «Стадиасме» должна была лежать в диапазоне ок. 175–185 м.

ПРИЛОЖЕНИЕ 1: WWW.NSU.RU/CLASSICS/SCHOLE/12/SHCHEGLOV-SUPPL.PDF

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Щеглов, Д. А. (2014) «Предыстория географии Птолемея», *Аристей. Вестник классической филологии и античной истории* 10, 82–131.
- Щеглов, Д. А. (2015a) «Ошибка по долготе в географии Птолемея», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 9, 9–23.
- Щеглов, Д. А. (2015b) «Стадий Эратосфена и измерение окружности Земли: использовали ли в античности «короткий» стадий?», *Аристей. Вестник классической филологии и античной истории* 12, 62–97.
- Щеглов, Д. А. (2016) «Карта Птолемея и античные периплы», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 10, 672–698.
- Arnaud, P. (2009) “Notes sur le *Stadiasme de la Grande Mer* (1): la Lycie et la Carie,” *Geographia Antiqua* 18, 165–193.
- Bauer A., Helm, R. eds. (1929) *Hippolytus Werke*, vol. 4, *Die Chronik*, A. Bauer, ed. Leipzig.
- Cuntz, O. (1905) «Der Stadiasmus Maris Magni», A. Bauer, ed. *Die Chronik des Hippolytos im Matritensis Graecus* 121. Leipzig, 243–276.
- Cuntz, O. (1923) *Die Geographie des Ptolemaeus, Galliae Germania Raetia Noricum Pannoniae Illyricum Italia. Handschriften, Text und Untersuchung*. Berlin.
- Diller, A. (1949) “The Ancient Measurements of the Earth,” *Isis* 40.1, 6–9.
- Diller, A. (1975) “Agathemerus, Sketch of Geography,” *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 16, 59–76.
- Dörpfeld, W. (1882) “Beiträge zur antiken Metrologie,” *Mittheilungen des Institutes in Athen* 7, 277–312.
- Fenneberg, L. F. von (1859) *Untersuchungen über die Längen-Feld- und Wegemaasse des Völker des Alterthums insbesondere der Griechen und der Juden*. Berlin.
- Fischer, I. (1975) “Another Look at Eratosthenes’ and Posidonius’ Determinations of the Earth’s Circumference,” *Quarterly Journal of the Royal Astronomical Society* 16, 152–167.
- Honigmann, E. (1925) “Zur Geographie des Ptolemaios,” *Klio* 20.1, 202–214.
- Gómez Fraile, J. M. (2005) “Sobre la antigua cartografía y sus métodos. Los fundamentos numéricos de la Hispania de Claudio Ptolomeo,” *Iberia* 8, 35–64.
- Isaksen, L. (2013) «‘O What a Tangled Web We Weave’ – Towards a Practice That Does Not Deceive», C. Knappett, ed. *Network Analysis in Archaeology: New Approaches to Regional Interaction*. Oxford, 43–67.
- Kiesling, B., Isaksen, L. (2014) *Stadiasmus of the Great Sea, Translated into English from the Muller Edition of 1855 (Geographi Graeci Minores)*. URL: [https://www.academia.edu/8243687/Stadiasmus\\_of\\_the\\_Great\\_Sea\\_Anonymous\\_a\\_fre\\_e\\_English\\_translation](https://www.academia.edu/8243687/Stadiasmus_of_the_Great_Sea_Anonymous_a_fre_e_English_translation).
- Medas, S. (2008) *Lo Stadiasmo o Periplo del Mare Grande e la navigazione antica. Commento nautico al più antico testo portolanico attualmente noto*. Madrid.
- Medas, S. (2009) “Il più antico testo portolanico attualmente noto: lo ΣΤΑΔΙΑΣΜΟΣ ΗΤΟΙ ΠΕΡΙΠΛΟΥΣ ΤΗΣ ΜΕΓΑΛΗΣ ΘΑΛΑΣΣΗΣ – Stadiasmo o Periplo del Mare Grande,” *Mayurqa* 33: 333–364.

- Marx, Ch. (2015) "An Analysis of the Latitudinal Data of Eratosthenes and Hipparchus," *Mathematics and Mechanics of Complex Systems* 3.4, 309–339.
- Meuret, Ch. (1998) «Outils mathématiques et données itinéraires: réflexions sur evaluation de la circonférence terrestre chez Ptolémée», P. Arnaud, P. Counillon, eds. *Geographica Historica*. Bordeaux, Nice, 151–166.
- Müller, C. ed. (1855) *Geographi graeci minores*. Paris.
- Mžik, H. von (1933) *Erdmessung, Grad, Meile und Stadion nach den altarmenischen Quellen: ein Beitrag zur Geschichte der Erdkunde und der Kulturbeziehungen zwischen Hellenismus und Armeniertum*. Wien.
- Pérez Martín, I. (2016) "Chronography and Geography in Tenth-Century Constantinople: the Manuscript of the Stadiasmus (Madrid, BN, Mss/4701)," *Geographia antiqua* 25, 79–97.
- Polaschek, E. (1965) "Klaudios Ptolemaios. Das geographische Werk," *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Suppl. 10. Stuttgart, 680–833.
- Russo, L. (2013) "Ptolemy's Longitudes and Eratosthenes' Measurement of the Earth's Circumference," *Mathematics and Mechanics of Complex Systems* 1.1, 67–79.
- Seabra Lopes, L. (1995–1997) "Itinerários da estrada Olisipo-Bracara: contributo para o estudo da Hispania de Ptolomeu", *O Arqueologo Português*, Série IV, 13/15, 313–346.
- Shcheglov, D.A. (2016a) "The Error in Longitude in Ptolemy's *Geography* Revisited," *The Cartographic Journal* 53.1, 3–14.
- Shcheglov, D.A. (2016b) "The Accuracy of Ancient Cartography Reassessed: the Longitude Error in Ptolemy's Map," *Isis* 107.4, 687–706.
- Shcheglov, D.A. (2017) "Eratosthenes' Contribution to Ptolemy's Map of the World," *Imago Mundi* 69.2, 159–175.
- Spaul, J. E. H. (1958) *Studies in the Roman province of Mauretania Tingitana*. Ph.D. diss. Durham Univ. URL: <http://etheses.dur.ac.uk/10374>.
- Stückelberger, A., Graßhoff, G. eds. (2006) *Klaudios Ptolemaios: Handbuch der Geographie. Griechisch – Deutsch. Einleitung, Text und Übersetzung*, vols. 1–2, CD-Rom. Basel.
- Uggeri, G. (1996) «Stadiasmus Maris Magni: un contributo per la datazione», M. Khanoussi, P. Ruggeri, and C. Vistnara, eds. *L'Africa Romana: atti dell'XI convegno di studio Cartagine (15-18 dicembre 1994)*. Cartagine, Sassari, 277–285.
- Urueña Alonso, J. (2014) "El método cartográfico de Ptolomeo: análisis del sistema de localización utilizado en la *Geographia* para la ubicación de las poblaciones del interior de la península Ibérica," *Palaeohispanica* 14, 153–185.
- Wurm, A. (1931) *Marinus of Tyre (Some Aspects of His Work)*. Chotěboř (<https://drive.google.com/open?id=0ByHnqjocHCZMU3pQOWJtcDgzVFk> проверено 13.06.2017).

**CYRILLIC CHARACTERS REFERENCES transliterated (for indexing purposes only):** Shcheglov, D. A. (2014) «Predystoriya geografii Ptolemeya», *Aristej. Vestnik klassicheskoj filologii i antichnoj istorii* 10, 82–131. Shcheglov, D. A. (2015a) «Oshibka po dolgote v geografii Ptolemeya», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 9.1, 9–23. Shcheglov, D.A. (2015b) «Stadij Eratosfena i izmerenie okruzhnosti Zemli: ispol'zo-vali li v antichnosti «korotkij» stadij?», *Aristej. Vestnik klassicheskoy filologii i antichnoj istorii* 12, 62–97. Shcheglov, D.A. (2016) «Karta Ptolemeya i antichnye periply», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 10.2, 672–698.

# О ФИЛОСОФИИ ЯЗЫКА ПОРФИРИЯ И ЯМВЛИХА

И. П. КУРДЫБАЙЛО

Санкт-Петербургский государственный университет  
телекоммуникаций им. М. А. Бонч-Бруевича, inga.posta@mail.ru

Д. С. КУРДЫБАЙЛО

Русская христианская гуманитарная академия,  
Санкт-Петербургский государственный университет, theoreo@yandex.ru

---

Inga Kurdybaylo and Dmitry Kurdybaylo

Saint-Petersburg State University of Telecommunications;  
Russian Christian Academy for Humanities; Saint-Petersburg State University

ON THE LANGUAGE PHILOSOPHY IN THE WRITINGS OF PORPHYRY AND IAMBlichus

ABSTRACT. Porphyry's "Letter to Anebo" and Iamblichus' "On mysteries" provide a comprehensive list of problems that form a borderline between their approaches to theurgy, to relations between gods and a human soul and to the soul's ascent to the intelligible realm. Linguistic subjects comprise a noticeable part of that list of problems, because at least verbal invocations with strange or incomprehensible words and phrases were one of the most distinct attributes of theurgy. For Porphyry speech is an attribute of lower ontological levels, while gods stay in silence and do not use words. Consequently, the soul's ascent to gods is followed by rejection of all linguistic phenomena. For Iamblichus the highest ontological level is attributed by silence in the same way, but the ascent of soul can be performed with the help of words and sounds, even and especially if they are "senseless" or incomprehensible. Porphyry accents on rational level of language, claims the possibility of expressing any thought in any language, adheres to conventional theory of names origin in the Aristotelian sense and relates the "correctness of names" to coherence of relations between names to relations between things. Iamblichus, on the contrary, values the suprarational level of language (which may seem to be irrational), denies the possibility of translation without loss of meaning, acknowledges the Establisher of names in the Platonic sense and understands the "correctness of names" as consistency between names and the nature of things. The conclusion reveals the dependence of linguistic views of Porphyry and Iamblichus on their metaphysics and psychology.

KEYWORDS: Porphyry, *Letter to Anebo*, Iamblichus, *On mysteries*, Plato, *Cratylus*, philosophy of language, *logos*, mysticism, theurgy, ancient philosophy, history of linguistics.

\* Статья подготовлена при поддержке РФНФ, проект № 15-33-01285 «Рождение божественных имён»: историко-философское исследование античных и раннесредневековых учений об имени и именовании.

Тема философии языка у Порфирия и Ямвлиха обсуждалась в научной литературе неоднократно.<sup>1</sup> Речь идёт, в первую очередь, о «Письме к Анебону» Порфирия и о трактате Ямвлиха «О египетских мистериях», написанном как пространный ответ на Порфириево «Письмо», где озвучены главные темы, по которым мнения двух философов явственно расходятся. Исследователями отмечается связь взглядов Порфирия и Ямвлиха с «Кратилом» Платона и основными положениями лингвистики Аристотеля, стоиков и средних платоников, а также их влияние на последующую традицию, в особенности Прокла.<sup>2</sup> На наш взгляд, важно рассмотреть философию языка Порфирия и Ямвлиха не только диахронически, но и синхронически, пытаясь реконструировать диалектику, обуславливающую лингвистические антиномии двух философов «изнутри» их собственных учений.

### Порфирий

Один из главных вопросов Порфирия, открывающих «Письмо к Анебону» и обуславливающих значительное число дальнейших вопрошаний, состоит в том, каким образом в теургических практиках может допускаться аффицируемость богов? Под теургическим воздействием на богов Порфирий понимает, например, произнесение молитвенных воззваний, предполагающее, что боги услышат слова и исполнят волю теурга.<sup>3</sup> Далее вопрос уточняется: как боги, принадлежащие высшей онтологической ступени, могут испытывать воздействия от людей, находящихся на низшей ступени?<sup>4</sup>

Затем узнаём, что по мнению самого Порфирия аффицируемость служит признаком отличия даймонов от богов: хотя те и другие превосходят человека, но боги не аффицируемы в принципе, а даймоны могут быть аффицируемы.<sup>5</sup> Боги совершенно бестелесны, а даймоны имеют некоторую телес-

<sup>1</sup> Shaw 1995, 179–188; Struck 2004, 204–206, 225–226; van den Berg 2008, 68–81; Schott 2009.

<sup>2</sup> См., напр. Shaw 1995; van den Berg 2008.

<sup>3</sup> Porph. *Epist. ad Anebonem* 1.2c.1–7. Здесь и далее греч. текст по Sodano 1958, использовался также англ. перевод Wilder 1915.

<sup>4</sup> Ibid., 1.3b.1–8.

<sup>5</sup> А. В. Петров видит в этом наследие среднего платонизма, ср. его отсылку к позиции Кельса: Петров 2003, 160.

ность.<sup>6</sup> Если же боги не могут воспринимать какие-либо внешние на них воздействия, значит, они не могут ни слышать звуков,<sup>7</sup> ни ощущать запахов, поэтому чувственные жертвоприношения бессмысленны как таковые.<sup>8</sup> Коммуникация с богами возможна только умопостигаемым образом: боги прислушиваются к самой мысли человека,<sup>9</sup> сами же они не производят никаких звуков,

являют свою мысль в молчании, [а] птицы ухватывают её быстрее людей и вещают нам, насколько могут, становясь для нас вестниками того или иного бога: орёл – Зевса, сокол и ворон – Аполлона, аист – Геры, кречет и сова – Афины, журавль – Деметры, и иные птицы – иных богов. (*De abst.* 5.4.21–29)

В целом, Порфирию свойственен определённый дуализм умного и вещественного, разделение их фундаментальной онтологической границей, что порождает двухступенчатую иерархию в самых разных отношениях: как боги и даймоны различаются по причастности материи и, соответственно, аффицируемости, так и человеческая душа составлена из высшей и низшей частей, так что, согласно изложению Августином хода мысли Порфирия, «умная часть души может проникать в высшую область, хотя бы её душевная часть не была очищена никакой теургической наукой, а часть душевная, хотя и очищается теургами, но не настолько, чтобы могла достигать бессмертия или блаженства».<sup>10</sup> Таким образом, высшая часть души совершенствуется с помощью философии, а низшая – теургии.

Апофатический язык, с помощью которого Плотин описывал *единое*, у Порфирия распространяется и на вторую ипостась,<sup>11</sup> так что область умопостигаемого на уровне эпитетов и определений трансцендируется по отношению к мировой *душе* и вещественному телу космоса. По существу, язык оказывается практически полностью заключённым в этой низшей области, так что средства языка в принципе не способны вывести человеческую душу за её пределы.

Такое понимание языка вытекает из стремления Порфирия согласовать метафизику Аристотеля и Платона на «лингвистическом» основании: если

<sup>6</sup> Porph. *Epist. ad Anebonem* 1.3с.1–4. Такой взгляд высказывался ещё Ксенократом (Wilder 1915, 11).

<sup>7</sup> Ibid., 1.3b.5–8.

<sup>8</sup> Эту мысль Порфирия выражает Ямвлих в *De myst.* 1.15.61–75 (греч. текст: des Places 1966; рус. перев. Лукомский, Светлов 1995).

<sup>9</sup> Porph. *Epist. ad Aneb.* 2.10a.1–6 и более подробно в *De abst.* 2.34.3–13 (греч. текст Nauck 1963; рус. перев. Сидаш 2011).

<sup>10</sup> August. Aurel. *De civ. Dei* 10.9; цит. по: Петров 2003, 159.

<sup>11</sup> Van den Berg 2008, 72.

учение Платона об идеях (эйдосах) и существующем в подражании им чувственном мире признаётся за несомненную истину, то метафизический переход Аристотеля от конкретной вещи к универсалиям Порфирий относит не к метафизике, а к тому языку, с помощью которого этот переход описываются. При этом вводится различие в употреблении понятий в их обыденном значении (называющих конкретные чувственные вещи) и как философских терминов (называющих универсалии), в которых обыденное значение устраняется, а привычная словесная форма используется для обозначения того, что не дано в чувственном опыте (эти два способа употребления обозначаются, соответственно, глаголами ἐλλήνιζειν и ξενίζειν).<sup>12</sup>

Роберт ван ден Берг проанализировал случаи цитирования Порфирием платоновского «Кратила» и показал, что в большинстве случаев воспроизводятся «этимологии»<sup>13</sup> собственных имён богов и героев, при этом Порфирий в своих толкованиях ограничивается только предметами и стихиями чувственного мира,<sup>14</sup> в отличие, скажем, от Прокла, находящего в подобных именах указания на сущности мира умопостигаемого.<sup>15</sup> Следуя традиции среднего платонизма и стоицизма, Порфирий внимателен к этимологиям и доверяет извлекаемым из них сведениям, но сами эти сведения он применяет только для отыскания неявных симпатических связей в чувственном мире, которые затем могут иметь значение для теургии. Таким образом, метафизика языка заключена Порфирием во второстепенную, низшую онтологическую область, так что боги действительно должны пребывать в безмолвии.

В дошедших до нас текстах Порфирия нет подробно изложенного взгляда на возникновение (установление) имён в том смысле, как этот вопрос поставлен в «Кратиле». Тем не менее, несколько намёков Порфирия складываются в определённую картину. Во-первых, читаем такое замечание: «обладание нами речью есть ... дар природы: даже если мы устанавливаем в некоторых случаях свои имена, то способны к этому по природе, [а не в силу личного произвола]».<sup>16</sup> Во-вторых, в контексте трактата «Об изваяниях», где упоминаются имена различных богов и особенности их визуального изображения, прослеживается определённый параллелизм между именами и изваяниями, в определённой степени предвосхищающий формулу

<sup>12</sup> Ibid., 69–73; см. т.ж. Vonfiglioli, Marmo 2007, 244.

<sup>13</sup> Строго говоря, в «Кратиле» мы имеем дело не столько с этимологиями, сколько с анаграмматическими конструкциями, см. Курдыбайло 2015, 97–103.

<sup>14</sup> Ещё один любопытный пример толкования Порфирием сложной фонетической конструкции: Callanan 1995.

<sup>15</sup> Van den Berg 2008, 73–75.

<sup>16</sup> Porph. *De abstinentia* 3.6.14–19, конъектура Т. Сидаша.

θεωνυμικὰ ἀγάλματα пс.-Дионисия и Прокла.<sup>17</sup> По мнению Роберта ван ден Берга,<sup>18</sup> это положение приводит к тому, что и имена, и изваяния мыслятся в одинаковой степени созданными людьми, а не установленными «божественной силой»,<sup>19</sup> что, впрочем, не умаляет возможности истинного соответствия и имён, и изваяний природе богов, т. е. не отрицает «правильности имён».<sup>20</sup> В-третьих, указание на то, что Порфирий придерживается конвенциональной теории происхождения имён, содержится в ответе Ямвлиха на вопросы «Письма к Анебону»: «... дело обстоит не так, как ты предполагаешь. Ведь если бы имена были когда-то установлены на основании договорённости, то тогда не было бы никакой разницы, принять одни имена или другие».<sup>21</sup> Как видим, Порфирий оказывается ближе всего к позиции Гермодена в «Кратиле», а основывается он, по всей видимости, на лингвистике Аристотеля, утверждавшего:

то, что в звуко сочетаниях (ἐν τῇ φωνῇ), – это символы представлений (παθημάτων) в душе, а письмена – того, что в звуко сочетаниях. Подобно тому как письмена не одни и те же у всех [людей], так и звуко сочетания не одни и те же. Однако представления в душе, непосредственные знаки которых суть то, что в звуко сочетаниях, у всех [людей] одни и те же, точно так же одни и те же и предметы, подобия которых суть представления. (*De interp.* 16a3–9)

Подобным образом в «Категориях» чисто внешнему, звуковому ὄνομα Аристотель противопоставляет λόγος, как внутренний смысл,<sup>22</sup> не зависящий от условностей языка и фонетической (или письменной) артикуляции.

Почти такой же лексикой пользуется и Порфирий: рассуждая о различии языковых способностях животных и человека, он пишет:

Многие говорят о том, что угри, водящиеся в Аретузе, и окуни из Меандра откликаются, когда их зовут. Значит [у вступающих в общение существ] предполагается наличие одной и той же фантазии, при этом неважно – достигает логос языка или нет. Не будет ли тогда невежеством считать логосом только человеческую речь на том основании, что мы её понимаем, а речь иных существ, поскольку мы её не понимаем, логосом не считать? (*De abstinentia* 3.5.7–13)

<sup>17</sup> Ps.-Dion. *De div. nom.* 9.1 (Suchla 1990, 207.8); Bonfiglioli, Marmo, pp. 242–245.

<sup>18</sup> Van den Berg 2008, 74.

<sup>19</sup> Plat. *Crat.* 397c1–2.

<sup>20</sup> ὁρθότης ὀνομάτων – один из ключевых терминов диалога «Кратил», подробнее см. Гринцер 2013, 61–65.

<sup>21</sup> Iambl. *De myst.* 7.5.3–6.

<sup>22</sup> Arist. *Cat.* 1, 1a1–15.

Как видим, аристотелевские παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ заменяются на φαντασία,<sup>23</sup> а λόγος обозначает мысль, не зависимо от того, «достигла» она «языка» (γλώτταν ἐξικνῆται) или нет. В другом месте Порфирий «размышлением» (διάνοιαν) называет «то, что звучит в душе безмолвно», а «звучащее благодаря языку» – логосом.<sup>24</sup>

Несмотря на то, что Порфирий пользуется этимологиями «Кратила» и связывает их с существующими культурами, он нисколько не считает греческие имена богов исключительными или более правильными:

Ту, кого греки называют Афиной, римляне называют Минервой, а египтяне, сирійцы, фракийцы – ещё иначе. Разве что-то теряется от того, что к богине обращаются, [называя её] разными именами?<sup>25</sup>

В «Письме к Анебону» Порфирий вопрошает, зачем в теургии используются, заимствованные из варварских языков или вообще ничего не значащие (ἄσημα) имена: ведь для того, кто ищет смысла в сказанном, достаточно, чтобы неизменным сохранялось значение (ἔννοια) речи, какими бы словами она не выражалась.<sup>26</sup> Здесь снова подразумевается, что боги не слышат человеческих слов, и лишь умным образом постигают мысль человека, если это вообще возможно.

Таким образом, у Порфирия имеется аналогичная дуализму умного и вещественного двухуровневая лингвистическая конструкция: на нижней ступени стоит фонетическая и грамматическая формы слова-ῥνομα, а на верхней – очищенное от языковой специфики семантическое ядро логоса (ἔννοια, διάνοια). Это ядро, по всей видимости, принадлежит высшей части души, тогда как выразительно-языковая область – низшей. Для высшей ступени характерна устойчивость и неизменность смысла, для низшей – изменчивость, условность и зависимость от обстоятельств. С такой точки зрения вопросы о разнообразии имён и том, кем и как они установлены, – не более чем праздное любопытство.

Единственный случай, где Порфирий подразумевает некоторого рода «правильность имён», появляется в его рассказе о древних пифагорейцах:

<sup>23</sup> Стоит отметить, что это не характерное для Порфирия употребление φαντασία / τὸ φανταστικόν, которое у него чаще ассоциируется с визуальным образом в человеческом сознании, подробнее см. Sheppard 2007 (цитируемые нами места Анной Шепард не рассматривались).

<sup>24</sup> Porph. *De abstinence* 3.3.6–17.

<sup>25</sup> Porph. *Contra Christianos*, fr. 76, 4–7 (греч. текст Hamack 1916; англ. перев. Hoffmann 1994).

<sup>26</sup> Porph. *Epist. ad Anebonem* 2.10a.1–4.

В самом деле, пифагорейцы, ревнуя о числах и линиях, брали главным образом из них посвящаемые богам первины: одно число они называли Афиной, другое – Артемидой, иное – Аполлоном, иное опять же – справедливостью, а иное – целомудрием; подобным образом дело обстояло у них не только с тем, что из линий. Таким вот образом становились они угодны богам и получали их помощь, взывая к каждому из них по имени даров, ему предназначенных, которые также часто использовались при гадании и затруднениях в исследовании. (*De abstinentia* 2.36.1–10)

Далее приводится пример: в честь Солнца и Луны «должно прежде всего зажечь родственный им огонь».<sup>27</sup> Как видим, хотя по мысли Порфирия ничто не определяет, какими звуками должно выразиться название огня и солнца, но существование естественного родства или симпатической связи между земными предметами и небесными божествами (как зримыми, так и не видимыми) должно отражаться в тождестве или, по крайней мере, согласованности их наименований. То есть родственные сущности должны обозначаться родственными именами, а чуждые друг другу – именами непохожими. Таким образом, между чисто фонетическим слоем и надлингвистическим «логосным» слоем образуется ещё один уровень, сопоставляющий взаимные *отношения* вещей внутри космоса с *отношениями* слов внутри данного языка. Таким образом, «правильность имён» у Порфирия лежит не в сфере соответствия имени природе именуемого, а в сфере соответствия отношений между именами отношениям между предметами.<sup>28</sup>

С формальной точки зрения здесь выполняется ещё одно правило Аристотеля: истинным или ложным не может быть названо никакое отдельное слово или имя; истина и ложь могут быть усмотрены только в отношении высказывания:

имена и глаголы сами по себе подобны мысли без связывания или разъединения, например «человек» или «белое»; когда ничего не прибавляется, нет ни ложного, ни истинного, хотя они и обозначают что-то. (*De interp.* 16a13–16)

Однако между позициями Аристотеля и Порфирия есть существенное различие: для Аристотеля высказывание, соединяющее подлежащее и сказуемое, является связкой существительного и глагола и осмыслено в дина-

<sup>27</sup> Ibid., 2.36.12–13.

<sup>28</sup> Здесь у Порфирия возникает понимание языка как структурированной системы, которое близко аналогичной концепции в современной лингвистике, введенной, прежде всего, Ф. де Соссюром (ср. Бенвенист 1974, 23–25). Ср. позицию Эмиля Бенвениста, считавшего «язык системой, в которой ничто ничего не значит само по себе и по своему природному свойству, но в которой всё имеет значение вследствие зависимости от целого; структура придаёт частям их „смысл“» (там же, с. 25).

мическом акте выражения, как утверждение или отрицание. У Порфирия же мы видим статическую структуру языка, отражающую структуру космоса, который, как целое, вечен и неизменен, что обуславливает и внутреннюю логическую стройность языка как целого, несмотря на подвижность отдельных частей. Таким образом, несмотря на стремление оформить свою философию языка в терминах Аристотеля, Порфирий остаётся последовательным платоником, отражая в структуре языка метафизику, прежде всего, своего учителя Плотина.

### Ямвлих

Взглянем теперь на аргументы Ямвлиха, комментирующего позицию Порфирия. Вернёмся к первому из обозначенных нами вопросов – об аффицируемости богов. Разделение умопостигаемого и чувственного на два бытийных пласта предстаёт у Ямвлиха менее резким, а структура онтологической иерархии – более сложной. Если Порфирий различает только богов и демонов, то для Ямвлиха существенно различать также внутрикосмических и сверхкосмических богов,<sup>29</sup> в восхождении к которым, осуществляются два различных вида теургии.<sup>30</sup> Сам теург проходит определённый путь совершенствования от низшей, «внутрикосмической» и преимущественно телесной теургии к теургии «сверхкосмической», которая в конечном пределе должна достигать полного освобождения от вещественности, но это – «путь, который открывается для отдельного человека, иногда, с трудом и поздно, как вершина жреческого служения».<sup>31</sup>

«Вертикальное» единство умного и чувственного космоса в метафизике Ямвлиха выражено в диалектике синфем (συνθήματα) и символов, которые играют роль манифестации невещественных богов в вещественном космосе, связуя тем самым разнесенные ступени онтологической иерархии. Как и

<sup>29</sup> Iambl. *De myst.* 5.20.1–25, 8.8.1–17.

<sup>30</sup> Джон Диллон в одной из недавних работ показывает, что у Ямвлиха, в отличие от Порфирия, ни боги, ни демоны не ограничены какой-либо сферой космоса, могут присутствовать повсюду, имея, однако, свою внутреннюю иерархию (Dillon 2013, 145–149, 154–155).

<sup>31</sup> Iambl. *De myst.* 5.20.25–29; соответственно с этим есть два уровня понимания символов/синфем: Bonfiglioli, Matteo 2007, 249. Грегори Шоу предлагает выделять у Ямвлиха три типа людей: (1) приступающих к теургии исключительно в материальном виде и не понимающих её умопостигаемой цели, (2) тех, кто не нуждается вообще ни в каких материальных средствах для восхождения души, и (3) находящиеся «посередине», т. е. использующие вещественные предметы с целью умного соединения с богами (Shaw 1999, 582).

у Порфирия, боги у Ямвлиха не претерпевают, но всегда действуют сами. Так что:

теургическое единение дают свершение неизреченных и богоугодно осуществляющихся превыше всякого мышления дел и сила мыслимых только богами невыразимых символов. Именно потому мы и не свершаем эти дела при помощи мышления. Ведь тогда их осуществление будет чисто умным и зависящим от нас, а ни то ни другое не является истинным. Ибо, даже когда мы не мыслим, синфемы сами по себе делают своё дело, и неизреченная сила богов, к которым восходят эти синфемы, узнаёт свои изображения сама по себе, но не потому, что побуждается нашим мышлением. Ведь по природе не положено, чтобы объемлющее приводилось в движение объемлемым, или совершенное несовершенным, или целое частями. Именно потому в первую очередь не нашими мыслями божественные причины приглашаются к действию; напротив, нужно полагать эти мысли, все лучшие состояния души и нашу чистоту прежде всего некими сопутствующими причинами, а по праву пробуждающими божественное воление являются сами божественные синфемы. Таким образом, божественное приходит в движение благодаря себе самому, не воспринимая от менее совершенного никакого начала для своей деятельности.<sup>32</sup> (*De myst.* 2.1.23–41)

Синфемы могут находиться на самых разных уровнях вещественного космоса, и человеческая душа может «присоединившись» к синфеме, находящейся на её уровне, восходить к богам<sup>33</sup> – если сама достаточно очищена для этого и если это согласуется с волей богов.

Вторым важным принципом выступает симпатия, или, как предпочитает говорить Ямвлих, «божественная дружба, связующая всё».<sup>34</sup> Её существование позволяет говорить о соприкосновении смертного человека с богами без того, чтобы боги испытывали воздействие со стороны человека или сами сущностно «уклонялись» к онтологически низшей сфере: присутствие богов в синфемах имеет энергийный характер, как и осуществление симпа-

<sup>32</sup> Более подробный анализ этого и релевантных фрагментов см. Петров 2013, 223–224.

<sup>33</sup> Ср. Shaw 1995, 180: “*Sunthemata* ... revealed the presence of the gods at any grade of reality since each grade was sustained directly (*autothen*) by them. Yet the ascent of each soul was gradual, and at its particular level of attachment only an encounter with a *sunthema* from that level allowed the soul to proceed.”

<sup>34</sup> Iambl. *De myst.* 1.12.31 – διὰ τῆς θείας φιλίας. По замечанию Р. В. Светлова и Л. Ю. Лукомского, Ямвлих стоической συμπάθεια предпочитает пифагорейскую φιλία как обозначающую единство всего мироздания, а не только чувственного мира (Лукомский, Светлов 1995, примеч. 44 к *De myst.* 1.12). Однако по своей сути термин «симпатия» в контексте учения Ямвлиха вполне применим, ср. его употребление в работах: Петров 2013, 221; Shaw 1995, 38; Struck 2004, 213.

тии–«дружбы». Как утверждает Ямвлих, словесные призывы и произнесение «священных имён богов» «помогают образованию нерасторжимого соприкосновения» человеческой души с богами, при этом «не склоняют ум богов к людям» и «не связывают жрецов с богами посредством страсти», но

делают человеческий дух способным к восприятию богов, возводят его к богам и приводят его в соприкосновение с ними при помощи стройного убеждения. Потому именно священные имена богов и остальные божественные знаки, открывая путь для восхождения к богам, в состоянии соединять с ними. (*De myst.* 1.12.30–41)

Реконструируя диалектику теургии у Ямвлиха, нужно, по всей видимости, выделить два момента: (1) сначала происходит соединение души с синфемой, «встраивание» её в какую-либо симпатическую («дружественную») связь, и (2) затем восхождение к божественному миру и соединение с ним в той мере, к которой готова сейчас эта душа. Но на каком из этих этапов действуют священные имена и возвания? Ямвлих говорит о «восхождении посредством зова»,<sup>35</sup> о том как «призывы» (*προσκήσεις*) «помогают образованию нерасторжимого соприкосновения»,<sup>36</sup> «делают способным к восприятию богов», «возводят к богам» и «приводят в соприкосновение» с ними, то есть главный акцент стоит на втором моменте – восхождении и соединении с богами. Имена не столько соединяют с синфемами, сколько являются одним из их видов, по крайней мере, Ямвлих ставит те и другие в один ряд: «священные имена богов (*ὀνόματα θεῶν ἱεροπρεπῆ*) и остальные синфемы, открывая путь для восхождения к богам, в состоянии соединять с ними».<sup>37</sup>

Если священные имена играют роль синфем, то, выходит, в них должен присутствовать момент божественный и момент, доступный психофизической природе человека. Если Порфирий видел в имени только семантическую, структурную и фонетико-грамматическую стороны, то Ямвлих вносит сюда ещё один, высший уровень. Отвечая на вопрос Порфирия о «ничего не значащих именах», он пишет:

На самом деле они не являются ничего не значащими (*ἄσημα*) в том смысле, как ты это предполагаешь. Напротив, пусть они будут нам непонятны (*ἄγνωστα*), ... всё равно для богов все они значимы, причём не в смысле произнесения и не тем способом, который обозначается и разъясняется в человеческой фантазии, но умно (*νοερώς*) (в согласии с самим божественным человеческим умом), или беззвучно, или превосходяще и попросту (*ἄπλοустέρως*) и в соответствии с умом

<sup>35</sup> Ibid., 1.12.24–25, διὰ τῶν κλήσεων ἄνοδος.

<sup>36</sup> Ibid. 1.12.30–33.

<sup>37</sup> Ibid., 1.12.39–41. Аналогичный мотив у Прокла отмечает Петров (2013, 225).

(κατὰ νοῦν), пребывающим в единстве с богами. Итак, необходимо отказаться от всяческих домыслов (ἐπινοίας) и логических выводов на основании божественных имён, точно так же, как и от свойственных природным явлениям естественных звуковых подражаний. В этих именах необходимо видеть умную, божественную и символизирующую божественное подобие примету (χαρακτήρ). И пусть даже она нам непонятна (ἄγνωστος) – само это в ней самое священное. Ведь она превыше того, чтобы служить предметом познавательного расчленения (διαρεῖσθαι εἰς γνῶσιν). (*De myst.* 7.4.5–21)

В отличие от Порфирия, Ямвлих различает в имени (слове), во-первых, смысл, постигаемый дискурсивным мышлением, отличительной чертой которого он обозначает диерезу, под чем, надо полагать, подразумевается не столько конкретная аналитическая процедура, сколько внутренняя сложность, расчленённость и множественность слова как единицы языка. Во-вторых же, это смысл, постигаемый простым умом как нечто единое и простое, и потому не подлежащее выражению обычными языковыми средствами из-за отсутствия частей или отличительных черт, за которые аналитический рассудок мог бы «зацепиться» в поиске подходящего слова. Иными словами, «невыразимость» этого высшего смысла не носит «мистического», или «эзотерического» характера, но обусловлена неадекватностью ему человеческого языка. Принципиально, что полнота постижения этого высшего смысла доступна божественному уму (и в том числе уму человека, достигшего теургического соединения с богами), а значит, здесь нет места какого-либо рода иррационализму.<sup>38</sup> Возможно, используя понятие «фантазии», Ямвлих намеренно противопоставляет ум как иерархически высший уровень функционирования слова – фантазии (или «представлениям в душе»), показывая тем самым ограниченность и неполноту онтологии имени Аристотеля и интерпретирующего его Порфирия.

С точки зрения Ямвлиха ошибка Порфирия состоит в том, что он отрицает возможность присутствия и сообщения этого высшего умопостигаемого смысла в имени, произносимом с помощью звуков или записываемом с помощью букв. Для Порфирия слово сохраняет только рассудочно-рациональную составляющую, лишено возможности манифестировать умопостигаемое и имеет лишь утилитарное значение. По ироничному замечанию Грегори Шоу, Порфирий заблуждался в своём антропоцентричном поиске «значения» священных имён так же, как если бы кто-то синфемы-травы рас-

---

<sup>38</sup> Мы не будем критиковать позицию Эрика Доддса в этом вопросе, так как этому уделено немало страниц в большинстве современных исследований философии Ямвлиха, см., напр., Shaw 1999, 577–578; Петров 2003, 164 и 78–81.

смастривал как пищу, а синфемы-камни – как строительный материал.<sup>39</sup>

Если Порфирий согласует Платона и Аристотеля, трактуя метафизику последнего лингвистически и вводя различие в употреблении понятий через ἑλληρίζειν и ξενίζειν, то Ямвлих модифицирует подход своего учителя в концепции νοερά θεωρία, как её обозначает Джон Диллон, пользуясь выражением Симпликия.<sup>40</sup> Суть этого подхода состоит в том, что основные понятия, характеризующие вещественный мир и его свойства, как они описаны у Аристотеля (материя, элементы, движение, покой и т. д.), по Ямвлиху имеют свои корреляты в умопостигаемом мире. И важнее всего, что эти умопостигаемые предметы, обозначаемые терминами Аристотеля, первичны по отношению ко всему чувственному, описываемому в «Категориях».<sup>41</sup> Отсюда вытекает, что и слова языка, становясь техническими терминами философии, могут одновременно обозначать и чувственные, и умопостигаемые предметы речи.<sup>42</sup> И следовательно язык как целое вовсе не ограничен материальным космосом.<sup>43</sup> Если у Порфирия ум как вторая ипостась лингвистически трансцендирован, то у Ямвлиха подобный онтологический барьер если и существует, то всё же не оказывается непреодолимым для человеческого языка.

Ещё одна линия, разграничивающая взгляды Порфирия и Ямвлиха – вопрос о происхождении (установлении) имён. Ямвлих, повествуя об образе жизни пифагорейцев, дважды упоминает установителя имён, – один раз, цитируя одну из пифагорейских акусм: «„Что самое мудрое?“ – „Число, а на втором месте – то что даёт имена вещам”»,<sup>44</sup> а второй раз в прямой речи: «тот, кто считается мудрейшим, кто упорядочил речь людей и дал имена вещам, будь то бог, или демон, или богоподобный человек...».<sup>45</sup> Наконец, уместно повторить слова, опровергающие конвенционализм Порфирия:

... если бы имена были когда-то установлены на основании договорённости, то тогда не было бы никакой разницы, принять одни имена или другие. Но если они имеют отношение к природе сущего (φύσει τῶν ὄντων), то те из них, которые в большей степени ей соответствуют, и богам будут, конечно, более любезны.

<sup>39</sup> Shaw 1995, 180.

<sup>40</sup> Dillon 1997, 65 ff.

<sup>41</sup> Ibid., p. 70 ff.

<sup>42</sup> Van den Berg 2008, 77–78.

<sup>43</sup> О подобной аналогии между чувственным космосом и душой человека у Ямвлиха см. Shaw 1999, 580–581.

<sup>44</sup> Iambl. *De vita Pythag.* 18.82.14–15 (греч. текст: Deubner, Klein 1975; рус. перев. Мельникова 2002).

<sup>45</sup> Ibid., п. 56.1–6.

Так вот, вследствие этого очевидно, что язык священных народов предпочтён языку остальных людей разумным образом. (*De myst.* 7.5.4–10)

В другом месте Ямвлих поясняет, о каких «священных народах» идёт речь:

боги объявили достойными их наречия священных народов, каковы египтяне и ассирийцы.<sup>46</sup> ... Поскольку их способ произнесения слов является самым древним, и в особенности вследствие того, что люди, познавшие первыми имена богов, передали их нам в сочетании с собственным языком как свойственным и подходящим для этих имён, мы сохраняем до сих пор неизменным божественный обычай их произнесения. (*De myst.* 7.4.30–35)

...Поскольку египтяне первые удостоились сопричастности богам, боги радуются, получая обращение по священным обычаям египтян. (*Ibid.*, 7.5.22–25)

По всей видимости, Ямвлих не постулирует конкретной теории возникновения имён, но можно лишь собрать ряд основных его тезисов. Во-первых, существенно, о языке какого народа вести речь: существуют такие «священные народы», слова которых установлены в древности. Во-вторых, имена установлены в соответствии с природой сущего. И в-третьих, в разных языках слова в разной степени отвечают этому соответствию. Перемена лексикофонетической формы важна для «правильности имени»: для Ямвлиха здесь вовсе не достаточно единства логоса или «представления в душе».

Таким образом, Ямвлих приходит к учению о непереводаемости священных имён с одного языка на другой. Стоит отметить, что сам вопрос «переводаемости» неоднократно обсуждался в предшествующую эпоху, от текстов герметического корпуса до «Халдейских оракулов» и Оригена.<sup>47</sup> Однако по сравнению с предшественниками Ямвлих приводит более рациональные аргументы: во-первых, «переведенные имена не сохраняют мысль в точности той же самой и у каждого народа существуют некие особенности, которым невозможно дать обозначение в языке другого народа», во-вторых, «чужеземные имена заключают в себе значительную выразительность при значительной же краткости и в меньшей степени причастны двусмыслен-

<sup>46</sup> Мнение о древности ассирийцев и египтян было широко распространено среди греков, подробнее см. Светлов 2000, 114, сн. 3.

<sup>47</sup> Подробнее см. Shaw 1995, 181; Schott 2009, 858. Ср. Orig. *Contra Celsum* 1.24–25, а также позицию Климента Александрийского, утверждавшего, что «индивидуальные особенности всех диалектов» никак не влияют на то, как они передают знание (*Strom.* 6.129.1–130.2), но притом признававшего, что «молитвы на языке варварском более действенны, чем на других языках» (*Strom.* 1.143.6–7).

ности, пестроте и множественности оборотов речи».<sup>48</sup> Как видим, «непереводимость» Ямвлиха не имеет абсолютного характера, при переводе на другой язык священные имена не лишаются своей силы совершенно, но в какой-то степени теряют полноту исходного значения, выразительности и точности. И это означает, что нет единственно «правильного» теургического языка, но разные языки в разной мере пригодны для теургических практик. Сам Ямвлих говорит не об одном «священном народе», но ставит их во множественном числе,<sup>49</sup> в отличие, например, от Оригена, считавшего еврейский народ и еврейский язык исключительными.

Малая пригодность греческого языка для целей теургии обусловлена не только сравнительной «молодостью» греческого этноса, но и тем, что греки склонны к новшествам и часто отвергают прежние обычаи, перенимая новые, тогда как «варвары, будучи тверды в своих обычаях, и в речах держатся стойко за одно и то же».<sup>50</sup> Неизменность же в обычаях ценна для Ямвлиха тем, что чем дальше среди людей сохраняется то или иное установление, тем более оно приближается к образу бытия богов – вечно пребывающих и неизменных. Иными словами, обычай ценен не только и не столько тем, что он истинен, сколько тем, что долго соблюдается и из-за этой продолжительности более подобен богам и потому «любезен» им. Консерватизм Ямвлиха доходит до того, что если даже и обнаружится некий новый образ священнодействий, соответствующий законам теургии, «всё равно нужно сберегать своего рода священные убежища древних молитв в неизменности и постоянстве, не отбрасывая никакую их часть и не присоединяя ничего постороннего».<sup>51</sup>

У Ямвлиха прослеживается определённый рационализм и в том, что он не придаёт какого-либо мистического значения отдельным звукам или буквам как греческого языка, так и языков «священных народов». Прокл передаёт мнение Ямвлиха, решительно отвергавшего гематрию и подобные ей алфавитно-номерологические практики:

не следует, исходя из числа букв [в слове «душа» (ψυχή)], считать душу суммарным числом, или геометрическим числом. Ведь [слово] «тело» (σῶμα) состоит

<sup>48</sup> Iambl. *De myst.* 7.5.10–18.

<sup>49</sup> Стоит отметить, что и сами священные «египтяне» или «ассирийцы» в интерпретации Ямвлиха выступают скорее как своеобразная мифологема, чем реальная этническая данность, тем более современная IV веку, см. Armstrong 1987; Schott 2009, 857–859; о риторическом значении фигур «Анебона» и «Абаммона» – Struck 2004, 206.

<sup>50</sup> Ibid., 7.5.47–53.

<sup>51</sup> Iambl. *De myst.* 7.5.36–43.

из такого же числа букв, и небытие ( $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$ ) [тогда тоже] будет некоторым суммарным числом. И можно найти множество других слов, слагающихся из такого же количества букв, в том числе дурных, и даже совершенно противоположных друг другу, смешивать которые друг с другом было бы неверно.<sup>52</sup>

Как видим, для Ямвлиха первостепенна не звуковая форма, а смысл заключённый в слове: он по-платоновски нисходит от умопостигаемого простого и единого ядра всякого выражения к расчленённости логоса и затем материальности конкретной лингвистической формы, а не пытается через операции с вещественным «разгадать» умопостигаемое, что свойственно магическим практикам.

### Молчание

Наконец, нельзя обойти стороной молчание, то есть отсутствие речи как особый лингвистический феномен.<sup>53</sup> Ямвлих чаще всего говорит о молчании в трактате «О Пифагоровой жизни»: немногословие считалось добродетелью среди пифагорейцев, обладал им и Пифагор. Самым, пожалуй, ярким свидетельством может служить обычай предписывать ученикам, прошедшим предварительное трёхлетнее испытание, пятилетнее молчание как самое сложное,<sup>54</sup> но всё же предварительное очищение перед тем, как начать основательно знакомиться с учением Пифагора.<sup>55</sup>

Об онтологически обоснованном безмолвии Ямвлих свидетельствует лишь дважды, в трактате «О египетских мистериях», где читаем о «первом умопостигаемом, которое и получает поклонение только при посредстве молчания»<sup>56</sup> и о «всегдашнем сохранении неизреченного скрытым и про всегдашнее неучастие безмолвной сущности богов в противостоящей ей участи», что тут же названо «тем, в чём обретает спасение всё».<sup>57</sup>

Порфирий говорит о безмолвии более красноречиво:

Богу, который над всеми, как сказал некий мудрый муж, мы не будем жертвовать ничего чувственного ни в искупительной жертве, ни в словесной – ибо нет ничего материального, что, будучи принесено в жертву нематериальному, не стало бы сразу же нечистым. Потому ему не родственно ни звучащее слово, ни внутреннее, если оно осквернено страстями души. Только чистым молчанием и чистой мыслью можем мы послужить богу. Значит, должно соединиться

<sup>52</sup> Iambl. *In Tim.* fr. 58 (Dillon 1973, 164–167, рус. перев. Светлов 2000, 203).

<sup>53</sup> Ср. Poster 1998, 48–49.

<sup>54</sup> Iambl. *De vita Pythag.* 17.72.4–8.

<sup>55</sup> Poster 1998: 51–52.

<sup>56</sup> Iambl. *De myst.* 8.3.5–7 – ...ὁ δὲ καὶ διὰ σιγῆς μόνῃς θεραπεύεται.

<sup>57</sup> Ibid., 6.7.14–18.

(συναφθέντας) с богом, уподобиться ему, принеся в качестве священной жертвы наше восхождение, которое есть и наш [ему] гимн, и наше [им] спасение.<sup>58</sup>

В другом месте читаем о том, как «ум становится учителем души, спасителем, воспитателем, стражем, возводителем (ἀναγωγός), он изрекает истину в молчании, даёт душе развернуть божественный закон, взирая в него и бросаясь в него, ибо он признает, что этот закон запечатлён в ней от вечности».<sup>59</sup>

Как видим, у Порфирия и Ямвлиха высшая ступень соединения с умным миром описывается одной и той же характеристикой – совершенным молчанием. Примечательно, что хотя Ямвлих много говорит о роли «воззваний» человека-теурга, он не называет богов говорящими. Человеческая речь, как и все материальные синфемы имеет возводящее значение и оставляется вместе со всем материальным на высших ступенях теургии – для Ямвлиха, и при обращении высшей части души к подлинной философии – у Порфирия.

Если рассматривать последовательное высказывание, построенное по правилам логики, и совершенное молчание как две крайние точки антиномии, между которыми располагаются различные формы вербального выражения, то в этом промежутке имеет место два диалектических варианта синтеза. Первый из них – это символ, который, с одной стороны, выражает вещественным образом незримый смысл, но притом и не вступает с ним в совершенное подобие, «охраняя»<sup>60</sup> его от непосредственного познания и формируя сферу эзотерического знания, начиная уже с пифагорейской традиции.<sup>61</sup> Второй вариант – это «ничего не значащие» имена, в которых, в отличие от символа, упразднена всякая утилитарная вещественность, и они всей своей явленностью свидетельствуют о существовании требующей отыскания внеположной истины. В этом отношении «незначащие» имена – особого рода загадки, требующие исследования, которое, в свою очередь, теургически возводит испытующую душу. Несмотря на кажущуюся «неуклюжесть» такого подхода, примером его может служить «Кратил» Платона, где Сократ в своеобразной игровой форме этимологически «разгадывает», казалось бы, ничего не значащие имена эллинских богов и героев. Примечательно, что на протяжении всей этой «игры в слова» Сократ неоднократно заявляет о своём божественном вдохновении, придавая этой «игре» –

<sup>58</sup> Porph. *De abst.* 2.34.3–13.

<sup>59</sup> Porph. *Ad Marcellam* 26.11–27.1 (греч. текст Pötscher 1969; рус. перев. Сидаш 2011).

<sup>60</sup> «Охранительная» и другие функции символа упоминаются согласно терминологии, принятой в работе В. Петрова (2010).

<sup>61</sup> См. Poster 1998, 61; ср. т.ж. Clem. Alex. *Strom.* 5.19.3–20.2, 5.24.1–25.1, 6.126.1. О связи Климентя с пифагорейской традицией и Ямвлихом см. Afonasin 2013, 13–15 ff.

полушутя, полувсерьёз – характер священнодействия,<sup>62</sup> едва ли не теургии, если бы в его времена употреблялось это слово...

\* \* \*

Подводя итог сказанному, нельзя не отметить, что главные различия в понимании языка Порфирием и Ямвлихом тесно связаны с их учением о человеческой душе. Порфирий вслед за Плотиним считает, что в вещественное тело человека нисходит лишь низшая часть души, тогда как высшая всё время пребывает в умопостигаемом мире.<sup>63</sup> Поэтому восхождение к умопостигаемому возможно силами самой души, стремящейся к восстановлению природного единства, и поэтому все внешние средства здесь имеют второстепенное значение. Ямвлих же отрицает учение о высшей части души, остающейся в умопостигаемом мире, из-за чего человек сам по себе не в силах восходить к миру богов и нуждается в их помощи.<sup>64</sup> Для человека как такового эта «помощь» становится внешней, будь она опосредована вещественными синфемами или дана в непосредственном участии в божественном. Поэтому язык, наряду с другими такими же внешними «пособиями», может играть ключевую роль в соединении с умным миром. Однако конечная точка этого восхождения и соединения и у Порфирия, и у Ямвлиха одна и та же – безмолвие умопостигаемого, где пропадает нужда в любом расчленённом, сложном и множественном выражении, и всякий смысл постигается в умном единстве и простоте.

На этапе же восхождения души у Порфирия языковые феномены либо отбрасываются как обусловленные вещественным миром, либо интериорируются как внелингвистическая, чисто смысловая принадлежность души, как её «внутреннее слово». У Ямвлиха же одни и те же языковые феномены выступают «носителями» с меняющимся «содержанием» – от понимаемых рассудком вещественных явлений к их эйдетическим прообразам. Однако изначально внешний характер языка синфем не позволяет их интериоризировать и сохранить как внутреннее достояние человеческой души, как её «внутреннее слово».

На высшей точке умного восхождения то небольшое, что остаётся от внешней лингвистической формы при очищении её от всего вещественного, у Порфирия обретается внутри души как её чистая мысль, которой она «служит богу», устремляясь к *уму* и *единому*. У Ямвлиха же всякое священ-

<sup>62</sup> Подробнее см. Курдыбайло 2015, 103–114.

<sup>63</sup> О взглядах Ямвлиха на учения о душе его предшественников см. Афонасин 2012, 245 и сл.

<sup>64</sup> Shaw 1995, 180 ff; Struck 2004, 209–210.

ное слово в конечном итоге возвращается к сущности богов, так что если и принадлежит человеческой душе, то лишь в меру её соединения с богами.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Афонасин Е. В. (2012) “Ямвлих о душе,” *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 6.2, 228–258.
- Бенвенист, Э. (1974) *Общая лингвистика*. Москва: Прогресс.
- Гринцер, Н. П. (2013) “Платоновская этимология и софистическая теория языка,” *Платоновский сборник 2*. Москва–Санкт-Петербург, 53–83.
- Курдыбайло Д. С. (2015) “От игры к мистерии: об интерпретации этимологий в диалоге Платона «Кратил»,” *Платоновские исследования* 3.2, 92–116.
- Лукомский Л. Ю., перев., комм., Светлов Р. В., комм. (1995) *О египетских мистериях*. Москва.
- Мельникова И. Ю., перев. (2002) *Ямвлих. О Пифагоровой жизни*. Москва: Алетея.
- Петров А. В. (2003) *Феномен теургии: Взаимодействие языческой философии и религиозной практики в эллинистическо-римский период*. Санкт-Петербург.
- Петров В. В. (2010) “«Реальный» символ в неоплатонизме и в христианской традиции (в Ареопагитском корпусе и у Карла Ранера),” *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия* 3 (31), 36–52.
- Петров В. В. (2013) “Σύμβολα и συνθήματα в теургическом неоплатонизме Ямвлиха и Прокла”, Петров В. В., ред. *Πλατωνικά ζητήματα: Исследования по истории платонизма*. Москва: Кругъ, 210–225.
- Светлов Р. В., перев., комм. (2000) *Ямвлих Халкидский: Комментарии на диалоги Платона*. Санкт-Петербург: Алетея.
- Сидаш Т. Г., перев. (2011) *Порфирий. Сочинения*. Санкт-Петербург.
- Afonasin, E. V. (2013) “The Pythagorean Way of Life in Clement of Alexandria and Iamblichus”, in E. Afonasin, J. Dillon, J. Finamore, eds. *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*. Leiden, Boston: Brill, 13–36.
- Armstrong, A. H. (1987) “Iamblichus and Egypt,” *Les Études philosophiques* 2/3, 179–188.
- Berg, R. M. van den (2008) *Proclus' Commentary on the Cratylus in Context: Ancient Theories of Language and Naming*. Leiden, Boston: Brill.
- Bonfiglioli, S. and Marmo, C. (2007) “Symbolism and linguistic semantics. Some questions (and confusions) from late Antique Neoplatonism up to Eriugena,” *Vivarium* 45, 2/3, 238–252.
- Callanan, Ch. K. (1995) “A rediscovered text of Porphyry on mystic formulae”, *The Classical Quarterly, New Series* 45.1, 215–230.
- Clarcke, E. C., Dillon J. M., Hershbell J. P., transl. (2003) *Iamblichus: De mysteriis*. Atlanta.
- Des Places, E., ed. (1966) *Jamblique. Les mystères d'Égypte*. Paris: Les Belles Lettres.
- Deubner, L., Klein, U., hrsg. (1975) *Iamblichus, De vita Pythagorica*. Stuttgart: Teubner.
- Dillon, J. M., transl. and ed. (1973) *Iamblichi Chalcedensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta*. Leiden: Brill.
- Dillon, J. M. (1997) “Iamblichus’ νοερά θεωρία of Aristotle’s Categories,” Blumenthal, H. J. and Finamore, J. F., eds. *Iamblichus: the philosopher (Syllecta Classica 8)*. The Uni-

- versity of Iowa, 65–77.
- Dillon, J. M. (2013) “The ubiquity of divinity according to Iamblichus and Syrianus,” *The International Journal of the Platonic Tradition* 7, 145–155.
- Harnack, A. von, hrsg. (1916) *Porphyrius. Gegen die Christen*. Berlin: Reimer.
- Hoffmann, R. J., transl., ed. (1994) *Porphyry's Against the Christians: The Literary Remains*. NY: Prometheus Books.
- Nauck, A., ed. (1963) *Porphyrii philosophi Platonici opuscula selecta*. Hildesheim: Olms.
- Poster, C. (1998) “Silence as a rhetorical strategy in Neoplatonic mysticism,” *Mystics Quarterly* 24, 2, 48–73.
- Pötscher, W., ed. (1969) *Porphyrios. Πρὸς Μαρκέλλαν*. Leiden: Brill.
- Schott, J. M. (2009) “Philosophies of language, theories of translation, and imperial intellectual production: The cases of Porphyry, Iamblichus, and Eusebius,” *Church History* 78, 4, 855–861.
- Shaw, G. (1995) *Theurgy and the soul: The Neoplatonism of Iamblichus*. University Park, PA: The University of Pennsylvania State University Press.
- Shaw, G. (1999) “Neoplatonic Theurgy and Dionysius the Areopagite,” *Journal of Early Christian Studies* 7.4, 573–599.
- Sheppard, A. (2007) “Porphyry's views on phantasia,” in G. Karamanolis and A. Sheppard, eds. *Studies on Porphyry*, 71–76.
- Sodano, A. R., ed. (1958) *Porfirio. Lettera ad Anebo*. Naples: L'Arte Tipografica.
- Struck, P. T. (2004) *Birth of the Symbol: Ancient Readers at the Limits of their Texts*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Suchla, B. R., hrsg. (1990) *Corpus Dionysiacum. Pseudo-Dionysius Areopagita*. Bd. 1. De divinis nominibus. Berlin, New York: de Gruyter.
- Wilder, A., tr. (1915) “Letter of Porphyry to Anebo,” in A. Wilder, tr. *Theurgia or The Egyptian Mysteries by Iamblichos*. The American School of Metaphysics, 9–22.

CYRILLIC CHARACTERS REFERENCES transliterated (FOR INDEXING PURPOSES ONLY): Afonasin E. V. (2012) “Iamblichus on soul (Yamvliih o dushe),” ΣΧΟΛΗ (Schole) 6.2, 228–258. Benvenist, E. (1974) *Obshchaya lingvistika*. Moskva. Grincer, N. P. (2013) “Platonovskaya ehtimologiya i sofisticheskaya teoriya yazyka,” *Platonovskij sbornik* 2. Moskva–Sankt-Peterburg, 53–83. Kurdybajlo D. S. (2015) “Ot igry k misterii: ob interpretacii ehtimologij v dialoge Platona «Kratil»,” *Platonovskie issledovaniya* 3.2, 92–116. Lukomskij L. YU., perev., komm., Svetlov R. V., komm. (1995) *O egipetskih misteriyah*. Moskva. Mel'nikova I. Y., perev. (2002) *Yamvliih. O Pifagorovoj zhizni*. Moskva. Petrov A. V. (2003) *Fenomen teurgii: Vzaimodejstvie yazycheskoj filosofii i religioznoj praktiki v ehllinisticheskoro-rimskij period*. Sankt-Peterburg. Petrov V. V. (2010) “«Real'nyj» simvol v neoplatonizme i v hristianskoj tradicii (v Areopagitskom korpuse i u Karla Ranera),” *Vestnik PSTGU. Se-riya I: Bogoslovie. Filosofiya* 3 (31), 36–52. Petrov V. V. (2013) “Σύμβολα i συνθήματα v teurgicheskom neoplatonizme Yamvliiha i Prokla,” Petrov V. V., red. *Πλατωνικά ζητήματα: Issledovaniya po istorii platonizma*. Moskva, 210–225. Svetlov R. V., perev., komm. (2000) *Yamvliih Halkidskij: Kommentarii na dialogi Platona*. Sankt-Peterburg. Sidash T. G., perev. (2011) *Porfirij. Sochineniya*. Sankt-Peterburg.

# О СООТНОШЕНИИ КАТЕГОРИЙ *TO LECTON* В ФИЛОСОФИИ СТОИКОВ И *SINN* В СЕМАНТИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ Г. ФРЕГЕ: ВОПРОС ОБ ИХ ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКОМ СТАТУСЕ

В. А. СУРОВЦЕВ

Томский государственный университет  
Томский научный центр СО РАН  
surovtsev1964@mail.ru

---

VALERY SUROVTSEV

Tomsk State University, Tomsk Scientific Center SB RAS, Russia

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

ABSTRACT. The article deals with the comparative analyses of the Stoic category *to lekton* and G. Frege's category *Sinn*. This essay explicates some formal features of these categories, which demonstrate certain similarities between the Stoic and Fregean logical theories. It is demonstrated that the concept of the complete *lekton* (*axiōma*) in the Stoic doctrine has the same structure as the concept of thought (*Gedanke*) in Fregean semantic theory. However, the formal structural similarity between these concepts does not presupposes the doctrinal similarity of these categories from the point of view of their epistemological status.

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

\* Работа выполнена за счет гранта Российского научного фонда (№ 18-18-00057).

---

В данной статье продолжается исследование по компаративному анализу логико-семантических концепций стоиков и Г. Фреге. В работе, опубликованной ранее в данном журнале (Суровцев 2015), в частности, указывалось на структурный параллелизм основных семантических категорий логики стоиков и теории смысла Г. Фреге. Этот параллелизм часто служит основанием для сближения этих концепций в современных исследованиях, особенно касающихся философских оснований логических теорий значения. И в пользу этого есть вполне убедительные аргументы. Так, А. Грэзер, ссылаясь на Б. Мейтса (Mates 1961), например, пишет: «Семантика в целом, согласно стоическим философам является интегральной частью того, что они

называют “Логика” или “Диалектика” соответственно, т.е. изучение высказываний и изучение высказываний, именно как имеющих значение. Она является интегральной, поскольку стоическая концепция логики – это концепция, которая опять-таки зависит от их теории значения. В анализе же значения, по-видимому, следует различать три компонента. Рассматриваемые компоненты или аспекты суть следующие: во-первых, знак (*sēmainon*, т.е. то, что обозначает), который является фонемой или графемой; во-вторых, значение (*sēmainomenon*, т.е. то, что обозначается), которое выражено звуками и которое мы постигаем, поскольку оно возникает в нашем уме; и, в-третьих, внешний объект, на который указывается. Именно эта семантическая триада, о которой сообщает представитель скептической философии Секст Эмпирик (*Adv. math.* 8. 11–13) рассматривается с точки зрения отсылки к современным теориям, вроде теорий, предложенных Г. Фреге (“знак” – “смысл” – “значение”) и Р. Карнапом (“обозначение” – “интенционал” – “экстенционал”)» (Graeser 1978, 77–78).

Даже если не сомневаться в структурной аналогии семантических категорий стоиков и Г. Фреге, позволяющей сблизить сугобо формальные аспекты их логических теорий, тем не менее, возникают вопросы, касающиеся философских оснований введения соответствующих категорий в структуру логической теории. Действительно, сама по себе структурная аналогия, имеющая чисто формальный характер ещё ничего не говорит о мотивах введения и философском статусе понятий, описывающих референциальные отношения в рамках знаковой системы. А это, подчас, играет основную роль для прояснения философской позиции, на которой эти теории основаны. Философия логики для понимания соответствующих теорий значит порой больше, нежели просто фиксация определённого параллелизма семантических структур (Куайн 2008). В статье, также ранее опубликованной в данном журнале (Суровцев 2016), рассматривался вопрос об онтологическом статусе *to lekton* и *Sinn* у стоиков и Фреге соответственно. Было показано, что онтологический статус этих семантических понятий существенно различается. В теории смысла Г. Фреге *Sinn* вообще, и *Gedanke* как разновидность *Sinn* в частности, представляют собой экзистенциально независимые сущности, существующие до, помимо и независимо от субъекта, с которым их связывает особая познавательная способность “схватывание” (*Auffassung*), мыслимая наподобие интеллектуального созерцания. Тогда как *lekton* у стоиков не имеет независимого статуса, оно всегда связано с выражающей его речью и не может существовать до и помимо неё.

В данной статье будут рассмотрены вопросы, касающиеся эпистемологического статуса соответствующих семантических категорий стоиков и

Г. Фреге. Не претендуя на всю полноту освещения проблемы, рассмотрим лишь некоторые вопросы, касающиеся различной роли, которую играют *lekton* и *Sinn* в познавательном отношении к действительности. Эпистемологические вопросы – это вопросы, затрагивающие тему достоверного знания, способов его получения и, особенно, оснований квалификации его в качестве истинного. Сами по себе логико-семантические теории этих проблем не решают. Фиксация элементов и их взаимосвязи в рамках отношения обозначения само по себе не отвечает на вопрос, почему одно содержание лингвистических выражений считается истинным, а другое нет. Логическая семантика, как раздел логики, ограничивается лишь констатацией наличия таких элементов, не затрагивая проблемы их содержательного наполнения. В этой связи вопрос об интенциональных сущностях, вроде *lekton* и *Sinn*, задействованных в отношении обозначения к тому, что “действительно есть”, приобретает важное философское измерение. Здесь, как и в предыдущей статье (Суровцев 2016) и по приведённым там причинам речь в основном будет идти о полном *lekton* (т.е. *axiōma*) и *Gedanke*.

Отметим, что не все исследователи в какой-либо степени связывают вопросы эпистемологии с проблемами логики. Такой точки зрения придерживался, например, Б. Мэйтс, который в своей книге о логике стоиков, в частности, писал: «Критерий, определяющий истинность представлений, является эпистемологической проблемой и не входит в область интереса этой работы» (Mates 1961, 35–36). Аналогичной точки зрения придерживаются историки логики Уильям и Марта Нил, утверждающие, что «теория представлений принадлежит эпистемологии, а не логики стоиков» (Kneale & Kneale 1978, 150). Однако, хотя собственно эпистемология выносится за рамки формальных отношений в пределах знаковой системы, со стоической логико-семантической теорией не всё так просто. Характеризуя соотношения элементов в рамках семантической теории стоиков А. А. Столяров, в частности, пишет: «Фундаментом стоической диалектики является связь между знаком, обозначаемым смыслом и реальным объектом: *знак* (*to sētainon*) = обозначающее (слово “Дион”); *обозначаемый смысл* (то, что высказывается) (*to pragma sētainonmenon = to lekton*); наконец, реальная чувственная предметность, раскрывающая себя в “каталептическом представлении” (*to tougchanon*) – сам Дион» (Столяров 1995, 69–70). С точки зрения эпистемологии основной интерес здесь представляет третий элемент, который «раскрывает себя в каталептическом представлении», поскольку именно он должен сообщать достоверность знанию, и его отношение ко второму элементу.

Главным в понимании материального значения знака, в противовес бес-телесному *to lekton*, является то, что в качестве такового выступает не сама реально существующая вещь или событие материального мира, но именно чувственная предметность, т. е. то, что “раскрывает себя в каталептическом представлении”. Это – не реальная вещь материального мира, которая обычно рассматривается в качестве референта знака в рамках семантического треугольника “знак – смысловое содержание – референт”, отношения между элементами которого являются предметом различного рода спекуляций в современных семантических теориях, независимо от того, является такая теория трёх- или двухаспектной (Пикок 2006). Референтом знака у стоиков является именно чувственная предметность, т. е. то, что дано нам посредством особой познавательной способности и как таковое, не является онтологически независимым от субъекта. Поэтому, собственно эпистемологические вопросы являются для стоиков вопросами логики или диалектики, т. е. связаны с рассмотрением формальных соотношений в рамках знаковой системы, а теория познания в её современном смысле является частью логики. Согласно Диогену Лаэртию, «стоики считают, что начинать нужно с учения о впечатлении и чувственном восприятии, поскольку именно впечатление в собственном смысле и есть критерий, которым познаётся истина вещей, и поскольку вне впечатления нельзя вести речь о согласии [одобрении], постижении [схватывании] и мышлении, – а эти предметы рассматриваются в первую очередь. Действительно, сначала бывает впечатление, а затем уже – “выговаривающая” мысль, способная выразить в слове то, что испытывается впечатлением» (ФРС 1999, фр. 52). При таком понимании роли впечатления, раскрывающего чувственную предметность, очевидно, что без эпистемологических вопросов не обойтись.

Представляется, что это связано со специфическим пониманием реальности, которая посредством *lekta* выражается в языке. Семантическая теория стоиков предполагает корреляцию между лингвистическими выражениями, выступающими в качестве носителя бестелесных значений (т. е. *lekta*), и самими значениями, поскольку элементы синтаксиса имеют соответствия различным видам *to lekton*. Другими словами, каждая синтаксическая категория имеет соответствующую семантическую категорию. Но возникает важный вопрос, каким образом лингвистическое значение или осмысленное содержание выражений языка связано с реальностью? Согласно Дж. Уотсону, детально исследовавшему этот вопрос в стоической теории познания, осмысленный язык предполагает связь между лингвистическими выражениями и реальностью. А поскольку осмысленное содержание, обозначаемое словами, очевидно, рассматривается как мысль, которую наш ум

навязывает реальности, то стоики считали, что *lekton* вообще, и полное *lekton* (т. е. *axiōma*) имеет структуру, сходную со структурой описываемых объектов. В этом отношении черты описания являются чертами природы, что вполне соответствует взглядам стоиков, разделяющим мнение Гераклита, что *logos* является частью природы. Если же следовать стоиком и в том, что язык существует по природе, то представление о параллелизме структур реальности и структур языка напрашивается само собой. Необходимо, однако, учитывать, что подобный параллелизм – это не параллелизм структур, свойственный метафизике Аристотеля, где изоморфизм реальности и языка обеспечивается априорной конструкцией категорий. Стоики рассматривали реальность как подвижный континуум. В этом их позиция радикально отличается от позиции Аристотеля, поскольку стоики не считали, что осмысленные выражения в точности соответствуют некоторым классам экстралингвистических сущностей. Физически существующая реальность сама по себе не делится согласно надлежащим категориям. Когда лингвистическое выражение соотносится с реальностью, это не означает, что оно указывает на какую-то определённую категорию вещей или фиксированный сегмент общего универсума. Скорее это наш ум разделяет и артикулирует реальность, «достигая логических конститuent даже тогда, когда физические компоненты неразличимы» (Watson 1966, 42). Таким образом, наш ум активно участвует в формировании референции лингвистических выражений, структурируя их предметное значение. Такой же позиции придерживается А. Грэзер, который утверждает, что «каждый лингвистический знак в теории стоиков, есть указатель значения, о котором говорится, что оно сосуществует с нашей мыслью и нечто раскрывает относительно способа, которым дан внешний объект» (Graeser 1978, 81).

Нужно отметить, что взаимосвязь лингвистического значения с предметным значением не столь однозначна. Неоднозначна в том смысле, что не только содержание лингвистических выражений оказывает влияние на структуру предметного значения. Имеет место и обратная связь, на которую в своих свидетельствах указывали уже древние авторы. Так, Секст Эмпирик, характеризуя это отношение у стоиков, пишет: «“Лектон”, говорят они, есть то, что устанавливается [возникает] согласно разумному представлению; разумное же представление – такое, посредством которого содержание представления можно представить разуму» (ФРС 1999, фр. 187). Ему вторит Диоген Лаэртий: «Словом “лектон” они называют то, что возникает в соответствии с разумным представлением» (ФРС 1999, фр. 181). Таким образом, *lekton* и представление, в котором дано предметное значение лингвистических выражений, взаимосвязаны двояким образом: с одной стороны, смыс-

ловое содержание лингвистических выражений определённым способом влияет на предметное значение, артикулируя то, что дано в представлении, с другой стороны, само предметное значение участвует в формировании смысла. Как бы там ни было, нельзя не согласиться со следующим утверждением: «*Lekton* следует рассматривать как нечто зависимое от соответствующего разумного представления. Согласно такому пониманию отношения между *lekton* и представлением, очевидно, что объяснение семантической роли *lekton* не может оставить доктрину о представлениях вне рассмотрения» (O'Toole, Jennings 2004, 427). Некоторым образом, эпистемологические вопросы оказываются неотъемлемой частью логико-семантической теории стоиков. В продолжение предыдущей цитаты добавим ещё следующий пассаж: «Интерпретация семантики стоиков должна в сущности обеспечить понимание теории *lekton*. Кроме того, поскольку в текстах есть ясные указания на зависимость *lekta* от “разумного представления” (*phantasia logike*), представляется, что понимание *lekton* требует интерпретации этого отношения в частности, и теории представлений в общем; на самом деле, нам кажется, что есть достаточно очевидное указание на то, что нельзя предложить адекватный подход к логической теории стоиков, без того, чтобы принять во внимание теорию *phantasiai*» (O'Toole, Jennings 2004, 426).

Каким же образом понимают стоики разумное представление, и какое место оно занимает в их эпистемологии? Чтобы ответить на этот вопрос необходимо обратиться к самым первым действиям познающего ума. Секст Эмпирик, характеризуя это первое действие, пишет: «Всякое мышление возникает от чувственного восприятия или в связи с чувственным восприятием» (ФРС 1999, фр. 88). Само по себе чувственное восприятие представляет собой пассивную познавательную способность и связано с воздействием окружающей реальности на органы чувств. В некотором смысле реальность аффицирует органы чувств и поставляет уму первичное содержание. Диоген Лаэртий передаёт это следующим образом: «По словам стоиков, ощущение [чувственное восприятие] – это пневма, простирающаяся от ведущего начала к органам чувств, а вместе с тем – “схватывание”, совершаемое при их участии, и само устройство органов чувств...; поэтому их деятельность также называется ощущением» (ФРС 1999, фр. 71). Ощущения сообщают уму первичное содержание, которое является простым отпечатком в душе и не несёт в себе никаких преобразований посредством деятельности разума. По сути дела, ощущения дают чувственный образ воспринимаемого объекта. Этот чувственный образ ещё не является представлением в собственном смысле, поскольку не может рассматриваться вне порождающей его предметности. Такой результат аффицированной чувственности как отличный

от представления А. А. Столяров предлагает передавать термином впечатление. «Всякое мышление – пишет он – появляется из чувственного восприятия или не без его участия. Мышление (изначально) не имеет другого материала, кроме содержания ощущений: душа при рождении подобна чистому листу папируса, готовому к записям... После того как материал чувственного восприятия доставляется пневмой к руководящему началу, возникает *впечатление*, или *представление* (*phantasia*)... В душе как бы запечатлевается чувственный образ объекта восприятия – *phantasion*. Эту первичную операцию и её результат лучше передавать термином “впечатление”, а не “представление”» (Столяров 1995, 50). Впечатление от объекта (т. е. его чувственный образ) пассивно. На это наиболее рельефно указывает Диоген Лаэртий, когда пишет: «Впечатление мыслится как нечто вылепливающееся, запечатлевающееся, отпечатывающееся от реально наличной предметности в соответствии с реально наличной предметностью, и которое не могло бы возникнуть от того, что ею не является» (ФРС 1999, фр. 60).

Предварительные впечатления затем подвергаются разумной обработке, в некотором смысле оценке соответствия их содержания аффицирующей их предметности. Подобного рода оценка выражена в акте согласия. Элемент согласия привносит в первоначальное впечатление новый момент. Впечатление становится собственно представлением, поскольку первоначальный чувственный образ, являющийся простым отпечатком в душе, приобретает элемент разумности. Чувственный образ отличается от остаточного представления. О представлении уже можно говорить, что оно соответствует или не соответствует воспринимаемому объекту. Представления содержат элемент разумного действия, в них чувственный образ не просто запечатлевается в душе, он постигается. Секст Эмпирик пишет по этому поводу: «Представления являются постигающими, поскольку побуждают нас к согласию и к тому, чтобы предпринять сообразные с ними действия» (ФРС 1999, фр. 67). Важно отметить, что сам по себе акт согласия ещё не представляет собой полную процедуру истинностной оценки, поскольку в основном смысле истинным или ложным является не само представление, а высказанное, полное *lekton* (т. е. *axiōma*). Речь здесь скорее идёт об «акте предварительной разумной “оценки” содержания “впечатлений”, который передаётся термином “согласие” (или “одобрение”, “признание”)» (Столяров 1995, 52). Но чувственный образ, впечатление, сохраняет свою ведущую роль, поскольку, как уже указывалось выше, согласно Диогену Лаэртию, «вне впечатления нельзя вести речь о согласии, постижении и мышлении» (ФРС 1999, фр. 52). Впечатление является основой познания, согласие же вносит в него элемент разумности. Как пишет А. А. Столяров: «Сначала всегда бывает “впечатле-

ние”, за ним следует конституирование его смысла: в акте “согласия” оно становится разумно оформленным представлением. Таким образом, “впечатление” предшествует “согласию” и “постижению” и в этом смысле может считаться первичным критерием истины» (Столяров 1995, 54).

Однако само по себе впечатление можно считать критерием истины, пусть и первичным, весьма условно, поскольку впечатления, как таковые, не дают критерия различения истины и лжи. Они такие, какие есть. Однако на их основе посредством согласия формируется действительный критерий истины. Что же понимается под критерием истины? Начать нужно с того, что истинными или ложными в основном смысле бывают только высказывания или полные *lekta* (т. е. *axiōmata*), которые выносит разум. Высказывание же формируется на основании разумной оценки, возникающей в результате согласия. Об истинности и ложности *lekton* и связи его с разумным представлением Секст Эмпирик говорит следующее: «Стоики полагают, что истинность и ложность – это свойство “лектон” (Имеется в виду полный *lekton* – В. С.). А “лектон”, говорят они, есть то, что устанавливается [возникает] согласно разумному представлению; разумное же представление – такое, посредством которого содержание представления можно представить разуму» (ФРС 1999, фр. 70). Однако для того, чтобы оценить *axiōmata* как истинные или ложные необходим критерий, который также формируется актом согласия на основе первоначальных впечатлений. Разумная оценка, выраженная в согласии, состоит в соотнесении высказанного с чувственно воспринимаемым, с тем, что формирует представление. Тот же Секст Эмпирик о способе установления истинности *lekta* пишет следующее: «Стоики говорят, что из чувственно-воспринимаемых и умопостигаемых вещей не все истинны, причём чувственное истинно не в прямом смысле, но по соотнесению с рядоположенным ему умопостигаемым: истинное, по их мнению, – это нечто наличное и соотносимое с чем-то, а ложное – не наличное и не соотносимое ни с чем. А умопостигаемым в данном случае выступает бестелесное высказывание» (ФРС 1999, фр. 135). Т.е. чувственно воспринимаемое не бывает истинным в прямом смысле, зато, оно, как рядоположенное с умопостигаемым (т. е. с *lekta*), может давать критерий оценки высказывания в качестве истинного. Умопостигаемое, бестелесные высказывания, даны разуму, но критерий истинностной оценки формируется тем, что доступно чувственному восприятию, тем, что является источником представлений.

Представления, в формировании которых участвует согласие, и которые могут рассматриваться в качестве критерия истины, имеют особый характер. Они рациональны, поскольку в их формировании участвует разум. Они присущи разумным существам и предполагают мышление. Как говорит

Диоген Лаэртий: «Представления бывают чувственные и нечувственные. Чувственные – это те, которые воспринимаются с помощью одного или нескольких органов чувств; нечувственные – те, которые воспринимаются мысленно, например, о бестелесном и обо всём прочем, что воспринимается с помощью разума... Представления делятся на разумные и неразумные. Разумные присущи разумным существам, неразумные – неразумным. Разумные представления называются мыслями (*noesis*)» (ФРС 1999, фр. 61). Их главное отличие заключается в том, что они имеют объективное содержание, которое может быть выражено в языке. Этим они отличаются от других представлений, имеющих исключительно чувственный характер. Таковыми, например, являются впечатления, дающие чувственный образ объекта, который является первоначальным материалом для разумных представлений и выступает их основой, естественным образом возникая из чувственного восприятия. Последние тесно связаны с разумными представлениями: «Поскольку эти впечатления необходимы для разумности, кажется, что наши первые чувственные представления допонятийны и, следовательно, неразумны. Очевидно, разумные представления возможны только тогда, когда человек приобрёл впечатления, которые образуют содержание таких представлений. Поскольку впечатления, по-видимому, обеспечивают необходимый базовый понятийный аппарат (например, цветовые понятия), разумные представления также являются необходимо базовыми» (O'Toole, Jennings 2004, 434). Т. е. разумные представления надстраиваются над чувственными, рассматривая последние в качестве своей основы и формируя посредством разума из этой основы своё содержание. Диоген Лаэртий даже различал способы, которыми, как полагали стоики, из чувственных представлений формируются разумные представления: «Мысленные представления мыслятся по обстоятельству данности, по прямому подобию, по сходству, по переносу, по соединению или по противоположности» (ФРС 1999, фр. 87). Сами по себе эти способы вызывают много вопросов относительно характера перехода от чувственного к нечувственному, от телесного к бестелесному. Однако можно согласиться с мнением, что «это указывает на способность ума абстрагировать» (Long, Sedley 1990, 2, 241) и на способности строить логические выводы, и «такая способность, предположительно, сосредотачивалась бы в уме (*hēgemonikon*) или интеллектуальной способности (*dianoētikon*) и, таким образом, в конечном счёте в самой душе» (O'Toole, Jennings 2004, 432). Оставляя в стороне эти вопросы, рассмотрим лишь те из разумных представлений, которые, согласно стоикам, считаются критерием истины.

По этому поводу Секст Эмпирик пишет: «Представители этой школы утверждают, что критерием истины является постигающее впечатление» (ФРС 1999, фр. 56). Именно постигающее представление (*phantasia katalēptike*) служит критерием различения истины и лжи. То же самое приписывает стоикам и Диоген Лаэртий: «Критерием истины они объявляют постигающее представление, то есть представление, возникающее от реальной предметности» (ФРС 1999, фр. 105). Как таковые постигающие представления выступают критерием истинности (*kritērion tēs aletheias*) соответствующих *axiōmata*, поскольку именно последние являются носителями истинности и ложности по преимуществу и в основном смысле. Основной характеристикой постигающих представлений является то, что они возникают только от того, что является реально существующим, и отражают именно то, что реально существует. Согласно Диогену Лаэртию, стоики считают, что «постигающее (которое они называют критерием оценки вещей) возникает от существующего, отпечатывает и запечатлевает существующее, как оно есть» (ФРС 1999, фр. 46). Другими словами, постигающее представление возникает только как отражение наличного состояния дел, при условии, что отсутствуют препятствия, заставляющие запечатлевать существующее «не так, как оно есть, т. е. неясно и неотчётливо» (ФРС 1999, фр. 46). На то, что постигающие представления возникают только от реально существующего, как на главный признак указывает и Секст Эмпирик: «Постигающее же представление – то, которое вылепливается и отпечатывается от реально от *реально наличной предметности* и в соответствии с реально наличной предметностью и которое не могло бы возникнуть от того, что ею не является» (ФРС 1999, фр. 65). Именно связь с существующим является главным признаком постигающих представлений и критерием отличия его от всех других представлений. Отсюда вытекает и возможность рассматривать его в качестве критерия истины: «Постигающее впечатление», следовательно, является «критерием» в том смысле, что непреложно свидетельствует о наличии именно такого (а не другого) предметного содержания в восприятии субъекта» (Столяров 1995, 55). Правда, здесь возникает вопрос о том, как отличить, является представление постигающим или же нет? Вопрос этот важен для понимания самой сути таких представлений. Дело в том, что если бы вопрос стоял о критерии отличия, то необходимо было бы другое представление, в котором это отличие отражено, ясно, что этот процесс можно было продолжать до бесконечности. Значит, постигающие представления обладают особой природой. Для определения их самих как постигающих не нужен никакой критерий. Вернее, критерий того, что представление является постигающим, содержится в нём самом. Только таким

образом можно предотвратить регресс в бесконечность. Здесь нельзя не согласиться с Ф. Н. Сэндбэчем, который по этому поводу пишет: «Должны быть некоторые представления, которые приемлемы непосредственно, которые самоочевидно истинны. Таковыми и являются постигающие представления. Установка здравого смысла заключается в том, что большинство представлений относится к этому типу» (Sandbach 1971, 19). Самоочевидность – это отличительная черта постигающих представлений, которая придаёт им ясность и отчётливость. Видимо, именно эту черту имеет в виду Секст Эмпирик, когда говорит: «Стоики утверждают, что человек, обладающий постигающим представлением, безусловно сообразуется с наличным разнообразием воспринимаемой предметности, – поскольку таково свойство постигающего представления» (ФРС 1999, фр. 65). Для того, чтобы суммировать отличительные черты *phantasia kataleptike*, делающие его критерием истины, воспользуемся мнением А. А. Столярова: «Для того, чтобы быть “критерием истины”, “постигающее впечатление” должно быть способным определяться через само себя, а не через свой объект, т. е. сохранять известную самостоятельность по отношению к нему. “Постигающее впечатление”, помимо фундаментального свойства возникать только в связи с тем, что реально существует, отличается особой ясностью, отчётливостью и убедительностью» (Столяров 1995, 54–55).

Каким же образом *phantasia kataleptike* соотносится с *axiōta*? Как уже неоднократно указывалось, именно *axiōta* является в основном смысле носителем истинности и ложности. Но и постигающее представление также характеризуется с точки зрения истинности. Например, Секст Эмпирик указывает, что «постигающим же представлением является такое, которое истинно и не могло бы стать ложным» (ФРС 1999, фр. 90). В каком смысле о представлении тогда говорится как об истинном? По-видимому, об истинности постигающего представления здесь говорится в фигуральном смысле. Имеется в виду его непосредственность и очевидность, а не то, что оно является носителем истины в основном смысле. Это связано хотя бы уже с тем, что истинность предполагает возможность ложности, но постигающие представления не бывают ложными. Ответить на поставленный вопрос позволяет то, что постигающее представление сопровождается актом согласия, «представления являются постигающими, поскольку побуждают нас к согласию» (ФРС 1999, фр. 67). Разумный акт согласия приводит к тому, что представления артикулируются в языке, что приводит к смысловой составляющей языковых выражений, которые уже и являются истинными или ложными. Постигающие же представления, выраженные в речи, дают истинные высказывания (*axiōmata*), остальные представления – ложные или бессмыс-

ленные. По сути дела, можно сказать, что истинная *axiōma* есть выраженное в словах, артикулированное *phantasia katalēptike*. И в этом определяющее значение имеет то, что постигающее представление – это представление о наличном, реально существующим, именно это придаёт им характеристику истинности по соотносению с содержанием языковых выражений. Как говорит Секст Эмпирик: «Чувственное истинно не в прямом смысле, но по соотносению с рядоположенным ему умопостигаемым: истинное – это нечто наличное и соотносимое с чем-то, а ложное – не наличное и не соотносимое ни с чем. А умопостигаемым в данном случае выступает бестелесное высказывание (*asomaton axiōma*)» (ФРС 1999, фр. 195). Диоген Лаэртий иллюстрирует это следующим образом: «Говорящий “Стоит день”, подтверждает, что стоит день; и если действительно стоит день, то предлагаемое высказывание истинно, а если нет – то ложно» (ФРС 1999, фр. 193).

Характеристика *axiōmata* как того, чему соответствует постигающее представление, указывает на одну важную особенность, характеризующую их эпистемологический статус. Поскольку постигающие представления связаны наличным, реально существующим, данным непосредственно и отчётливо, постольку в отсутствии такого представления установить истинность и ложность высказывания невозможно. Это важно для понимания некоторых современных интерпретаций *axiōmata*. Как говорит А. Грейзер: «Полные ассерторические *lekta*, называемые *axiōmata*, в некотором отношении напоминают “пропозиции”, которые многие современные философы постулируют в качестве значений вечных ассерторических высказываний. Они соответствуют пропозициям в том, что они выражены полными повествовательными предложениями, являются истинными или ложными в основном смысле, являются абстрактными или, как полагали стоики, бестелесными и, по крайней мере, некоторые из них существуют особым образом, независимо от того, мыслим мы их или же нет. Фактически предполагается, что *axiōmata* стоиков близка тому, что Больцано и Фреге стали называть “Satz an sich” или “Gedanke” соответственно» (Graeser 1978, 94). Так, например, считает Сюзан Бобзиен, которая в целом даёт фрегеанскую интерпретацию подходу стоиков, утверждая, что *Gedanke* у Фреге и полный *to lekton* у стоиков имеют много общего (Bobzien 2003, 87). Следует, однако учесть, что вечные ассерторические высказывания имеют однозначно определённое истинностное значение. Они a priori истинны или ложны, согласно своему онтологическому статусу. О вечных истинах как об истинных или ложных можно говорить только в ситуации эпистемологической неопределённости. Сами же по себе они не меняют своего истинностного значения, чего не скажешь об *axiōmata* стоиков. Последние неопределенны не

только в том смысле, что вне постигающих представлений невозможно установить их истинность или ложность, но и в том, что они могут менять своё истинностное значение. Как считает Я. Хинтиikka, *axiōta* может не только изменять своё истинностное значение, но даже может перестать существовать (Hintikka 1973, 84). Связано это не только с тем, что вне постигающего представления истинность *axiōmata* неопределенна, но и с тем, что наличное или реально существующее, данное в постигающих представлениях может изменяться. Соответственно, будут изменяться и постигающие представления, а стало быть, и критерий истины, при сохранении одного и того же содержания языковых выражений. Например, сами по себе *axiōmata* темпорально неопределенны, темпорально определена речь, в которой они выражены, а при изменении наличного будут меняться постигающие представления и, соответственно, будут меняться истинностные значения *axiōmata*. Содержание предложения “Дион гуляет” будет изменять свою истинность в соответствии с изменением действий Диона, отражённого в постигающем представлении и, более того, оно может вообще исчезнуть, если Дион перестанет существовать. В этом отношении, *axiōmata* соответствуют скорее не “пропозициям”, выраженным в вечных предложениях, но содержанию тех предложений, значение которых «явно зависит от обстоятельств, при которых они произнесены... Фактически, *axiōmata* отличаются от пропозиций тем, что они являются темпорально неопределёнными в том же самом смысле, в котором неопределенны окказиональные предложения» (Graeser 1978, 95).

Итак, говоря об эпистемологическом статусе *lekta* вообще, и *axiōmata* в частности, следует отметить, что он во многом определяется чувственным восприятием и наглядными представлениями, поскольку смысл языковых выражений зависит от них как по содержанию, так и по характеру установления истинностного значения. Логико-семантическая концепция стоиков имеет крайне важное эпистемологическое измерение, без которого никакая адекватная трактовка смыслового значения языковых выражений невозможна.

В сравнении с эпистемологически нагруженной позицией стоиков теория смысла Г. Фреге выглядит крайне интересно. Отметим, что он выражает абсолютно противоположную стоикам точку зрения, а его логико-семантическая теория – это скорее семантика без всякой эпистемологии. Но нельзя сказать, что его совершенно не занимают вопросы, связанные с эпистемологией. Во всяком случае, он связывает подобные проблемы с исследованием функции наглядных представлений при формировании истинного и обоснованного знания. В этом отношении тема роли чувственного восприятия, чувственных образов и наглядных представлений, а также их

связи с истинностной оценкой содержания языковых выражений, занимает значительное место в его философии. Возникает, однако, вопрос, есть ли в самой логико-семантической теории Фреге место эпистемологии, и если – да, то в каком смысле?

Слово “истинный”, как считает Фреге, направляет логику, и основная задача последней – открывать законы истины (Фреге 2008, 28). Чем не эпистемологическая задача? Однако то, как он понимает это слово, собственно эпистемологического в том смысле, в котором восприятие внешнего мира лежит в основе формирования истинного знания, в нём ничего не содержится. Связано это с тем, какую роль Фреге отводит чувственному восприятию и наглядному представлению, как результату чувственного восприятия, в познании внешнего мира.

В процессе словоупотребления слово “истинный” часто применяется к представлениям. Но можно ли такое словоупотребление считать обоснованным? То, какими свойствами Фреге наделяет наглядное представление, приводит к отрицательному ответу. Начнём с того, что за представлением стоит некоторый объект, без которого представление собственно и не было бы представлением. Поэтому, «представление называется истинным не само по себе, а лишь в зависимости от того, согласуется ли оно с чем-либо ещё» (Фреге 2008, 29). Таким образом, когда говорят об “истинности” представления, имеют в виду его согласованность с представляемым. Речь, собственно, идёт о двухместном отношении согласованности. Против такого понимания Фреге выдвигает следующие возражения. Во-первых, такое понимание противоречит принятому словоупотреблению слова “истинный”, поскольку последнее обычно функционирует как одноместный предикат, не требующий согласования. Действительно, когда, например, говорят, что теорема Пифагора истинна, не подразумевается никакого согласования содержания теоремы с чем-либо ещё. Во-вторых, при таком подходе имеется в виду совершенная согласованность, но это бывает, в общем то, только тогда, когда оба согласуемых элемента совпадают, т. е. представляют собой один и тот же элемент. Любая сколь угодно высшая степень согласованности уже предполагает различие, а, стало быть, в этом смысле элемент “неистинности”. Кроме того, в-третьих, в той или иной степени с одним и тем же объектом могут быть согласованы разные представления, совершенно несогласующиеся друг с другом, хотя о них могут говорить, что они оба являются в равной степени истинным представлением одного и того же. Например, можно представить себе двадцать марок как купюру или как золотую монету, настаивая при этом, что по содержанию это одно и то же представление. В-четвёртых, о полной согласованности можно говорить только тогда, когда

согласуемые элементы имеют одну природу. Но в этом случае, либо представляемые вещи тоже должны быть представлением, либо представления сами должны быть представляемыми вещами, что абсурдно. Фреге делает вывод, что при таком понимании, однако, «существенно как раз то, что реальность отличается от представлений. Тогда не может быть ни полного согласования, ни полной истины. Но тогда вообще ничего не было бы истинным, поскольку то, что истинно лишь наполовину, не истинно. Истина не терпит большей или меньшей степени» (Фреге 2008, 30).

На самом деле, когда речь идёт об истинности представлений, хотят выразить одну простую идею, что представление согласуется с вещью. Но выражение этой идеи уже является не представлением и не самой вещью, согласование выражается предложением. Например, «Моё представление согласуется с Кёльнским собором» есть предложение, и теперь возникает вопрос об истинности этого предложения. Таким образом, то, что ошибочно называют истинностью изображений и представлений, сводится к истинности предложений» (Фреге 2008, 31). Однако само по себе предложение представляет собой лишь набор звуков или символов. Когда речь идёт об истинности и ложности подразумевают не просто последовательность звуков или символов, имеют в виду выраженный этой последовательностью смысл: «Когда мы называем предложение истинным, мы на самом деле имеем в виду его смысл. Отсюда следует, что вопрос об истинности вообще встаёт относительно смысла предложения» (Фреге 2008, 31). Смысл утвердительного предложения Фреге называет мыслью (*Gedanke*), предложение выражает мысль. При этом, мысль является чем-то внечувственным. Действительно, чувственно воспринимаются только звуки или символы на бумаге, о них можно составить представление. Саму же мысль представить нельзя, она не является предметом наглядного представления. О мысли можно сказать только то, что она выражена в чувственно воспринимаемой оболочке, сама, при этом, оставаясь вне досягаемости той познавательной способности, которая называется чувственным восприятием. Будучи облечена в чувственную оболочку, она становится нам доступной, но на этом и заканчивается роль наглядного представления в понимании выраженной предложением мысли. «Мысль – считает Фреге – есть нечто внечувственное, и все чувственно воспринимаемые вещи должны быть исключены из той области, в которой возникает вопрос об истине. Истина не является свойством, согласующимся с определённым видом чувственных впечатлений» (Фреге 2008, 31).

Представления – чувственны, мысль – внечувственна. Но что это означает, и каким образом тогда мысль нам дана? Основное разграничение между характеристиками представления и мысли Фреге проводит по линии про-

тивопоставления субъективного и объективного. Для этого необходимо выбрать нечто несомненно объективное и рассмотреть, в чём же состоят отличия. В качестве предмета для сравнения Фреге, оставляя пока в стороне статус мысли, обращается к объективному миру. Представления, поскольку они являются результатом нашей способности к чувственному восприятию, являются субъективными, и этим они отличаются от объективного мира, который, будучи дан нам в восприятии и аффицируя нашу чувственность, сам всё же имеет независимое существование. Представления же образуют наш внутренний мир, который по свойствам совершенно отличается от внешнего. Фреге считает, что «даже нефилософствующий человек рано или поздно находит необходимым признать существование внутреннего мира, отличного от мира внешнего: мира чувственных впечатлений, созданий его воображения, ощущений, эмоций, настроений; мира склонностей, желаний и решений. Для краткости всё это – за исключением решений – я хочу объединить под названием “представлений” (*Vorstellung*)» (Фреге 2008, 31).

Чем отличается внутренний мир от внешнего? Ответ на этот вопрос как раз и предполагает выделение тех черт, которыми субъективное отличается от объективного, а, тем самым, внутреннее от внешнего. Фреге выделяет несколько основных позиций. Во-первых, в отличие от вещей реального мира сами представления не являются объектом чувственного восприятия. Образую внутренний мир, они не даны нам тем способом, которым даны объекты внешнего мира. Во-вторых, представления являются содержанием индивидуального сознания. Ими обладает только тот, чьи это представления. В отличие от объективных вещей внешнего мира внутреннее содержание индивидуального сознания непосредственно не доступно никому другому. В-третьих, «представления нуждаются в носителе. Вещи же внешнего мира в этом отношении независимы» (Фреге 2008, 39). Невозможно, например, представление о Кёльнском соборе, если нет никого, кто этим представлением обладает. Сам же Кёльнский собор существует объективно, т.е. до и независимо от того, представляет его кто-нибудь или же нет. В-четвёртых, «всякое представление имеет только одного носителя; никакие два человека не обладают одним и тем же представлением» (Фреге 2008, 41). Действительно, моим ощущением зубной боли обладаю только я и никто другой. Это моё собственное переживание боли. Другой может посредством эмпатии мне сопереживать, но при этом он не обладает моим ощущением боли, так же как я не могу обладать его сопереживанием. Ощущение боли моё, а сопереживание – его.

От себя добавим ещё два важных отличия. В-пятых, представления единичны. Они единичны в том смысле, что представляется всегда какой-то

индивидуальный предмет. Можно представить себе какого-то конкретного человека, но попытка представить человека вообще обречена на неудачу. И, наконец, в-шестых, представления изменчивы. Моё представление о вещи может изменяться по мере моего всё более близкого знакомства с ней. Например, моё отношение к человеку, с которым я давно знаком, может измениться в связи с изменением моего представления о нём в свете новых данных. Сам же внешний объект при этом в известном смысле остаётся неизменным.

Теперь для того, чтобы ответить на вопрос является ли мысль содержанием мира внутреннего или она обладает свойствами вещей мира внешнего, т. е. является объективной, необходимо сравнить её свойства со свойствами представления. Мысль радикально отличается от представления. Во-первых, «если мысль... может быть признана истинной как мной, так и другими людьми, то она не относится к содержанию моего сознания, а я не являюсь её носителем» (Фреге 2008, 41). Действительно, содержание теоремы Пифагора признаётся истинным не только мной, но и другими. В противном случае, т. е. если бы она была содержанием индивидуального сознания, можно было бы говорить о множестве индивидуальных теорем Пифагора, моей, твоей, его и т. д., поскольку каждый мог бы подразумевать под ней разное. Если бы это было всё-таки так, то «тогда истина была бы ограничена содержанием моего сознания, и оставалось бы сомнительным, что в сознании других может вообще обнаружиться нечто подобное» (Фреге 2008, 42). Во-вторых, мысль не требует носителя, сознанию которого она принадлежит. Действительно, если бы это было так, то она была бы мыслью только данного носителя, поскольку внутренний мир индивидуален. Тогда не было бы никакого объективного, общего знания, и, в частности, науки, которая является предметом приложения критических усилий многих, «скорее, у меня будет своя наука, а именно, целостность мыслей, носителем которых являюсь я, у другого – его наука. Каждый из нас занимался бы содержанием своего сознания» (Фреге 2008, 42). В-третьих, исчезла бы объективное основание оценки знания. Если бы мысли являлись представлениями, то характеристика их как истинных или ложных относилась бы только к моему сознанию и обуславливалась бы только моей личной точкой зрения. В этом случае другой вполне мог бы претендовать на то, что истинным является как раз то, что является содержанием его точки зрения, а не моей. В этом случае исчезла бы возможность оспаривания противоположных взглядов, поскольку всё стало бы относительным. Но подобного рода релятивизм отрицается уже фактом существования самой науки и возможностью научных дискуссий. Кроме того, в-четвёртых, отсутствие объективной оценки знания

приводила бы к радикальному выводу, ставящему под сомнение точку зрения тех, кто считает мысли содержанием внутреннего мира, и опровергающему возможность отрицать саму объективность мысли. Действительно, «если кто-либо считает мысли представлениями, то то, что он, руководствуясь собственной точкой зрения, признаёт истинным, является содержанием его сознания и в сущности никак не соотносится с другими людьми. И если бы он услышал от меня мнение, что мысль не является представлением, он не мог бы оспаривать этого, ибо это мнение его никак не затрагивает» (Фреге 2008, 42).

Таким образом, характеристики мыслей совершенно отличны от свойств субъективных представлений. Они сродни как раз свойствам объективного мира. Они объективны в том смысле, что не предполагают носителя, сознанию которого принадлежат, являются общим достоянием и основаны на независимой истинностной оценке. Вместе с тем, мысли отличаются и от объектов внешнего мира уже хотя бы тем, что они недоступны чувственному восприятию, они даны способом отличным от того, которым нам даны вещи внешнего, объективного мира. Фреге приходит к выводу, что «мысли не являются ни вещами внешнего мира, ни представлениями. Следует признать третью область. То, что относится к этой области, соответствует представлениям в том отношении, что не может быть воспринято чувствами, а вещам – в том отношении, что не требует носителя, сознанию которого принадлежит» (Фреге 2008, 42). В вопросе об онтологическом статусе мыслей Фреге откровенно занимает точку зрения платонизма и заслужено рассматривается как тот, кто возродил в рамках логических исследований лингвистический реализм (Tragesser 1984, XIV). Понимание онтологического статуса смыслового содержания языковых выражений у Г. Фреге радикально отличается от позиции стоиков (Суровцев 2016). Но поскольку здесь нас интересуют эпистемологические вопросы, рассмотрим, в каком познавательном отношении находится эта третья область к тому, кто выражает её в форме утвердительных предложений. Очевидно, что это познавательное отношение отличается от чувственного восприятия и никак не связано с органами чувств. Познавательное отношение, основанное на чувственном восприятии, формирует только внутренний мир и, поэтому, «если бы человек не мог мыслить и выбирать в качестве предметов своего мышления то, носителем чего он не является, он обладал бы только внутренним, но не внешним миром» (Фреге 2008, 48). Для того, чтобы могло быть сформировано объективное знание, необходимо нечто совершенно иное.

У Фреге согласование наглядного представления и его объекта – это только одно из познавательных отношений, само по себе оно не имеет объ-

ективного содержания и никак не связано с истинностной оценкой. Истинной или ложной является только мысль, выраженная в предложении, говорящем о таком согласовании. Сами мысли являются содержаниями утвердительных предложений и даны нам посредством особого акта познания. Этот акт Фреге называет схватыванием (*Auffassung*) и понимает его на манер интеллектуального созерцания, аналогичного постижению идей в платонизме. Схватывание у Фреге – это совершенно не то, что постигающее представление у стоиков, которое также иногда передают при переводе тем же словом (Столяров 1995, 54). Постигающее представление (*phantasia katalēptike*) связано с чувственным восприятием, тогда как схватывание (*Auffassung*) – это исключительно интеллектуальный акт. Особенность этого акта связана с тем, что «мы не являемся носителями мыслей так, как мы являемся носителями представлений. Мы обладаем мыслью не так, как мы, например, обладаем чувственным впечатлением» (Фреге 2008, 49). Поэтому, считает Фреге, для обозначения данного акта «разумно выбрать специальное выражение, и слово “схватывать” (*fassen*) для этого наиболее подходит. Схватывание мыслей должно соответствовать особой духовной способности, мыслительной силе. В процессе мышления мы не производим мыслей, мы схватываем их» (Фреге 2008, 49). Схватывание при этом не вносит никаких изменений в саму мысль, она остаётся столь же независимой, какой и была до акта познания, объективной и самотождественной, точно так же, как объективной и самотождественной остаётся материальная вещь, например, карандаш, когда мы схватываем его в акте физического взаимодействия. Мысли образуют третью область, с которой мы вступаем в определённое отношение, но схватывание – это субъективный процесс, который необходимо отличать от его объективного содержания. В этом отношении процесс схватывания представляет собой процесс интериоризации мысли. Она становится содержанием сознания, но при этом не теряет своей объективной природы, оставаясь независимой от индивидуального внутреннего мира. Как утверждает Фреге: «Схватывания мысли предполагает того, кто схватывает, того, кто мыслит. Он является носителем мышления, но не мысли. Хотя мысль и не принадлежит содержанию того, кто мыслит, тем не менее в его сознании нечто должно быть нацелено на мысль. Но это последнее не следует смешивать с самой мыслью» (Фреге 2008, 50). Так, мы называем некоторое утверждение теоремой Пифагора, отдавая историческую дань индивидуальным интеллектуальным усилиям того, кто её открыл. Однако в содержании этого утверждения, т. е. в выраженной с его помощью мысли, ничего собственного из внутреннего мира самого Пифагора, связанного с его субъективным актом мышления, не содержится, поскольку «схватывая

или мысля мысль, мы не создаём её, а лишь вступаем с тем, что уже существовало раньше в определённые отношения» (Фреге 2008, 43). Мысль при этом остаётся вечной, но не в смысле бесконечного существования во времени, она является вневременной. Вневременность мысли может быть скрыта формой конкретного языкового выражения, поскольку в реальном языковом употреблении многие предложения в силу экономии средств выражены не полностью, так как в конкретной речи часто игнорируются обстоятельства их произнесения, которые подразумеваются неявно. К таким явно не выраженным элементам могут относиться обстоятельства времени и места, личные и указательные местоимения и т. п. Однако всё это касается лишь формы выражения. Надлежащим образом сформулированное предложение, учитывающее все эти обстоятельства, а лишь такое предложение может претендовать на полное выражение мысли, столь же безотносительно ко времени, как и сама мысль.

Понимаемые таким образом мысль и познавательная способность, в которой она нам дана, указывают на то, что по сути дела мы обладаем двумя типами знания. Один из них формируется наглядными представлениями и образует содержание нашей внутренней жизни, он субъективен и не может претендовать на истину. Другой – связан с интеллектуальным актом схватывания объективных истин. Их радикальные различия говорят о том, что они друг с другом никак не связаны. Какое эпистемологическое значение имеет этот факт? Из аргументов, которые приводит Фреге, вытекает, что наглядные представления как результат чувственного восприятия не имеют отношения к формированию истинного и обоснованного знания. В связи с представлениями вопрос об истине возникает у Фреге только в отрицательном смысле. В положительном же смысле истина в его логико-семантической теории возникает при весьма специфических обстоятельствах. В отличие от представлений мысль, как уже говорилось, «находится в теснейшей связи с истинной. То, что я признаю истинным то, о чём я выношу суждение, является истинным совершенно независимо от того, признаю ли я это истинным и думаю ли я об этом вообще» (Фреге 2008, 49). Понятие истины при этом функционирует и развивается в двух смыслах, причём оба они уже никак не связаны со статусом представлений и не имеют эпистемологического измерения.

Ведущий контекст, в котором понятие истины возникает в логико-семантической теории Фреге, – это номинативная теория предложений, которую он предлагает в своей известной статье «Über Sinn und Bedeutung» (Фреге 2000) и развивает в фундаментальном труде «Grundgesetze der Arithmetik» (Frege 1893). Основным положением этой теории является то, что по-

вествовательные предложения (оставим в стороне вопросы, связанные с косвенными контекстами и функционированием пустых имён) представляют собой имена двух абстрактных объектов – “Истина” и “Ложь”. Мысль (*Gedanke*) в этом случае является смысловым содержанием повествовательного предложения и является способом данности одного из этих объектов. Референтом всех истинных предложений является “Истина”, а всех ложных – “Ложь”. Различаются же предложения своим содержанием, поскольку с каждым из них связана собственная мысль. Теория базируется на двух принципах: во-первых, это принцип композициональности, говорящий о том, что значение всего предложения находится в функциональной зависимости от значений составляющих его частей; и, во-вторых, на принципе контекстности, согласно которому смысл и значение компонентного языкового выражения можно определить только в рамках всего предложения, в которое оно входит. Подробнее о номинативной теории предложений см. нашу статью Суровцев 2015. Представленное таким образом понятие истины не имеет эпистемологического содержания и рассматривается только как структурный компонент в рамках логико-семантической теории наименования.

Второй контекст, где возникает понятие истины, опять таки относится к особенностям логической теории Фреге и связан с введением в структуру повествовательного предложения особой утвердительной силы (*Behauptungskraft*). Это связано с тем, что при использовании повествовательных предложений необходимо различать то, когда они используются для простой констатации мысли, и то, когда они выражают суждение (*Urteil*), что связано с признанием истинности мысли (Frege 1893, 9). В данном случае переход от мысли к признанию её истинной не имеет особого эпистемологического измерения, поскольку связан исключительно с формой утвердительного предложения. Процесс признания истинным не имеет никакого отношения к чувству субъективной уверенности, которое сопровождает индивидуальное осуществление акта суждения и может характеризовать отдельные наглядные представления. Признание истинным у Фреге – это объективный процесс, связанный исключительно с формой утвердительного предложения. Для демонстрации отличия констатации от суждения в знаковую систему логики вводится особый “знак суждения”, указывающий на то, что предложение выражено с утвердительной силой и предполагает квалификацию мысли как истинной. Подобного рода различения крайне важны в формально-логической системе Фреге, поскольку позволяют уточнить структуру логического вывода, но они также не имеют эпистемологического измерения.

Таким образом, решение эпистемологических вопросов служит у Фреге только для того, чтобы показать, что эпистемология не имеет никакого отношения к логике вообще и к семантической теории смысла в частности, разве что только в отрицательном смысле, демонстрируя то, чего в логику включать не только не нужно, но и нельзя. Эпистемология Фреге, в отличие от стоиков, имеет отрицательный характер и демонстрирует то, что ни при каких условиях не должно включаться в логику и логическую семантику. Для уточнения характера взаимосвязи элементов в рамках семантического треугольника и их возможной связи с эпистемологией у стоиков и Фреге ниже приведены две схемы, рисунок 1 и 2 соответственно.



Рис. 1

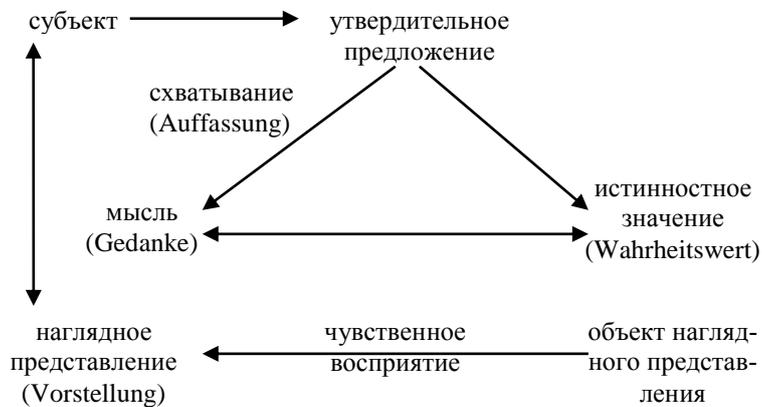


Рис. 2

На схемах видно, что у стоиков отношения в рамках семантического треугольника предполагают активное включение постигающих представлений, а, тем самым, и эпистемологических вопросов в область логической теории. Логика для них одновременно является и теорией познания. У Фреге – совсем иное. Стремление основать логику исключительно на объективных началах

приводит к тому, что отношения между знаком, выраженным знаком смыслом и обозначаемым объектом никак не затрагивают познавательных способностей, связанных с чувственным восприятием. Тем самым классические вопросы теории познания оказываются за рамки проблем собственно логики, а логико-семантическая теория Фреге – это семантика безо всякой эпистемологии. Если гипотетически сконструировать отношение Фреге к доктрине стоиков, то он, судя по всему, относился бы к тем логикам, хорошую характеристику которым дали Р. Р. О’Тулл и Р. Е. Дженнингс: «Некоторые авторы рассматривают систему стоиков как попытку развить исчисление высказываний с истинностно-функциональной семантикой в соответствии с той моделью пропозиционального исчисления, которое появилось в двадцатом веке. Для таких авторов включение эпистемологических (или психологических) компонентов в логическую систему несомненно выглядит как порок, как причина игнорировать такую систему в качестве подлинной логики и рассматривать попытку её развить как вводящую в заблуждение» (O’Toole, Jennings 2004, 429). Подобная трактовка усилий современных логиков в сравнении со стоиками заставляет обратиться к различиям в трактовке собственно логического статуса *to lekton* и *Sinn* в теории Фреге, поскольку именно он был родоначальником логической теории в её современном виде. Но это – тема уже другого исследования.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Куайн, У. В. О. (2008) *Философия логики*. Пер. с англ. В. А. Суровцева. Москва.
- Пикок, К. (2006) «Теория значения в аналитической философии». *Логика, онтология, язык*. Пер. с англ. В. А. Суровцева. Томск, 136–157.
- Суровцев, В. А. (2015) «О соотношении категорий *to lekton* в философии стоиков и *Sinn* в семантической теории Г. Фреге», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 9.2, 241–252.
- Суровцев, В. А. (2016) «О соотношении категорий *to lekton* в философии стоиков и *Sinn* в семантической теории Г. Фреге: Вопрос об их онтологическом статусе», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 10.2, 422–440.
- Столяров, А. А. (1995) *Стоя и стоицизм*. Москва.
- Столяров, А. А., пер. (1999) *Фрагменты ранних стоиков*. Т. II. Часть 1. Москва [ФРС].
- Фреге, Г. (2000) «О смысле и значении», Фреге, Г. *Логика и логическая семантика*. Пер. с нем. Б. В. Бирюкова. Москва, 230–246.
- Фреге, Г. (2008) «Мысль: Логическое исследование», Фреге, Г. *Логико-философские труды*. Пер. с нем. В. А. Суровцева. Новосибирск, 28–54.
- Bobzien, S. (2003) “Logic,” *The Cambridge Companion to the Stoics*, ed. B. Inwood. Cambridge.
- Frege, G. (1893) *Grundgesetze der Arithmetik, begriffsschriftlich abgeleitet*. Bd. 1. Jena.
- Graeser, A. (1978) “The Stoic theory of meanings,” *The Stoics*, ed. J. M. Rist. Berkeley, 77–100.

- Hintikka, J. (1973) *Time and Necessity. Studies in Aristotle's Theory of Modality*. Oxford.
- Kneale, W., Kneale, M. (1978) *The Development of Logic*. Oxford.
- Long, A. A., Sedley, D. N. (1990) *The Hellenistic Philosophers*. Vol. 2. Cambridge.
- Mates, B. (1961) *Stoic Logic*. Berkeley and Los Angeles.
- O'Toole, R. R., Jennings, R. E. (2004) "The Megarians and the Stoics," *The Handbook of the History of Logic*. Vol. 1, ed. D.M. Gabbay and J. Woods. Elsevier.
- Sandbach, F. N. (1971) "Ennoia and prolēpsis," *Problems in Stoicism*, ed. A. A. Long. London, 22–37.
- Tragesser, R. S. (1984) *Husserl and realism in logic and mathematics*. Cambridge.
- Watson, G. (1966) *The Stoic Theory of Knowledge*. Belfast.

CYRILLIC CHARACTERS REFERENCES transliterated (FOR INDEXING PURPOSES ONLY): Kuajn, U. V. O. (2008) *Filosofiya logiki*. Per. s angl. V. A. Surovceva. Moskva. Pikok, K. (2006) «Teoriya znacheniya v analiticheskoj filosofii». *Logika, onto-logiya, yazyk*. Per. s angl. V. A. Surovceva. Tomsk, 136–157. Surovtsev, V. A. (2015) «O sootnoshenii kategorij to lektion v filosofii stoikov i Sinn v semanticheskoj teorii G. Frege», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 9.2, 241–252. Surovtsev, V. A. (2016) «O sootnoshenii kategorij to lektion v filosofii stoikov i Sinn v semanticheskoj teorii G. Frege: Vopros ob ih ontologicheskom statu-se», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 10.2, 422–440. Stolyarov, A. A. (1995) *Stoya i stoicizm*. Moskva. Stolyarov, A. A., per. (1999) *Fragmenty rannih stoikov*. T. II. CHast' 1. Moskva [FRS]. Frege, G. (2000) «O smysle i znachenii», *Frege, G. Logika i logicheskaya semanti-ka*. Per. s nem. B. V. Biryukova. Moskva, 230–246. Frege, G. (2008) «Mysl': Logicheskoe issledovanie», *Frege, G. Logiko-filosofskie trudy*. Per. s nem. V. A. Surovtseva. Novosibirsk, 28–54.

# ТЕЛО И ПРЯЖА. ВИЗУАЛИЗАЦИЯ МЕТАФОРЫ В ИКОНОГРАФИИ БЛАГОВЕЩЕНИЯ

С. С. АВАНЕСОВ

Томский государственный педагогический университет  
iskiteam@yandex.ru

---

SERGEY AVANESOV

Tomsk State Pedagogical University, Russia

THE BODY AND THE YARN. A VISUALIZATION OF A METAPHOR IN THE  
ANNUNCIATION ICONOGRAPHY

**ABSTRACT.** In this article, I show the semantic connection between one pictorial detail of the traditional Annunciation iconography in Christianity and an apocryphal detail of the Virgin Mary biography, dating back to the antique metaphor of the body as clothing or cloth. In the Annunciation scene, the archangel Gabriel and the Mother of God are present, while the Virgin is often depicted with a spindle and a purple yarn in her hands. This detail sends the viewer to the metaphor of birth as the creation of flesh and blood, as the spinning of the body in the womb of the mother, and also symbolically means the entry of God into the corporeal world through the Virgin and the blood sacrifice offered for the salvation of the world. The described “apocryphal” detail of the Annunciation scene can be understood as a visualization of the metaphor, known in antiquity, of the body creation as spinning or weaving.

**KEYWORDS:** iconography, Christian literature and art, metaphoric meaning.

---

В традиционном христианском искусстве – как на Востоке, так и на Западе – достаточно давно сложились и довольно прочно укоренились определённые изобразительные схемы («типы») иконографии Благовещения. В левой части сцены изображается архангел Гавриил, благовествующий Деве Марии; справа помещается Богородица, со смущением и благоговением принимающая

благую весть. При этом Дева Мария изображается в одной из трёх ситуаций: у колодца, за чтением книги или с пряжей в руках. В монументальном искусстве сцене Благовещения отведено ещё и специальное *место*: на опорных столпах, образующих вход в алтарную (восточную) часть храма. Как правило, в этих случаях Богородица изображена именно с пряжей.

Можно привести немало примеров подобного обрамления алтаря сценой Благовещения – и на христианском Востоке, и на Западе. Игумен Даниил видел такую композицию в иерусалимском Анастасисе; в своём «Хожении» (начало XII века) он пишет: «В алтаре же великом мозаика изображает воздвижение Адама <...>; на обоих столпах по сторонам алтаря изображено мозаикою Благовещение (*обаполы олтаря на обою столпу написано есть мусиею Благовъщение*)».<sup>1</sup> Ранние изображения Благовещения на алтарных столпах содержат собор Санта Мария Ассунта в Торчелло, Венеция (конец XI века); церковь Богородицы Форвиотиссы в Никитари, Кипр (1105–1106); собор Михаила Архангела киевского Михайловского Златоверхого монастыря (ок. 112)<sup>2</sup>; собор Антониева монастыря в Новгороде (1125)<sup>3</sup>; Палатинская капелла в Палермо (ок. 1146–1151); Спасо-Преображенский собор Мирожского монастыря во Пскове (1140-е – 1150-е гг.)<sup>4</sup>; Кирилловская церковь в Киеве (первоначальные росписи храма относят к середине XII века)<sup>5</sup>; церковь Санта Мария дель Аммиральо (Ла Марторана) в Палермо (XII в.); церковь св. Георгия в Курбиново, Македония (1191)<sup>6</sup>; церковь Панагия ту Араку в Лагудере, Кипр (1192); собор Санта Мария Нуова в Монреале на Сицилии (XII–XIII вв.); кафоликон Ватопедского монастыря на Афоне (XIV в.); церковь Архангела Михаила в Сквородском монастыре, Новгород (рубеж XIV–XV вв.)<sup>7</sup>; Благовещенский собор Московского Кремля (сер. XVI в.)<sup>8</sup>. Среди поздних примеров аналогичного пространственного решения сцены Благовещения можно назвать собор Петра и Павла в Петергофе (1905); храм Михаила Архангела в Алушке (нач. XX в., восст. в 2007); Покровский собор Хотьковского женского монастыря (в составе новых росписей *западной* арки 2011 года).

Для развития отечественной традиции исключительную роль исходного образца играет мозаика «Благовещение» Киевского Софийского собора (XI

<sup>1</sup> Даниил 2010, 94.

<sup>2</sup> Тоцкая 1984, 158–159.

<sup>3</sup> Липатова 2006.

<sup>4</sup> Губарева и др. 2013, 41–42; Лазарев 2000, 109, 273–274; Соболева 1968, 11.

<sup>5</sup> Тоцкая 1984, 189; Логвин 1982, 99.

<sup>6</sup> Лазарев 1986, 101–102.

<sup>7</sup> Малков 1984, 200–202, 216–218.

<sup>8</sup> Качалова и др. 1990, 24.

век). В названных выше и прочих аналогичных храмовых композициях,<sup>9</sup> несмотря на несомненное единство плана и сюжета, «не найти двух абсолютно одинаковых художественных и символических решений»<sup>10</sup>; однако все они при этом содержат некую приметную деталь, придающую им схожесть как друг с другом, так и с киево-софийским «Благовещением».



Илл. 1

<sup>9</sup> Это относится и к православным храмам, устроенным в бывших католических или протестантских сакральных сооружениях. Не так давно мне случилось наблюдать интерьеры двух православных храмов во Вроцлаве – церкви святых Кирилла и Мефодия (барокко) и собора Рождества Богородицы (готика); и в первом, и во втором росписи включали каноническое изображение сцены Благовещения на предалтарных столпах.

<sup>10</sup> Губарева и др. 2013, 40.

Сцена Благовещения на столпах киевской Софии (илл. 1), по общему согласию её интерпретаторов, отмечена «чертами апокрифических сказаний»<sup>11</sup> и, несомненно, «навеевна апокрифическими источниками».<sup>12</sup> Речь идёт об одном распространённом элементе иконографии Благовещения – о пурпурной пряже в руках Девы Марии.<sup>13</sup> Архангел Гавриил застаёт Деву за рукоделием. Эта подробность никак не упоминается в канонических Евангелиях, зато присутствует в известных апокрифах – так называемом «Протоевангелии Иакова»<sup>14</sup> и в «Евангелии Псевдо-Матфея»,<sup>15</sup> сообщающих о пребывании юной Девы Марии в Иерусалимском храме.<sup>16</sup> «Тогда было совещание у жрецов, которые сказали: сделаем завесу для храма Господня. И сказал первосвященник: соберите чистых дев из рода Давидова. И пошли слуги, и искали, и нашли семь дев. И первосвященник вспомнил о молодой Марии,

<sup>11</sup> Айналов, Редин 1889, 58.

<sup>12</sup> Лазарев 1960, 124.

<sup>13</sup> «В Софийском соборе Киева на восточных столбах помещён чрезвычайно выразительный образ Благовещения. Ангел в торжественном шествии благословляет Богоматерь, изображённую на правом столбе. Пресвятая одета в синий мафорий с золотой каймой, в левой поднятой руке она держит моток пурпурной пряжи, нитка которой опускается через левую руку вниз, к веретену» [Липатова 2006]. «На двух столбах триумфальной арки изображена первая благая весть <...> о рождении Иискупителя. На северном столбе представлен архангел Гавриил в белых одеждах, благословляющий правую рукою и держащий в левой руке мерило; на южном столбе Пречистая Дева Мария в голубом одеянии стоит, держа в руках пурпурную шерсть и веретено в знак того, что благовестие застигло её за работой над пурпурной пряжей» [Айналов, Редин 1899, 12].

<sup>14</sup> «Протоевангелие» написано во II веке от лица св. Иакова, брата Иисусова. Этот текст, как и прочие апокрифы, восполнял собой «пробелы в рассказах о жизни Основателя христианства и связанных с Ним людей» [Свенцицкая 1996, 129], а его автор стремился «восполнить краткие рассказы Евангелия подробными описаниями внешней обстановки событий» [Покровский 1891, 28]. В V веке «Протоевангелие Иакова» было включено в список запрещённых книг на Западе [Свенцицкая, Скогорев 1999, 6], а на Руси ещё в XIV веке оно встречается в списках «отрешенных книг» [Свенцицкая 1996, 144]. Текст см. Свенцицкая 1996, 148–163.

<sup>15</sup> Написано на латыни не ранее IX века под влиянием «Протоевангелия Иакова» и других апокрифических «евангелий детства»; текст см.: Свенцицкая, Скогорев 1999, 11–42.

<sup>16</sup> Анализ и критику мнения о связи иконографии Благовещения с упомянутыми апокрифами см.: Покровский 1891, 29–35. Кстати, важным представляется высказанное в ту же эпоху замечание о том, что в мозаичном изображении Софийского собора «Мария стоит на подножии, а не сидит, как было бы ближе к тексту апокрифических евангелий» [Айналов, Редин 1889, 59].

которая была из рода Давида и была чиста перед Богом. И слуги пошли и привели её. И ввели девиц в храм Господен. И сказал первосвященник: бросьте жребий, что кому прясть <...>. И выпали Марии настоящий пурпур и багрянец, и, взяв их, она вернулась в свой дом» (*Прот. Иак. X*).<sup>17</sup> Псевдо-Матфей добавляет некоторые подробности: «Бросили они жребий о том, какая работа достанется каждой из них. И вышло, что жребий указал Марии прясть пурпур, дабы сделать завесу для храма Господня, и сказали Ей другие девицы: “Как Ты, младшая из всех, удостоилась получить пурпур?” И они принялись как бы в насмешку называть Её царицей дев» (*Пс.-Мф X*).<sup>18</sup> Оба упомянутых апокрифа «служили главным источником и для памятников искусства»,<sup>19</sup> связанных с изображением событий из жизни Богородицы. В частности, эпизод вручения пурпура Деве Марии первосвященником воспроизведён на одной из фресок киевской Софии (придел святых Иоакима и Анны, XI век). Одно из наиболее известных храмовых изображений на эту тему – мозаика на западной стене нартекса в монастыре Хора (Кахрие Джами) в Константинополе, исполненная в 1316–1321 гг. (илл. 2).



Илл. 2

<sup>17</sup> См. Свенцицкая 1996, 153.

<sup>18</sup> Цит. по: Свенцицкая, Скогорев 1999, 19.

<sup>19</sup> Айналов, Редин 1889, 151.

Как видим, согласно апокрифам, Деве Марии, пребывающей в Иерусалимском храме, достаётся по жребию «ткать самую дорогую ткань, настоящую багряницу, пурпур»; это сообщение апокрифа явным образом противоречит раннехристианской символике, согласно которой «в пурпур и багряницу одевались блудницы – и главная блудница – Рим»<sup>20</sup>; так этот город и изображён в Апокалипсисе – как женщина, одетая в пурпурные одежды.<sup>21</sup> Однако в то же время багряная одежда традиционно означала царское и священническое достоинство; «в этот цвет одевались римские, а позже византийские императоры».<sup>22</sup> Пурпурная пряжа, стабильно присутствующая в иконографии Благовещения, указывает на то, что «с самого раннего времени авторы следовали не только сюжету канонических Евангелий, но и апокрифам, главным образом протоевангелию Иакова»,<sup>23</sup> а также их символике; эти неканонические сюжеты и символы в значительной степени повлияли на иконографию Благовещения,<sup>24</sup> внеся в неё подробность с пурпурной пряжей.<sup>25</sup>

В тех же апокрифических источниках повествуется о *двух* явлениях архангела Гавриила: сначала он явился Деве у колодца и лишь затем – в доме Иосифа, где Мария по выпавшему Ей жребию пряла пурпурную завесу для храма<sup>26</sup>; оба эпизода представлены во фресковых росписях киевской Софии – в апсиде придела в честь святых Иоакима и Анны, родителей Богородицы. Сначала Дева Мария отправилась к колодцу за водой и услышала голос, возвещающий: «Радуйся, благодатная! Господь с Тобою; благословенна Ты между женами». Испугавшись, Мария «возвратилась домой, поставила кувшин и, взяв пурпур, стала прясть его. И тогда предстал перед Нею ангел Господен и сказал: Не бойся, Мария, ибо Ты обрела благодать у Бога и зач-

<sup>20</sup> Свенцицкая 1996, 138–139.

<sup>21</sup> «И повёл меня в духе в пустыню; и я увидел жену, сидящую на звере багряном [θηρίον κόκκινον], преисполненном именами богохульными, с семью головами и десятью рогами. И жена облечена была в порфиру и багряницу [πορφυροῦν καὶ κόκκινον], украшена золотом, драгоценными камнями и жемчугом, и держала золотую чашу в руке своей, наполненную мерзостями и нечистотою блудодействия её <...>. Жена же, которую ты видел, есть великий город [ἡ πόλις ἡ μεγάλη], царствующий над земными царями» (Откр 17:3–4, 18). Об образе города-блудницы см. Топоров 1981.

<sup>22</sup> Губарева и др. 2013, 35.

<sup>23</sup> Там же, 25.

<sup>24</sup> Липатова 2006.

<sup>25</sup> Эта апокрифическая подробность, возможно, повлияла на общий образ Девы Марии в *античном* сознании; так, например, Цельс (II в.), «ссылаясь на рассказы иудеев, писал, что Мария была пряхой (одна из наименее уважаемых женских профессий в античное время)» [Свенцицкая 1996, 134].

<sup>26</sup> Липатова 2006.

нёшь по слову Его» (*Прот. Иак. XI*).<sup>27</sup> Этот эпизод с пряжей был запечатлён уже на мозаике церкви св. Сергия в Газе (до 536), и в дальнейшем он был широчайшим образом использован в изображениях Благовещения,<sup>28</sup> в том числе и в киевском Софийском соборе.

Завеса Иерусалимского храма закрывала (и одновременно обозначала) собой вход в Святая Святых, средоточие сакрального пространства храма, Иерусалима и мира, место, в котором переживалось *присутствие* Бога. В этом контексте пряжа в руках Девы Марии, предназначенная для изготовления храмовой завесы, указывает на Её семантический статус как того мистического «места», в которое, как в Святое Святых, входит Бог и которым Он, таким образом, входит в человеческий мир, *присутствует* в нём. «Пречистая Дева изображена с веретеном в руках, прядущею, как говорит предание, виссон на завесу Иерусалимского храма, пред Святая Святых, таинственным образом которого была <Она> сама».<sup>29</sup> Изображение Благовещения не случайно помещено перед входом в алтарь – топический аналог Святого Святых Иерусалимского храма.

Пурпурный цвет пряжи в сцене Благовещения, кроме знака царского достоинства, несёт в себе ещё и глубокий теологический смысл. В литургических памятниках прядение Девой Марией завесы храма символически толкуется как «созидание плоти Христовой»<sup>30</sup>; в свете такого истолкования два евангельских события – смерть Иисуса на кресте и разрыв храмовой завесы (Мф 27:50–51) – получают контекст, напрямую связывающий эти события. Благодаря символической связи между пряжей в руках Богородицы в момент Благовещения, завесой в Святая Святых Иерусалимского храма, сотканной из этой пряжи, и Телом Христовым, страдавшим на кресте, саму Богородицу в восточнохристианской традиции называли «Червленицей, кровями своими окрасившей божественную порфиру для Царя Сил»; в Великом покаянном каноне святой Андрей Критский говорит о Ней как о «Мысленной Багрянице», внутри чрева Которой соткалась плоть Иисуса Христа «как бы из вещества пурпурного»,<sup>31</sup> что и даёт нам основание почитать Её как истинную Богородицу: Ως εκ βαφης, αλουργίδος Ἀχραντε, η νοητή πορφύρις, του Ἐμμανουήλ, ἐνδον εν τῇ γαστρί σου, η σάρξ συνεξυφάνθη, οθεν θεοτοκον

<sup>27</sup> См. Свенцицкая 1996, 153.

<sup>28</sup> Лазарев 1960, 124. Ср.: «Памятники искусства идут наравне с распространением апокрифа в литературе, и с V ст. мы имеем непрерывный ряд изображений Благовещения с этой апокрифической подробностью» [Айналов, Редин 1889, 58].

<sup>29</sup> Муравьёв 1863, 17.

<sup>30</sup> Губарева и др. 2013, 35.

<sup>31</sup> Там же.

εν ἀληθεία σε τίμωμεν (тропарь восьмой песни Канона). Художник, несомненно, акцентировал внимание именно на моменте прядения, ибо этот процесс «в церковном толковании сопоставляется с зарождением во чреве Девы плоти Сына Божиего»<sup>32</sup>. Такая визуальная ассоциация пурпура с кровью<sup>33</sup> соединяет образы пряжи, ткани, тела, храма, алтаря, жертвы, рождения, смерти и Воскресения в единый смысловой узел, связанный с событием Благовещения.

Описанная «апокрифическая» деталь сцены Благовещения может быть понята как визуализация известной ещё в античности метафоры о творении тела как прядении или ткании. В числе многочисленных аналогий, выработанных античной философией для описания особенностей взаимодействия индивидуальных души и тела, существовала долгая и хорошо развитая традиция уподоблять тело «одеянию души».<sup>34</sup> Идея метемпсихоза требовала при этом утверждать принцип *перемены* телесных одежд, «переодевания» душ. Авторство представления о том, что человеческие души переодеваются в тела, как в хитоны, обычно возводили к Эмпедоклу.<sup>35</sup> В Герметическом Корпусе тело также сравнивается с «хитоном души» и именуется «тканью неведения»<sup>36</sup>, связывающей душу и поэтому предназначенной к уничтожению. Сравнение тела с «хитоном души» было достаточно распространено в античной культуре, при этом некоторые авторы утверждали, что душа сама изготавливает своё телесное одеяние, сама «сплетает для себя свой хитон»; подобное представление, в частности, обнаруживается уже у Платона. Так, в «Федоне» душа сравнивается с ткачихой, а тело – с сотканной тканью.<sup>37</sup> Один из героев диалога (Кебет) говорит, что душа *изнашивает* тело и поэтому «беспрерывно ткёт наново, заменяя сношенное [τὸ κατὰ τριβόμενον

<sup>32</sup> Липатова 2006.

<sup>33</sup> Губарева и др. 2013, 35.

<sup>34</sup> Петров 2017, 166.

<sup>35</sup> См., напр. Plutarch., *De esu* II, 998 C 5–7: «Природа меняет и переселяет всё: “переодевая <души> в непривычные хитоны разной плоти (σάρκων ... χιτώνι)”»; Porphy. arid. Stob. I, 49, 60, 20–23: «Судьба и природа самого переустройства наречена Эмпедоклом богиней (δαίμων), переодевающей <души> в непривычные хитоны разной плоти» [цит. по: Петров 2017, 167].

<sup>36</sup> См. Corp. Herm. VII, 2,9 – 3,2: «И прежде всего тебе необходимо разорвать тот хитон, который ты носишь, ткань (ὑφασμα) неведения, опору порочности, узы тления, пределы тьмы, живую смерть, чувственный труп, окружающий тебя склеп» [цит. по: Петров 2017, 168]; «Таково есть вражье одеянье, в которое ты преоблачился; оно влечёт тебя вниз, к себе, <...> пытаясь задушить тебя под материей» [Богуцкий 1998, 41].

<sup>37</sup> Петров 2017, 170.

ἀνυφαίνοι]», пока в момент наступления смерти не сбрасывает с себя «последнюю одежду [τὸ τελευταῖον ὕφασμα]»<sup>38</sup> (Plat. *Phaedo* 87d–e). Мы видим здесь «уподобление души ткачихе, которая непрерывно сплетает всё новую телесную ткань».<sup>39</sup> Эту метафору далее развивает Порфирий в сочинении «О пещере нимф», темой которого является символическая интерпретация фрагмента из «Одиссеи» Гомера (*Od.* XIII 108). Порфирий рассуждает о душах, нисходящих в мир становления, и о создании для них тел, именуя такой творческий процесс терминами *σωματουργία*, *σαρκοποιία* и *σαρκογονία*. Он утверждает, что именно об этом процессе повествует то место «Одиссеи», где говорится, как нимфы ткут (ὑφαίνουσιν) на каменных станках *пурпурную ткань* (φάρε' ἀλιπόρφυρα).<sup>40</sup> У Порфирия читаем: «Поэт не побоялся сказать, что нимфы ткут на каменных станках пурпурную ткань, дивную видом, потому что тело образуется на костях и вокруг костей, а они в живом организме и есть камни или подобны камням. <...> Пурпурные же ткани (τὰ δ' ἀλιπόρφυρα φάρη) прямо означают сотканную из крови плоть (ἐξ αἱμάτων ... ἐξυφαινομένη σάρξ), так как кровью и соком животных окрашивается в пурпур шерсть, и благодаря крови и из крови образуется плоть. Тело же есть хитон души (χιτών γε τὸ σῶμα τῆ ψυχῆ)» (Porph. *De antro* 14, 8–11).<sup>41</sup>

Судя по всему, именно в этом контексте Ориген (О воскресении) прочитывал фрагмент Ис 63:1–2: «Кто это идёт от Едома, в червлёных ризах (ἐρύθημα ἱματίων) от Восора, столь величественный в Своей одежде, выступающий в полноте силы Своей? <...> Отчего же одеяние Твоё красно (διὰ τί σου ἐρύθρα τὰ ἱμάτια), и ризы у Тебя (τὰ ἐνδύματα σου), как у топтавшего в точиль?» (Euseb. *Pat. Apol.* Fr. 143, 1–16). А у Прокла Кизического, будущего архиепископа Константинопольского, в одной из его речей против Нестория (произнесённой в константинопольском – ещё «старом» – соборе Святой Софии ок. 430 года) мы встречаем, пожалуй, самый яркий пример «использования метафоры ткацкого искусства применительно к созданию плоти Господа»<sup>42</sup>; в частности, Прокл говорит<sup>43</sup>:

<sup>38</sup> Пер. С. П. Маркиша. У В. В. Петрова τὸ τελευταῖον ὕφασμα переведено как «последнее одеяние-ткань» [Петров 2017, 170].

<sup>39</sup> Петров 2017, 170.

<sup>40</sup> Там же. Ср. два русских перевода: на каменных станках «чудесно одежды пурпурные ткут там наяды» (пер. В. А. Жуковского); «ткуют одеянья прекрасные цвета морского пурпура» (пер. В. В. Вересаева).

<sup>41</sup> Пер. см. Тахо-Годи 1999, 582–583.

<sup>42</sup> Петров 2017, 171.

<sup>43</sup> См. Прокл 1996, 137–138.

Нась собрала здѣсь Святая и Богородица Дѣва Марія, чистое сокровище дѣвства, мысленный рай втораго Адама, мѣсто, гдѣ совершилось соединеніе естество, гдѣ утвердился совѣтъ о спасительномъ примиреніи; чертогъ, въ которомъ Слово уневѣстило себѣ плоть; одушевленная купина, которую не опалилъ огонь божественнаго рожденія; легкое облако, носившее съ тѣломъ возсѣдящаго на херувимахъ; орошенное небеснымъ дождемъ чистѣйшее руно, изъ котораго пастырь сдѣлалъ одежду для овцы; раба и мать, дѣва и небо; мостъ, по которому Богъ низошелъ къ человѣкамъ; изумительный ткальный станъ божественнаго домостроительства, на которомъ неизъяснимо исткался хитонъ соединенія, котораго ткачемъ былъ Духъ Святый, художницею – сила, свыше осянвшая, для котораго волною было древнее кожаное препоясаніе Адама; основой была чистая плоть Дѣвы, челнокомъ неизмѣримая благодать носившаго; художникъ слово, вошедшее чрезъ слухъ. Кто видѣлъ, кто слышалъ, чтобы обиталъ во чревѣ безпредѣльный Богъ, котораго небеса не вмѣщаютъ, котораго не ограничиваетъ чрево дѣвы.

Прокл здесь «сравнивает чрево (γαστήρ) Девы Марии с мастерской (ἐργαστήριον) и ткацким станком (ιστός), на котором ткётся плоть Господа, окутывающая бестелесное божество, дающая ему форму и текстуру».<sup>44</sup> Согласно этой экзегетической парадигме, именно о теле Христа (в аллегорическом залого) идёт речь в Ин 19:23, где сказано, что римские солдаты, «когда распяли Иисуса, взяли одежды Его и разделили на четыре части, каждому воину по части, и хитон; хитон же был не сшитый, а весь тканый сверху [ἦν δὲ ὁ χιτὼν ἄραφος, ἐκ τῶν ἄνωθεν ὑφαντός δι' ὅλου]». Вот этот «несшитый хитон» и есть метафора тела, «сотканного» для Бога в утробе Девы; указанная метафора явлена в образе Богородицы с пряжей в руках.<sup>45</sup>

<sup>44</sup> Петров 2017, 171–172.

<sup>45</sup> У Максима Исповедника (Maxim. Conf. *Quaest. ad Thal.* XII) имеется комментарий на Иуд 1:22–23 («И к одним будьте милостивы, с рассмотрением, а других страхом спасайте, исторгая из огня, обличайте же со страхом, гнушаясь даже одеждою, которая осквернена плотью»). Преп. Максим спрашивает: «*Что такое одежда, которая осквернена плотью [τῆς σαρκὸς ἐπιλωμένος χιτῶν]*? Она есть жизнь, запятнанная многими прегрешениями плотских страстей. <...> Ибо как от Духа через разумное сплетение в единую ткань <различных> добродетелей получается риза нетления для души [γίνεται τῇ ψυχῇ χιτῶν], облекшись в которую она становится прекрасной и славной [καλὴ καὶ ἐπίδοξος], так и от плоти при неразумном сплетении страстей друг с другом получается какая-то риза нечистая и оскверненная [γίνεται τις χιτῶν ἀκάθαρτος καὶ ἐπιλωμένος]» [Сидоров 1993, 46].

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Айналов, Д. В.; Редин Е. К. (1889) *Киево-Софийский собор. Исследование древней мозаической и фресковой живописи*. Санкт-Петербург.
- Богущий, К., пер., комм. (1998) *Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада*. Киев; Москва.
- Губарева, О. В.; Невзорова, Н. Н.; Языкова, И. К. (2013) *Благовещение Пресвятой Богородицы*. Санкт-Петербург.
- Даниил (2010) «Житие и хождение игумена Даниила из Русской земли», *Памятники общественной мысли древней Руси. Том 1: Домонгольский период*. Москва. 89–140.
- Качалова, И. Я.; Маясова, Н. А.; Щенникова, Л. А. (1990) *Благовещенский собор Московского Кремля. К 500-летию уникального памятника русской культуры*. Москва.
- Лазарев, В. Н. (1960) *Мозаики Софии Киевской*. Москва.
- Лазарев, В. Н. (1986) *История византийской живописи*. Москва.
- Лазарев, В. Н. (2000) *Искусство древней Руси. Мозаики и фрески*. Москва.
- Липатова, С. (2006) *Иконография праздника Благовещения Пресвятой Богородицы*. URL: <http://www.pravoslavie.ru/jurnal/060406140841.htm#7>.
- Логвин, Г. Н. (1982) *Киев. По архитектурным памятникам Киева*. Москва.
- Малков, Ю. Г. (1984) «О датировке росписи церкви архангела Михаила “на Сково-родке” в Новгороде», *Древнерусское искусство. XIV–XV вв.* Москва. 196–225.
- Муравьев, А. Н. (1863) *Путешествие по святым местам русским. Часть 2*. Санкт-Петербург.
- Петров, В. В. (2017) «Душа, облачающаяся в тела, душа, ткущая тела», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 11, 166–176.
- Покровский, Н. (1891) *Благовещение Пресвятой Богородицы в памятниках иконографии, преимущественно византийской и русской*. Санкт-Петербург.
- Прокл, епископ (1996) «Беседа Прокла, епископа Кизического, говоренная в присутствии Нестория в Великой константинопольской церкви, о вочеловечении Господа нашего Иисуса Христа, о том, что святая Дева Мария есть Богородица и что Родившийся от Неё не есть Бог только и не есть человек только, но Еммануил, Который есть вместе Бог и человек, неслитно и непреложно». *Деяния Вселенских соборов. Том 1*. Санкт-Петербург. 137–142.
- Свенцицкая, И. С. (1996) *Апокрифические Евангелия: Исследования, текст, комментарий*. Москва.
- Свенцицкая, И. С.; Скогорев, А. П., сост., комм. (1999) *Апокрифические сказания об Иисусе, святом семействе и свидетелях Христовых*. Москва.
- Сидоров, А. И., пер., комм. (1993) *Преп. Максим Исповедник. Творения. Кн. 2*. Москва.
- Соболева, М. Н. (1968) «Стенопись Спасо-Преображенского собора Мирожского монастыря в Пскове». *Древнерусское искусство. Художественная культура Пскова*. Москва. 7–50.

- Тахо-Годи, А. А., пер. (1999) Порфирий, «О пещере нимф», Лосев, А. Ф., Тахо-Годи, А. А. *Греческая культура в мифах, символах и терминах*. Санкт-Петербург. 577–591.
- Топоров, В. Н. (1981) «Текст города-девы и города-блудницы в мифологическом аспекте», *Структура текста – 81*. Москва, 53–58.
- Тоцкая, И. Ф., сост. (1984) *Державний архітектурно-історичний заповідник «Софійський музей»*. Київ.

CYRILLIC CHARACTERS REFERENCES transliterated (FOR INDEXING PURPOSES ONLY): Ajnalov, D. V.; Redin E. K. (1889) Kievo-Sofijskij sobor. Issledovanie drevnej mozaicheskoy i freskovoj zhivopisi. Sankt-Peterburg. Boguckij, K., per., komm. (1998) Germes Trismegist i germeticheskaya tradiciya Vostoka i Zapada. Kiev; Moskva. Gubareva, O. V.; Nevzorova, N. N.; Yazykova, I. K. (2013) Blagoveshchenie Presvyatoj Bogorodicy. Sankt-Peterburg. Daniil (2010) «Zhitie i hozhdenie igumena Daniila iz Russkoj zemli», Pamyat-niki obshchestvennoj mysli drevnej Rusi. Tom 1: Domongol'skij period. Moskva. 89–140. Kachalova, I. YA.; Mayasova, N. A.; Shchennikova, L. A. (1990) Blagoveshchenskij sobor Moskovskogo Kremlya. K 500-letiyu unikal'nogo pamyatnika russkoj kul'tu-ry. Moskva. Lazarev, V. N. (1960) Mozaiki Sofii Kievskoj. Moskva. Lazarev, V. N. (1986) Istoriya vizantijskoj zhivopisi. Moskva. Lazarev, V. N. (2000) Iskusstvo drevnej Rusi. Mozaiki i freski. Moskva. Lipatova, S. (2006) Ikonografiya prazdnika Blagoveshcheniya Presvyatoj Bogorodicy. URL: <http://www.pravoslavie.ru/jurnal/060406140841.htm#7>. Logvin, G. N. (1982) Kiev. Po arhitekturnym pamyatnikam Kiev. Moskva. Malkov, YU. G. (1984) «O datirovke rospisi cerkvi arhangel'a Mihaila "na Sko-vorodke" v Novgorode», Drevnerusskoe iskusstvo. XIV–XV vv. Moskva. 196–225. Murav'yov, A. N. (1863) Puteshestvie po svyatyam mestam russkim. CHast' 2. Sankt-Peterburg. Petrov, V. V. (2017) «Dusha, oblachayushchayasya v tela, dusha, tkushchaya tela», СХОЛН (Schole) 11, 166–176. Pokrovskij, N. (1891) Blagoveshchenie Presvyatoj Bogorodicy v pamyatnikah ikono-grafii, preimushchestvenno vizantijskoj i russkoj. Sankt-Peterburg. Prokl, episkop (1996) «Beseda Prokla, episkopa Kizicheskogo, govorennyaya v prisutstvii Nestoriya v Velikoj konstantinopol'skoj cerkvi, o vohelo-vechenii Gospoda nashego Iisusa Hrista, o tom, chto svyataya Deva Mariya est' Bogorodica i chto Rodivshijsya ot Neyo ne est' Bog tol'ko i ne est' chelovek tol'ko, no Emmanuil, Kotoryj est' vmeste Bog i chelovek, neslitno i neprelozhno». Deyaniya Vselenskih soborov. Tom 1. Sankt-Peterburg. 137–142. Svencickaya, I. S. (1996) Apokrificheskie Evangeliya: Issledovaniya, teksty, kom-mentarii. Moskva. Svencickaya, I. S.; Skogorev, A. P., sost., komm. (1999) Apokrificheskie skazaniya ob Iisuse, svyatom semejstve i svidetelyah Hristovyh. Moskva. Sidorov, A. I., per., komm. (1993) Prep. Maksim Ispovednik. Tvoreniya. Kn. 2. Moskva. Soboleva, M. N. (1968) «Stenopis' Spaso-Preobrazhenskogo sobora Mirozhskogo monastyrya v Pskove». Drevnerusskoe iskusstvo. Hudozhestvennaya kul'tura Pskova. Moskva. 7–50. Taхо-Godi, A. A., per. (1999) Porfirij, «O peshchere nimf», Losev, A. F., Taхо-Godi, A. A. Grecheskaya kul'tura v mifah, simvolah i terminah. Sankt-Peterburg. 577–591. Toporov, V. N. (1981) «Tekst goroda-devy i goroda-bludnicy v mifologicheskom aspekte», Struktura teksta – 81. Moskva, 53–58. Toцкая, I. F., sost. (1984) Derzhavnij arhitekturno-istorichnij zapovidnik «Sofijs'kij muzej». Kiiv.

# ИМПЕРАТИВ *BONA FIDES* И ПРОБЛЕМЫ ИСПОЛЬЗОВАНИЯ ИНВЕКТИВЫ В ПОЛИТИЧЕСКОЙ БОРЬБЕ ПОЗДНЕЙ РИМСКОЙ РЕСПУБЛИКИ

Е. В. Держивицкий, [derzhiv@mail.ru](mailto:derzhiv@mail.ru)

В. Ю. ПЕРОВ, [vadimperov@gmail.com](mailto:vadimperov@gmail.com)

Санкт-Петербургский государственный университет

---

EVGENIJ DERZHIVITSKIJ & VADIM PEROV

St. Petersburg State University, Russia

IMPERATIVE *BONA FIDES* AND THE PROBLEMS OF INVECTIVE IN THE POLITICAL  
STRUGGLE OF LATE ROMAN REPUBLIC

**ABSTRACT.** The article is devoted to the ethical aspects of political struggle in late Roman Republic, when the genre of invective has become very widespread, becoming an ordinary part of public discussions. Gaius Sallustius Crispus, Marcus Tullius Cicero and other prominent politicians in their invectives mutually insulted each other, trying to present their political opponents as absolutely immoral subjects. There were accusations not only of political insolvency, all sides of the private life of opponents were exposed. The authors of the article argue that this practice was based on a specific understanding of virtuous life in Roman society, which existed as a kind of synthesis of private and public morality. An analysis of the characteristic features of social life of this period made it possible to reveal the important role of the concept of conscientiousness (*bona fides*), which can be regarded as an analogue of conscience that arose in later Christianity. It is conscientiousness that established a link between the veneration of relatives (*pietas*), which arose within the framework of personal family moral relations, and socially significant civil virtues. As a result, the veneration penetrated into public relations, and civic virtue turned into moral characteristics of the person. Conscientiousness was the basis both for the formation of personal trust, and for the existence of the Roman state (*res publica*). The authors of the article show that these factors contributed to the wide dissemination of invective, in which the statement of immoral qualities of an opponent aimed not only at discrediting him as a person, but also at destroying his reputation as a public figure, which ensured the winner in the debate the victory in the political struggle.

**KEYWORDS:** conscientiousness, *pietas*, trust, virtues, moral, civic virtue.

\* Статья написана при финансовой поддержке гранта Российского Фонда Фундаментальных Исследований (РФФИ) (№16-03-00388а).

Интерес к античному наследию зачастую обусловлен не только собственно научными изысканиями, но и некоторыми событиями, происходящими в социальной и политической жизни. Так, Федеральным законом от 30.12.2012 г. №302-ФЗ в Гражданский кодекс РФ были внесены изменения, касающиеся принципа добросовестности и его понимания. Данная мера модифицировала правоприменение в вопросах, касающихся имущественных отношений вступающих в них лиц, а также вызвала оживленную научную дискуссию, в том числе и в области истории права. Впрочем, круг специалистов, принявших в ней участие, оказался довольно узким, и почти не выходящим за пределы отечественного юридического сообщества, что вполне объяснимо: даже существенные изменения в отечественном праве уже не способны порождать такие мировоззренческие споры, какие имели место среди правоведов России середины XIX – начала XX веков. Однако принцип «добросовестности», как известно, восходит к временам формирования римского права, и до своего окончательного закрепления в правовых школах I–II вв. н.э., и особенно в кодексе Юстиниана VI в. н.э., не был чисто юридической категорией. «Добросовестность», или *bona fides*, была сложным социальным феноменом, регулирующим практически все стороны жизни римского общества, причем, в том, что не касалось сугубо правовой сферы, заменяла собой целый комплекс индивидуальных регулятивов, таких, к примеру, как совесть. Тем интересней обратиться к изучению применения ее в такой форме политической борьбы, как инвектива, расцвет которой пришелся на период поздней Римской республики.

«Прежде всего *fides* [курсив автора – В.П., Е.Д.] означает веру и доверие в смысле веры данному слову со стороны третьих лиц и доверие как соблюдение верности своему слову. *Это первая грань, определяющая как бы нижний предел человеческих отношений с точки зрения римского воззрения на существующий порядок вещей...* Вместе с тем без уважения к самому себе и своему честному слову в Риме не мыслилось ни одно правовое отношение» (Карлявин 2015, 134). Поначалу такое понимание *fides* было категорией чисто нравственной, устанавливающей и гарантирующей социальные отношения вообще, хотя, разумеется, и связанной с другими сторонами римской гражданской идеи, что находило свое отражение в функционировании магистратуры, в военной дисциплине, религиозных ритуалах и т.д. При этом, как и все этические категории, она базировалась на обычаях – «*mores*», касалось ли это отношений между друзьями или на уровне государства, ибо «римские учреждения предполагали некоторую добросовестность в людях. Право запретительного вмешательства было так положительно, что любая партия, если бы перестал ее сдерживать стыд, всегда могла прекратить су-

ществование республики. Между тем бывает множество дел законодательно и физически возможных, которых однако ж не делают: в древнем Риме борьба шла постоянно, но никогда не доводила республики до окончательного разрушения. Когда сенат являлся в трауре перед каким-нибудь упорным трибуном, и просил прекратить оппозицию, гибельную для общего дела, трибун преклонялся перед этой просьбой и не смел продолжать преступной настойчивости. В свою очередь сенат понимал, что не следует злоупотреблять обширностью и важностью тех прав, какими он был облечен, потому что это вызвало бы насильственное сопротивление» (Шампани 1882, 35–36).

Будучи явлением частных отношений, в пространстве всего римского государства доверие стало принципом самой политической коммуникации, и его нарушение не допускалось даже в отношении союзников, то есть людей, на которых распространялись, таким образом, нормы римского обычая и права, но которые сами при этом жили в иной системе обычая и права. «Идея взаимного доверия как взаимной заботы и служения пронизывает все слои римского общества, так что возникает довольно прочная взаимосвязь. Виктор Пёшль (Viktor Pöschl) утверждает, что вера, доверие, надежность с древних времен составляли первооснову (основной столп – ein Grundpfeiler) римского государства и общественного порядка. Они отсылали к доверию, взаимопомощи, взаимной ответственности как осознанной на самом высоком уровне политической ответственности: патрона перед клиентом, обладателя государственной власти перед римским народом, римской нации перед своими союзниками. Это означало также и то, что в Риме господствовала сила, основанная на взаимной политической ответственности, как сила, способная создать и постоянно поддерживать международную систему опеки (als Treuhänderschaft). Именно на доверии покоились безопасность, уверенность, стабильность и успех римской внешней политики» (Карлявин 2015, 135).

Гражданская добродетель, как мы видим, не только преодолела в этом случае свою двойственность, получив бытие на уровне частных и общественных взаимоотношений, но и перешла в категорию права, и даже более того – сделалась основой международных отношений. «... Введение принципа добросовестности свидетельствует о социализации гражданского права и направлено на укрепление нравственных начал правового регулирования гражданских отношений, в которых доминирующим началом все же является воля контрагентов. Как нравственная категория добросовестность корректирует свободу воли на формирование модели эталонного поведения, в основе которого лежат представления о честности, прав-

дивности, почтительности, вежливости и доброты, должном проявлении уважения к справедливым интересам окружающих, допустимой степени проявления эгоизма в правовом поведении» (Бибиков 2015, 196). Это же совпадает с пониманием *honestum* – «нравственно-прекрасного», центральной категорией трактата Цицерона «Об обязанностях», которую он определяет как «положение, охватывающее узы между самими людьми и как бы общность их жизни. Это положение делится на два: на справедливость, в которой блеск доблести – величайший и на основании которой честные мужи и получают свое название, и на связанную с ней готовность творить добро, которую тоже допускается назвать либо добротой, либо щедростью. Но первая задача справедливости – в том, чтобы никому не наносить вреда, если только тебя на это не вызвали противозаконием <...>. Далее, основание для справедливости – верность, то есть стойкость и правдивость в словах и принятых на себя обязательствах» (*Об обязанностях*, I, VII, 20–23; здесь и далее пер. В.О. Горенштейна).

То, что для Цицерона в полноте своего воплощения было идентично *natura humana*, и являлось абсолютным требованием к идеальному правителю, одновременно выступало как правовой императив в виде «добросовестности» в частной жизни. «Следует заметить, что этимология римской *bona fidei* дает почву именно для такой трактовки этой конструкции. Если *fides*, *fidei* с латинского переводится как вера, доверие, честность, обещание, клятва, доказательство, удостоверение, то слова *bonus*, *bonum*, *bona*, имеют двойное значение: с одной стороны, они несут в себе такие нравственные характеристики, как добрый, хороший, храбрый, справедливый, честный, порядочный, а с другой, означают добро (имущество, состояние), благо, пользу. Последний смысл в понимании добросовестности (*bona fidei*) представляет ее уже не только в виде нравственной категории, но и как *категории гражданско-правовой, выраженной в требовании признания ценности прав и законных интересов контрагента как своих собственных* [курсив автора – В.П., Е.Д.]. Соответственно, *явное пренебрежение ценностями прав и законных интересов своего контрагента ради ценностей исключительно своих прав и законных интересов будет характеризовать поведение как недобросовестное*» (Бибиков 2015, 198).

В этом-то, как представляется, и кроется причина гипертрофированного и непримиримого стиля инвектив: человек, нравственно несостоятельный в частной жизни, с необходимостью является таковым в политическом и правовом отношении, поэтому его нравственная порочность должна быть представлена в таком свете, чтобы не вызывать ни у кого сомнений. Более того, перечисление разнообразных пороков должно вызвать впечатление о

систематической и сознательной склонности к их свершению, ведь «<...> при всякой несправедливости очень важно, как совершают ее: вследствие ли какого-либо душевного тревожения, большей частью недолгого и внезапного, или с каким-либо заранее обдуманым замыслом? Ведь то, что случается в связи с каким-нибудь неожиданным волнением, менее тяжело, чем то, что совершают умышленно и после подготовки» (*Об обязанностях*, I, VIII, 27). Это же объясняет и специфически римское представление о том, что тот, кто, нарушая традиционную коммуникацию внутри гражданского коллектива, писанные и неписанные законы допустимого, тем самым покушается на все государство, являющегося «общим достоянием». «У юристов классической эпохи *bona fides* составила синоним справедливости (*aequitas*), справедливость же разумелась в самом широком значении. Справедливость требовала толкования актов по их смыслу; она требовала также возмещения каждого неправомерного ущерба; она уполномочивала судью на разрешение каждого спора по совести и по внутреннему убеждению. Подобным же образом развивалось понятие обмана (*dolus*). По определению Сервия Сульпиция Руфа *dolus* есть коварство (мошенничество), употребленное с целью обольстить другого, когда представляется одно, на деле же происходит другое. Лабеон, отвергнув этот последний признак, определил *dolus* как всякую хитрость, обман и коварство, употребляемые с целью обойти, обмануть и обольстить других» (Муромцев 1883, 508–509).

Это порождало неизбежное представление о том, что хорошим магистратом не может быть нравственно порочный человек, и напротив, нравственные достоинства гражданина выступали гарантией того, что он лучшим образом, чем иные претенденты, будет служить Республике. Казалось бы, в этом нет ничего особенного, и все политические культуры, включая современную, предполагают наличие такой взаимообусловленности. Но только римская не просто возвела ее в абсолют, но и самым нетерпимым образом относилась к каким бы то ни было исключениям для нее, отказываясь признавать наличие недостатков у героев римской истории и достоинств у ее антигероев. Попробуем разобраться в причинах этого на примере инвектив двух римских политиков эпохи поздней Республики – Гая Саллюстия Криспа и Марка Туллия Цицерона (в последнем случае, оговоримся сразу, вопрос о подлинности инвективы Цицерона в адрес Саллюстия не будет находиться в поле нашего зрения по той причине, что стилистически приписываемое ему сочинение целиком соответствует ее жанру). Итак, «инвектива в широком смысле слова – это гневная обличительная речь, которая может появиться как в стихотворном, так и в прозаическом тексте. Инвектива в узком, т.е. в жанровом, смысле слова – это лирический жанр, облада-

ющий определенными константными [выделено автором – В.П., Е.Д.] (гнев/осуждение, непосредственно обращенное к лицу (группе лиц) или объекту (стране, народу, городу и т.п.), непременно персонифицированному) и доминантными признаками (личная форма высказывания, формирующая субъектные отношения (я/мы – ты/вы, ораторский тип интонации, угроза, настоящее время с переходом в будущее, амплификация как композиционный принцип)» (Краковяк 2006, 93).

Инвектива Саллюстия была написана и опубликована в 54 г. до н.э., в весьма непростой для Республики период. Цицерон оказался удачной мишенью: возвращенный из изгнания содействием триумвиров, он оказался перед ними в моральном долгу, оплачивать который пришлось умеренностью своей политической активности и судебной защитой их союзников – людей, нравственные качества которых были невысокими. «Инвектива старается уничтожить Цицерона морально как человека и семьянина, как политического деятеля и продажного защитника в суде; автор также издевается над Цицероном как над “новым человеком” и пришельцем в Риме» (Горенштейн 1981, 150). По оценке Саллюстия Цицерон – «... ничтожнейший человек, проситель, заискивающий перед недругами, а друзей склонный оскорблять, стоящий то на той, то на другой стороне, не сохраняющий верности никому, ничтожнейший оратор, наемный защитник в суде, человек, у которого нет ни одной не оскверненной части тела: язык лживый, руки загребушие, глотка бездонная, ноги беглеца; то, чего из стыдливости не назовешь, тяжко обещано» (*Инвектива против Марка Туллия Цицерона*, 3. (5); здесь и далее пер. В.О. Горенштейна). Впрочем, полагает он, все это вызвано ни чем иным, как его тяжким душевным недугом, то есть, помимо нравственной диффамации Саллюстий прибегает к сомнению в самой дееспособности Цицерона (там же, 1. (1)). Ответное сочинение тоже стремится дополнить обвинения в аморализме еще и указанием на неполную вменяемость адресата: «...что же касается твоего беспримерного бешенства, с каким ты столь нагло напал на моих жену и дочь, которые как женщины обходились без мужчин легче, чем ты как мужчина – без мужчин, то ты поступил как достаточно ученый и искушенный человек. Ведь ты надеялся на то, что я не воздам тебе тем же и не стану, в свою очередь, оскорблять твоих родных: ты один даешь мне для этого достаточно пищи, и у тебя в доме нет ничего такого, что было бы гнуснее тебя самого» (*Инвектива против Гая Саллюстия Криспа*, (9); здесь и далее пер. В.О. Горенштейна).

Впрочем, схожие обвинения использовались многократно: такими же характеристиками наделяли Катилину Саллюстий и Цицерон, а Цицерон, за все время своей политической и ораторской деятельности – Верреса, Кло-

дия, Цезаря и Марка Антония, двое последних тоже были авторами аналогичных сочинений. В своем последнем сочинении, трактате «Об обязанностях», он, рассуждая о человеческой природе, в качестве антипода человечности выводит тирана – человека, в котором нет ничего человеческого и природа которого полностью противоположна этому. Он даже считает излишним рассматривать древнегреческий ораторский прием, который предлагал привести аргументы за и против того, дозволено ли ограбить тирана, полагая, что в нравственном отношении его прекрасно даже убить, к тому же – к величайшей славе для убийцы. Не станем перегружать текст статьи многочисленными цитатами из речей и трактатов Цицерона, которые скорее позволят оценить красоту его языка и литературных приемов, чем добавят что-то новое к сути рассматриваемого вопроса. Приведем лишь одно интересное наблюдение: достаточно хорошо сохранившаяся обширная переписка Цицерона, в которой он дает свою оценку политической реальности и своим современникам, не содержит ничего похожего на содержание инвектив. Даже во время самых суровых потрясений и горьких раскаяний их стиль по отношению к недругам сдержан и не содержит гипертрофированных оскорблений. То же самое касается писем Саллюстия Цезарю, независимо от факта их подлинности, а также всех других сочинений этой эпохи философского, исторического или правового характера, за исключением, пожалуй, только литературы фривольного характера.

При этом мы не можем относиться к инвективе как к чему-то второстепенному, как к жанру, дополняющему политический дискурс, условный и неправдоподобный характер которого очевиден для всех, например, в скабрёзных песенках, которые солдаты распевали про своего полководца во время празднования триумфа. Обвинительные речи Цицерона против Верреса, начиная с которых о нем заговорили как о великом ораторе, помимо перечисления преступлений Верреса содержали и нравственное обличение бывшего наместника, представляя его как откровенного злодея и невообразимо порочного человека. Они были опубликованы, но не произнесены – Веррес предпочел отправиться в изгнание до слушания дела. В речах против Катилины, а затем в «филиппиках» против Марка Антония Цицерон, сочетая обвинения юридического толка с неистовым нравственным обличением, добился того, что они были объявлены «врагами римского народа» – официальная формулировка, ставящего обвиняемого вне закона. Иными словами, несмотря на то, что инвективы, которыми обменивались творцы римской политики того периода, нередко либо не достигали цели, либо не наносили адресату никакого вреда, временами они, однако, могли стать катализатором в реакции общественного мнения на те или иные события.

Или – как в указанных примерах с речами Цицерона – от лица государства творить саму римскую историю. Как видится, одного объяснения, что использованы они были умело и в соответствующий острой фазе социального кризиса момент, будет недостаточно. Попробуем разобраться в феномене легитимизации инвективы, обратившись к особенностям политической и правовой культуры римлян позднереспубликанского периода.

Со времен изгнания царей в конце VI в. до н.э. и до падения Западной Римской империи (и даже после него) римское государство называлось *res publica*, что обычно переводят как «общее достояние» (буквально – «общая вещь»), противоположное *res privata* – «частному достоянию». Классическим считается определение Цицерона, согласно которому «государство есть достояние народа, а народ не любое соединение людей, собранных вместе каким бы то ни было образом, а соединение многих людей, связанных между собою согласием в вопросах права и общностью интересов» (*О государстве*, I, XXV, 39). Важно упомянуть, что *res publica* при этом – это не республиканский строй правления в новоевропейском или современном его значении. Это наличие государства вообще, альтернативой которому могло быть только его отсутствие, то есть – *nulla res publica*. Поэтому в глазах римлян крушение республики означало не смену государственного строя, а гибель государства как такового (Егоров 1985, 16–17), а определение *res publica*, равное понятию «*res populi*», как оно было сформулировано Цицероном и Варроном, было исключительно римским и понятие «*res publica*» не имело греческого эквивалента. «Народное (общее) достояние» подразумевало, что оно принадлежит всем гражданам, кем бы они ни были, и поэтому они должны заботиться о его сохранении (La République 1989, p. 127). Именно это помогает объяснить, почему риторика в политической борьбе во множестве допускала гиперболы: ведь политический противник уже не просто конкурент в соискании должности или оппонент в законодательном процессе, но злодей, своими действиями сознательно желающий нанести вред государству.

Государство – огороженная от мира территория торжества порядка и закона. Она находится под покровительством богов, в ней, через домашних пенатов, через принадлежность к роду, *familia*, или к социальному микросообществу гражданин ощущает живую связь с гражданским коллективом, только в пределах городских стен, более того, безвластна смерть – она отсутствует даже через свои зримые атрибуты: вооруженным людям запрещено переступать черту померия, а верховному понтифику, отвечающему перед богами за поддержание благочестия и соблюдение ритуалов, – покидать город, дабы случайно их не увидеть. Все, что с ней связано – Марсово поле, на котором

армия собиралась в поход, Тарпейская скала, с которой сбрасывали осужденных на казнь, места упокоения – все находится за городской чертой как та часть мира, которая не подпадает под упорядочивание законами и не может, поэтому, являться частью повседневной гражданской жизни. Поэтому город для римлянина – это средоточие и торжество жизни, что подтверждалось в бытовой и коллективной культуре огромным количеством символов, но много больше поддерживалось добродетелями, ценностное выражение которых всегда было двояким: частным и политическим.

Вот как, в частности, видит эту ситуацию отечественный ученый Г.С. Кнабе: «Для римлянина его гражданская община (как для грека полис) – это единственное место на земле, где ты – человек, ибо только здесь ты ощущаешь свое единение с другими людьми на основе права, <...> только здесь реализуются ценности, без которых жизнь теряет смысл: *libertas* – самостоятельность личности и ее свобода отстаивать свои интересы в рамках закона; *iustitia* – совокупность правовых установлений, ограждающих достоинство человека в соответствии с его общественным положением; *fides* – верность долгу, составляющая моральную гарантию исполнения законов; *pietas* – благоговейный долг перед богами, родиной и согражданами, требующий всегда отдать предпочтение их интересам, а не своим; наконец, энергия и воля в выполнении этого долга, называемые общим именем «*virtus*» – гражданской доблести» (Кнабе 1986, 20–21).

Присутствие некоторых из гражданских ценностей ощущались объективно, а их наличие было чем-то самоочевидным. К таковым можно отнести, например, свободу, *libertas*, первым значением которой было отсутствие царской власти. С установлением республики римская идеология всячески подчеркивала, что превосходство римского народа перед всеми прочими доказывается тем, что только он не готов мириться с царской властью, при которой повелевает не закон, а отдельный человек. Поэтому уже с IV в. до н.э., если не ранее, обвинение в стремлении к царской власти стало универсальным приемом в политической борьбе, при этом апелляции сугубо к эмоциональной реакции публики зачастую оказывалось достаточным для осуждения реального или (что было намного чаще) мнимого претендента на корону. Во времена Цицерона, по крайней мере, такого рода инсинуации звучали постоянно, но мы не имеем ни одного исторического или юридического документа, из которых следовало бы, что они давали повод для судебного разбирательства или фигурировали в официальном обвинении. То, что давало богатую пищу для упражнений в риторике и взаимной диффамации, плохо работало, однако, как политический лозунг: Брут и Кассий, помимо провозглашения свободы после мартовских ид, не позаботи-

лись ни о какой более содержательной программе действий, что уже по окончании гражданских войн и констатировал Тацит, говоря в самом начале своих «Анналов», что у нового поколения республиканская свобода ассоциировалась ни с чем иным как с гражданскими войнами, проскрипциями и беззакониями.

Намного сложнее дело обстоит с ценностями, реализация и восприятие которых имело значительный элемент субъективизма, ведь «государственный интерес не был для римлянина абстрактной, всеобщей, чисто правовой категорией, а был, напротив того, всегда опосредован интересами той ограниченной, конкретной, на личных отношениях основанной и в этом смысле неотчуждаемой группы, к которой принадлежал каждый, – фамилии, «партии», дружеского кружка, коллегии, местной общины» (Кнабе 2006, 358). Та же *pietas*, первоначально понимаемая как благочестие, то есть добродетель сугубо личная, стала компонентом отношения клиента к своему патрону, а затем, через сакрализацию государства, проникла в дух римских магистратур, дополнив формальную субординацию особым уважением, пиететом нижестоящих к вышестоящим. В условиях армейской дисциплины *pietas* стала внутренним требованием солдата или офицера безоговорочно следовать за своим полководцем, вплоть до согласия идти на преступление, выступая под его началом против государства, если тот желал стать его владыкой.

Эта двойственность имела свои причины, и одной из них была та, что римляне не знали, что такое совесть в ее христианском или нынешнем значении. «<...> но они знали другую форму нравственной ответственности – перед тем идеализированным образом своего государства, тем героическим мифом сурового Рима, живущего по законам и заветам предков, потребность которого была заложена в идеологической структуре гражданской общины <...>» (Кнабе 1991, 18). Вся система гражданского воспитания была направлена на героизацию прошлого, и, пожалуй, мы не встретим в истории мировой культуры другого примера, когда такая гражданская агиография выполняла бы одновременно роль фактора социализации, морального регулятива и вектора в формировании целостной картины мира. Сколько бы не прошло лет после славного подвига или памятной битвы, память о них продолжала жить, будучи неким зеркалом, отражающим нравственный облик смотрящего. Точно так же на знатного римлянина смотрели его прославленные предки, восковые маски которых хранились в специальных домашних алтарях, и такая двойная ответственность – перед Римом в целом и перед его более осязаемым и непосредственным, хотя и меньшим, в виде малой родины, фамильного рода, профессиональной коллегии, воплощением – предполагала двойную же моральную «бухгалтерию».

Все это неизбежно порождало моральные конфликты, разрешить которые в пользу «большой» или «малой» морали можно было только путем их примирения, но никак не победой одной над другой. «Нравственное сознание римлян эпохи Цицерона имело особую структуру. Их прадеды еще не относились к себе как к автономным личностям, выделенным из гражданского коллектива, и потому самостоятельно ответственным за моральный смысл своего общественного посещения. Потомки римлян Цицероновой поры, пережившие крушение полисной системы ценностей, духовный опыт позднего стоицизма, противохристианские и околохристианские настроения, уже не сомневались в том, что нравственная ответственность носит личный характер. Цицерон и его современники находятся посередине этого пути» (Кнабе 2006, 353). Поэтому немислимое для классических этических систем сочетание осознания необходимости нравственного поведения и регулярные уступки личной или партийной выгоде были не просто противоречивой и удручающей особенностью римской политической жизни, но единственным способом соединения двух моральных систем. «Противоречие между частным интересом, государственным делом и его моральной санкцией в Риме вообще и в жизни Цицерона в частности во многом объясняется этой двойной ответственностью каждого гражданина. То, что нам представляется аморальным своекорыстием и изменой принципам, на самом деле было всего лишь верностью «второй морали», которая, естественно, не могла быть универсальной: то, что устраивало одних, вызывало критику других. <...> Так называемый аморализм Цицерона рос из общественных условий, из органической, естественной двойственности римских нравственных норм и ценностей, и характеризовал скорее их, чем его» (там же, 358-359).

Из всех героев Римской республики, пожалуй, лишь у Цицерона сложилась репутация человека, готовность которого к компромиссам доходила до беспринципности. В этом римская мораль усматривала недостаток или отсутствие другой гражданской добродетели – «fortitudo», стойкости, непоколебимости. Верность союзникам или партии рассматривалась как ее наличие, а перемена убеждений – какой бы вынужденной и целесообразной она ни была – воспринималась как малодушие и непостоянство. Поэтому лавирования Цицерона ради достижения социального согласия и сохранения мира осуждались, в то время как несговорчивость и упрямство Катона Младшего, действия которого зачастую нарушали хрупкий баланс, напротив, вызывали одобрение. Начало подобному восприятию Цицерона было положено его современником Саллюстием, а кульминацией можно считать характеристику, данную немецким историком Т. Моммзеном в конце XIX в.

Все они подчеркивали его малодушие, тщеславие и готовность менять свои политические убеждения. У Саллюстия, в соответствии с жанром инвективы, общественная ипостась Цицерона переплетается с его личной, вплоть до намеков об инцесте с собственной дочерью.

На этом фоне суровые Катоны или тираноборец Брут предстают в образе подлинных римлян, готовых скорее погибнуть, чем пойти на сделку с совестью. И в том, что касается «большой» морали, именно так и было. Но при этом, как известно, цензор Катон Старший, будучи подлинным моралистом и образцом римской простоты, занимался ростовщичеством. Его внук, Катон Утический, уступил свою жену, Марцию, Квинту Гортензию Горталлу, своему политическому союзнику, но при этом – старому богачу, который завещал ей свое состояние, и после смерти которого он женился на ней вторично. Суровый Брут, будучи квестором при своем тесте, киликийском наместнике Аппии Клавдии Пульхре, ссужал деньги под проценты для выплаты контрибуции покоренным царям, а когда город Саламин не смог выплатить долг, проконсул предоставил в распоряжение посредника Брута, некоего Скапция, отряд конницы. После осады здания совета, во время которой пятеро его членов умерли от голода, оставшиеся в живых признали долг и проценты, вчетверо превышающие размер, дозволенный законом...

Сделанная ремарка не ставит своей целью бросить тень на репутацию Катонов или Брута как граждан, достоинства которых нехотя признавали даже их враги, или представить посредством данных примеров в выгодном свете Цицерона как человека. У такой морали были свои причины и своя логика. «Структура римского общества породила двойственную систему нравственных ценностей и ответственностей, двойственность критериев поведения. Выживание народа обеспечивалось городом-государством и его законами; соответственно, не было долга более универсального и обязательного, внятного каждому, не было ответственности более высокой и нравственности более чистой, чем выполнение долга перед государством, – ответственности, нравственности и долга, воплощенных в знаменитой римской *virtus*, «гражданской доблести». Рядом с *virtus*, гражданской доблестью, в этической системе римлян всегда жила *pietas* – уважение к неотчужденным личным связям и обязательствам, к непреложной естественности бытия, понимание права каждого на выгоду и успех и готовность содействовать их достижению на основе преданности, но не только обществу в целом, в его всегда несколько абстрактном величии, а прежде всего конкретному человеку – патрону, родичу, другу. Оратор [имеется в виду Цицерон – В.П., Е.Д.] не мог добиться успеха, если бы вздумал действовать на основе одной лишь *virtus*, он жил в людской толпе, в гуще интересов, и считаться с ними

был также его долг – другого ранга, как бы другой фактуры, но столь же непреложный» (там же, 367–368).

Очевидно, что такая установка была свойственна не только Цицерону – «новому человеку», который сам, не имея ни знатного происхождения, ни унаследованных дружеских связей, добился высот в политической карьере. Таких людей в республиканском Риме можно было встретить не так уж и много, и эту его «пришлость» ставили ему в упрек многие, один только Саллюстий дважды – в своей «Инвективе», называя его «<...> найденышем, приехавшим из муниципия и только недавно ставшим гражданином нашего Города» (*Инвектива против Марка Туллия Цицерона*, 1. (1)), и устами Катилины, который после первой речи Цицерона в Сенате «... начал, опустив глаза, жалобным голосом просить отцов-сенаторов не верить опрометчиво ничему из того, что говорят о нем: он-де вышел из такой ветви рода, смолоду избрал для себя такой путь в жизни, что от него можно ожидать только добра; пусть они не думают, что ему, патрицию, подобно своим предкам оказавшему много услуг римскому плебсу, нужно губить государство, когда его спасет какой-то Марк Туллий, гражданин, не имеющий собственного дома в Риме» (*О заговоре Катилины*, 31. (7); пер. В.О. Горенштейна).

Любопытно, что безвестный автор ответной инвективы Цицерона в адрес Саллюстия, не имея возможности упрекнуть его в не-римском происхождении, тоже использует мотив отсутствия отчего дома, который тот, «<...> еще при жизни отца, к своему великому позору, назначил к продаже. Может ли кто-нибудь усомниться в том, что он довел до смерти того, чьим имуществом он уже ведал как наследник еще до его смерти?» (*Инвектива против Гая Саллюстия Криспа*, 5. (13)). Не римскость происхождения и отсутствие, вследствие этого, отчего дома в Риме кажется странным упреком, особенно если вспомнить, что практика предоставления гражданства за заслуги перед Республикой широко применялась еще во время войны с Ганнибалом, а после Союзнической войны и вовсе охватила всех италийских союзников. Речь Цицерона в защиту греческого поэта Архия, которого обвиняли в незаконном приобретении римского гражданства, строилась вокруг необходимости признания не только военных заслуг перед Римом, но и заслуг на поприще искусства и науки как важных для просвещения и гражданского воспитания. Но она же была признаком того, что даже во времена Цицерона, когда в состав римского плебса влились во множестве вольноотпущенники, вчерашние рабы, к предоставлению гражданских прав римляне продолжали относиться весьма щепетильно.

Безусловно, для носителей патриархального сознания, каковыми были и древние римляне, восприятие других людей, пусть и принадлежащих к общей

культуре, имело оттенок подозрения. Античный полис, с его автаркией, ревностно относился к присутствию и, уж тем более, к достижениям чужаков, которые были если не людьми второго сорта, то, по крайней мере, теми, кто должен был ощущать и соблюдать дистанцию при реализации своих устремлений. Это извечная проблема иммигрантов, но дело-то в том, что Цицерон родился римлянином по гражданству, пусть и не по месту. С одной стороны, мы видим попытки преодоления такого отношения в политике Цезаря, который пополнил состав сената за счет галлов – не то что не римлянами по рождению, но вообще варварами, или пример императора Каракаллы, предоставившего права гражданства всем свободным жителям империи, но с другой – настойчиво поддерживаемую и воспроизводящуюся ориентацию на старину, вплоть до консервации обычаев и образцов поведения даже тогда, когда они утратили свой первоначальный смысл. Примеров такого поведения во множестве давал Август, стоявший во главе империи, с размерами которой могла соперничать лишь держава Александра Македонского – с одной серьезной оговоркой: Август никогда не ориентировался на космополитический проект Александра с его ассимиляций культур.

Более того, ревностное отношение ко всему не римскому мы встречаем на всем протяжении римской истории. Это касалось греческой учености и связанных с ней, по выражению Катона Старшего, *nova flagitia* – «новых гнусностей», развращающих молодежь и пагубно действующих на старинные нравы. Удивительно, но веком позже, когда греческий язык стал языком науки, приверженность греческой философии Цезарь – сам человек всесторонне образованный – ставил в упрек Катону Младшему. С началом гражданской войны Помпей оставляет бесполезный в стратегическом отношении Рим ради создания оперативной базы в Греции – и общественное мнение воспринимает это как предательство. Пышный визит египетской царицы Клеопатры рождает слухи, что Цезарь собирается перенести столицу в Александрию и провозгласить себя царем, а они в свою очередь подпитывают уверенность заговорщиков, что народ встретит их как освободителей от тирана. Марк Антоний, получивший под свое управление восточную часть империи, воспринимается как законный правитель до тех пор, пока не начинает одеваться на греческий манер и не провозглашает себя воплощением греческого бога Диониса... Подобных примеров было во множестве, но обычный патриотизм объясняет их недостаточно, здесь должна быть идея, превосходящая все, что нам известно о взаимодействии гражданин-государство.

Особенностью римлян, по выражению Ш. де Монтескье, было обожествление государства, что поначалу было продолжением вытекающего из *pietas*

благочестия. «Позже понятию «*pietas*» было придано значение этической нормы. Это долг, вытекающий из родственных и семейных отношений, это религиозная обязанность, поскольку семейные связи были освящены религией. В этом смысле можно переводить слово «*pietas*» как «благочестие». С развитием политической жизни *pietas* стало выражать определенное отношение члена общества к государству и к своим согражданам» (Кнабе 1986, 224). Римская гражданская идея содержала в себе элементы мессианства. Со времен Полибия, представившего апологию римской государственности в VI книге «Всеобщей истории», римляне верили, а равно имели перед глазами зримое тому свидетельство, что их государство – выдающееся с точки зрения своих политических институтов и гражданских добродетелей. Этим же – миссией, предопределенной самой Судьбой, нести цивилизацию другим народам – оправдывалась римская экспансия и объяснялась непобедимость римского оружия. Однако, как мы уже замечали ранее, и о чем прямо говорил Цицерон, у римлянина две родины: большая, требующая служения и жертв, и малая – отчий дом, родные и друзья, которым тоже нужно служить (*О законах*, II, 5). С разрастанием первой значение второй тоже увеличивалось. Как видится, римское сознание сумело найти компромисс между ними, имплантировав в норму политической жизни то, что в обычной жизни могло распространяться только на непосредственный круг своих близких – доверие, «*fides*».

Характер инвективы универсален и не знает изъятий ни для одной ипостаси оппонента. Он всегда клятвопреступник в правовом отношении, моральный урод в нравственном, святотатец в религиозном, прожигатель в хозяйственном, обманщик в социальном, самозванец в родословном и, наконец – злоумышленник в политическом. Нет ни одной стороны его натуры, которая заслуживала бы снисхождения, да и ее саму отличает либо недостаток, либо полное отсутствие человечности. При этом инвектива не применяется к друзьям или политическим союзникам: амбивалентность римской морали заставляет относиться к ним снисходительно, вплоть до юридической защиты реальных злодеев и преступников. При этом, бичуя пороки всего общества, она использует это не столько как объяснение, сколько как усиление обвинения против индивида, который, вместо того, чтобы противостоять им, напротив, оказался им подвержен, а своими действиями еще и усугубил. В этом смысле показательны сочинения Саллюстия «О югуртинской войне» и «О заговоре Катилины», которые представляют собой подлинно социологическое и психологическое исследование о деградации римского общества. Но вместе с тем «Саллюстий – историк-моралист. Он усматривает подоплеку политических событий в прогрессирующем упадке нравов граждан, в без-

удержной жажде наживы и в стремлении к роскоши, охвативших верхушку римского общества. Его интересуют не столько сами исторические факты, сколько люди с их доблестями (*virtutes*) и пороками: алчностью (*avaritia*), жаждой власти и пр.» (Горенштейн 1981, 158).

Таким образом, как представляется, феномен инвективы в позднереспубликанском римском дискурсе не может объясняться просто как форма политической борьбы. Она восполняла недостаточность заменяющего понятие совесть представления о совершенном и вечном Риме как мере нравственной ответственности, сделавшись фактором индивидуализации этого постепенно размывающегося в географическом и психологическом отношении эталона. В этом проявилась как уникальность, так и закономерность использования такой формы политической борьбы как инвектива.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Бибиков, А.И. (2015) «Принцип добросовестности в цивилистской доктрине и судебной практике: проблемы толкования», *Вестник КГУ им. Н.А. Некрасова*, 2.
- Горенштейн, В.О., пер. (1981) *Гай Саллюстий Крисп. Сочинения*. Москва.
- Горенштейн В.О., пер. (1993) *Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях*. Москва.
- Горенштейн В.О., пер. (1994) *Цицерон. Диалоги*. Москва.
- Егоров, А.Б. (1985) *Рим на грани эпох. Проблемы рождения и формирования принципатта*. Ленинград.
- Карлявин, И.Ю. (2015) «Методологическое значение категория *fides* (совесть) и *bona fides* (добрая совесть) в римском частном праве», *Lex Russica 1 (XCVIII)*.
- Кнабе, Г.С. (1986) *Древний Рим – история и повседневность*. Москва.
- Кнабе, Г.С. (1991) «Проблема Цицерона», П. Грималь. *Цицерон*. Москва.
- Кнабе, Г.С. (2006) *Избранные труды. Теория и история культуры*. Москва-Санкт-Петербург.
- Краковяк, А.С. (2006) Архетипы сознания и литературный жанр: в поисках источников жанра инвективы. *Вестник ОГУ* 11.
- Муромцев, С.А. (1883) *Гражданское право Древнего Рима*. Москва.
- Шампаньи, Ф. (1882) *Цезари*. Москва.
- Cicero (1989) *La République*. Paris.

CYRILLIC CHARACTERS REFERENCES TRANSLITERATED (FOR INDEXING PURPOSES ONLY): Bibikov, A.I. (2015) «Princip dobrosovestnosti v civilistskoj doktrine i su-debnoj praktike: problemy tolkovaniya», *Vestnik KGU im. N.A. Nekrasova*, 2. Gorenshitejn, V.O., per. (1981) Gaj Sallyustij Krisp. Sochineniya. Moskva. Gorenshitejn V.O., per. (1993) Ciceron. O starosti. O druzhbe. Ob obyazannostyah. Moskva. Gorenshitejn V.O., per. (1994) Ciceron. Dialogi. Moskva. Egorov, A.B. (1985) Rim na grani ehpor. Problemy rozhdeniya i formirovaniya prin-cipata. Leningrad. Karlyavin, I.YU. (2015) «Metodologicheskoe znachenie kategoriya fides (sovest') i bona fides (dobraya sovest') v rimskom chastnom prave», *Lex Russica 1 (XCVIII)*. Knabe, G.S. (1986) Drevnij Rim – istoriya i povsednevnost'. Moskva. Knabe, G.S. (1991) «Problema Cicerona», P. Grimal'. Ciceron. Moskva. Knabe, G.S. (2006) Izbrannye trudy. Teoriya i istoriya kul'tury. Moskva-Sankt-Peterburg. Krakovyak, A.S. (2006) Arhetipy soznaniya i literaturnyj zhanr: v poiskah is-tochnikov zhanra invektivy. *Vestnik OGU* 11. Muromcev, S.A. (1883) Grazhdanskoe pravo Drevnego Rima. Moskva. Shampani'i, F. (1882) Cezari. Moskva.

# ПИРРОНОВСКИЙ СКЕПТИЦИЗМ И ВТОРАЯ ТЕОРЕМА ГЁДЕЛЯ О НЕПОЛНОТЕ

В. В. ЦЕЛИЩЕВ

Новосибирский государственный университет  
Институт философии и права Сибирского отделения РАН  
leitval@gmail.com

---

VITALY TSELISHCHEV

Novosibirsk State University, Institute of Philosophy and Law, Novosibirsk, Russia

*PYRRHONIAN SKEPTICISM AND GÖDEL'S SECOND INCOMPLETENESS THEOREM*

ABSTRACT. The article compares the Pyrrhonian skepticism with the interpretations of Gödel's Second Theorem as a skeptical challenge in modern mathematics. It is shown that the epistemological framework of Gödel's restrictive theorems fits into the skeptical reflection scheme of Sextus Empiricus.

KEYWORDS: Sextus Empiricus, *isostheneia*, Gödel, Second incompleteness theorem, consistency, metamathematics, intensionality.

\* Работа выполнена при поддержке РФФИ, проект «Базовая логика, ограничительные результаты и системы формализации знания», грантовое соглашение п. 16-18-10359.

---

Ни один из результатов математической логики не стал предметом такого множества спекуляций и неверных интерпретаций, как Вторая теорема Гёделя о неполноте. Убедительным свидетельством неуместного цитирования и нерелевантных ссылок является следующий критический пассаж видного английского философа С. Блэкберна:

Видные интеллектуалы в области литературы часто оперируют технической терминологией математической логики или философии языка. Один мой друг слышал как-то разговор в Кембридже по поводу Деррида, присуждение которому почетной степени вызвало серьезное сопротивление джентльменов. Журналист, освещающий возникший скандал, спросил Видного Литературного Интеллектуала, в чем состоит важность Деррида. «Ну, – сказал тот со снисходительной нагло-

стью, – Гедель показал, что любая теория противоречива, если у нее нет поддержки извне, а Деррида показал, что этого извне нет». Здесь есть по крайней мере три примечательных вещи. Во-первых, того, что якобы сделал Гедель, вообще не может быть, поскольку существует весьма много непротиворечивых теорий. Во-вторых, Гедель на самом деле не доказывал, что любая теория противоречива, и не пытался доказать. В-третьих, не имеет смысла говорить, что противоречивая теория могла бы стать непротиворечивой, будучи «поддержанной извне», что бы это ни значило. Так что то, что Деррида якобы сделал, так же невозможно, как и невозможно то, что якобы сделал Гедель.

Такие ошибки приводят к провалу на экзамене по философии или логике на первом курсе. Однако это обстоятельство не производит особого впечатления в мире Видных Литературных Интеллектуалов. В их мире простое упоминание Геделя, подобно типичному заклинанию типа «иерархий» и «метаязыков» создает впечатление чего-то страшно глубокого и страшно научного. Это придает Видному Интеллектуалу образ человека, которому по плечу самые трудные и глубокие проблемы. Я полагаю, журналист упал в обморок.<sup>1</sup>

Это крайний вариант постмодернистского осмысления метаматематического результата, но более тонкие ассоциации Второй теоремы Геделя с постмодернизмом не лишены внешней правдоподобности. Вторая теорема говорит о недоказуемости арифметических истин, и в этом смысле перекликается в какой-то мере с постмодернизмом. Т. Инглтон так характеризует его:

Постмодернизм есть стиль мысли, полный подозрений относительно классических понятий истины, разума, идентичности и объективности, идеи универсального прогресса или эмансипации, единого каркаса, великих нарративов или окончательных оснований объяснения. Он видит мир контингентным, лишенным оснований, дифференцированным, неустойчивым, неопределенным, как множества разьединенных культур или интерпретаций, которые порождают изрядный скептицизм в отношении объективной истины, истории и норм, данности природы и совместимости тождеств.<sup>2</sup>

Фактически, постмодерн предлагает скепсис в отношении достижений модерна, в данном контексте в первую очередь в отношении определенности знания. Именно такая ситуация усматривается в современной математике, что хорошо выражено в названии известной книги М. Клайна.<sup>3</sup> Наличие многих, несовместимых между собой систем оснований математики, создает «постмодернистскую» ситуацию, в которой скептическая позиция в отношении знания проявляется также в названии важнейших результатов

---

<sup>1</sup> Blackburn 2000, 50–51.

<sup>2</sup> Eagleton 1996, vii–viii.

<sup>3</sup> Клайн 1984.

Геделя и Тарского как «ограничительных теорем». Что касается этих «ограничений», то наиболее характерное из них усматривается именно во Второй теореме Геделя.

G<sub>2</sub> есть сердцевина скептической интерпретации геделевских результатов. Скептицизм этого рода ... представляет вид антифундаментализма. Им утверждается, что невозможность доказательства непротиворечивости непротиворечивой формальной системы внутри самой системы влечет неизбежную неопределенность для работающего математика: мы никогда не можем быть уверены, что формальная система, с которой мы работаем, непротиворечива. Некоторые даже утверждают, что ввиду Второй теоремы о неполноте, «если чуть-чуть преувеличить, непротиворечивость таких систем как Пеановская Арифметика или даже Арифметика Робинсона должна быть принята на веру».<sup>4</sup> Определенность и вера есть эпистемические факты, и скептические интерпретации G<sub>2</sub> представляют собой декларации эпистемического отчаяния.<sup>5</sup>

Отзвук такого отчаяния прекрасно передан в известном афоризме математика Андре Вейля, согласно которому Бог существует, потому что математика непротиворечива, а Дьявол существует, потому что мы не можем доказать ее. Религиозные коннотации здесь могут лишь указать на то, что философские следствия Второй теоремы о неполноте вышли на уровень таких обобщений, которые вызывают к классическим проблемам соотношения догматизма и скептицизма, восходящим к античности. И действительно, Дж. Кадвани полагает, что

...Классический пирроновский скептицизм обеспечивает аналогию между истинно анархистскими теориями познания и следствиями геделевских результатов. Геделевская работа имеет скептическую сердцевину, которая разработана у Пиррона в виде словаря «критериев» и «стандартов».<sup>6</sup>

Эти термины напрямую соотносятся с понятиями критерия математической истины и стандартами математического доказательства. Помещение проблемы соотношения этих понятий в контекст пирроновского скептицизма вполне уместно, если принять во внимание следующий пассаж из Секста Эмпирика:

...дело в том, что и доказательство всегда нуждается в критерии, чтобы быть твердым, и критерий в доказательстве, чтобы казаться правильным, и не может быть правильного доказательства, если ему не предшествует правильный критерий, равно как и правильного критерия не может быть без того, чтобы быть

---

<sup>4</sup> Dunn 1987, 161.

<sup>5</sup> Berto 2009, 164.

<sup>6</sup> Kadvani 1989, 164.

заранее уверенным, что он снабжен доказательством. Таким образом, и доказательство, и критерий попадают в заколдованный круг тропа взаимодоказуемости, в котором и то, и другое оказывается недостоверным, ибо каждое, ожидая подтверждения через другое, становится недостоверным подобно другому.<sup>7</sup>

Доказательство, о котором может идти речь в случае Второй теоремы Гёделя, это конечно же доказательство непротиворечивости формальной системы. Гёдель, показав, что при определенных условиях это доказательство невозможно, оказался, по мысли Кадвани, в рядах скептиков пирроновского толка. Сам по себе интерес к такой интерпретации гёделевского результата состоит в том, что древняя полемика догматика и скептика может быть помещена в точный контекст математического дискурса. Догматик ищет абсолютные способы утверждения непротиворечивости, скажем, принятием ее в качестве предпосылки, а скептик указывает на то обстоятельство, что доказательство непротиворечивости возможно только при обращении к более сильной системе, что ведет к бесконечному регрессу.

Есть два важных обстоятельства, на которых Кадвани строит аналогию между скептическим аргументом и Второй теоремой Гёделя. Во-первых, это истинность т.н. гёделева неразрешимого предложения, истинного и недоказуемого в системе. Во-вторых, это условный характер доказательства этой теоремы. Как было указано в пассаже Блэкберна выше, Гёдель не показал, что невозможно доказательство непротиворечивости вообще. Такое доказательство невозможности сопровождается рядом условий, важнейшим из которых является предположение о непротиворечивости системы. Больше того, речь идет о критериях и стандартах, имеющих смысл только в контексте тех формальных каркасов, для которых доказываемся результаты. Скептический характер Второй теоремы Гёделя состоит в том, что мы оказываемся в состоянии «*isostheneia*» (равносильности), когда невозможен окончательный выбор в пользу догматика, либо скептика. «Равносилием» мы называем равенство в отношении достоверности и недостоверности, так как ни одно из борющихся положений не стоит выше другого как более достоверное».<sup>8</sup> Именно эти условия, или оговорки, характеризуют весьма тонкий характер скептического размышления, которое вынужденно прибегать к заимствованию словаря и проблематики догматика. Кадвани отмечает это обстоятельство следующим образом:

Эта техническая оговорка [условный характер теоремы Гёделя] имеет эхо в пирроновской методологии. Когда скептика спрашивают о статусе его соб-

<sup>7</sup> Секст Эмпирик, 1976, 230.

<sup>8</sup> Секст Эмпирик 1976, 209.

ственных скептических рассуждений, точно так же как Геделя могли бы спросить о статусе его (неверно установленной) не-условной Теоремы, скептик отвечает, что его заключения оформлены только в контексте диалектических дебатов между ним самим и антагонистом, который провозглашает определенность, основанной на некотором заданном критерии истины. Скептик не собирается устанавливать *isostheneia* в оппозицию к стоическому критерию истины, но хочет лишь развить *isostheneia*, исходящую имманентно из стоических предположений, и тем самым показать, что стоические стандарты заставляют стоиков оставить свое объяснение реальности. Скептические аргументы – это ряд шагов, и истина догматической отправной точки только условная для завершения конструкции *isostheneia*. Формальный остаток геделевской имманентной критики программы Гильберта основан на antecedente непротиворечивости. Пирронианец не отрицает знания, точно так же как Гедель не отрицает непротиворечивости или полноты без ограничений, но только при априорном утверждении, основанном на противоположной системе.<sup>9</sup>

Тезис автора данной статьи состоит в том, что следует различать степень «вовлечения» Геделя в скептицизм. Кадвани полагает, что пирроновский скептицизм довольно хорошо моделирует характер геделевского доказательства в том отношении, что

...Неразрешимость, подобно *isostheneia*, всегда основана на конкретной уступке догматизму, и тем самым только условно отвергает абсолютный критерий истины, что не значит показать, что нет вообще абсолютного критерия математической истины.<sup>10</sup>

Больше того, Гедель конструирует предикат доказуемости, специфичный для системы, что в значительной степени ослабляет скептический «настрой» теоремы. Выбор других средств для представления концепции непротиворечивости (и стало быть, предиката доказуемости) приводит к тому, что Вторая теорема «не проходит».<sup>11</sup> Именно это обстоятельство делает Вторую теорему интересной с точки зрения «пирроновского скептицизма».

Еще один аспект аналогии скептического характера Второй теоремы пирроновскому скептицизму заключается в понимании доказательства этой теоремы. Речь идет о приеме перитропа, то есть, обращении довода противника против него самого. Если скептик (утверждающий теорему) говорит, что нельзя доказать непротиворечивость системы, то догматик укажет, что обе теоремы Геделя уже предполагают эту непротиворечивость в качестве antecedenta. Перитроп является отправной точкой для критики

<sup>9</sup> Kadvani 1989, 164.

<sup>10</sup> Kadvani 1989, 165.

<sup>11</sup> Smith 2013.

скептицизма, и коль скоро Вторая теорема Гёделя считается проявлением скепсиса, представляет интерес то, как Гёдель избежал (если вообще избежал) упреков сторонников доказательства непротиворечивости. В самом «пересказе» Второй теоремы трудно увидеть, в какой степени перитроп вообще может иметь место. Но вот при доказательстве Второй теоремы можно убедиться, что перитроп оправдан, и что Гёдель все-таки сумел избежать его разрушающего действия.

Существует проблема т.н. интенциональности Второй теоремы Гёделя, связанная с тем, что понятие непротиворечивости, понимаемое содержательно, может быть по-разному выражено формальными средствами. Первая теорема Гёделя о неполноте утверждает, что для достаточно сильной формальной системы арифметики всегда можно найти неразрешимое в ней утверждение, при условии непротиворечивости системы. Именно наличие этого неразрешимого утверждения является основой для Второй теоремы о неполноте Гёделя, поскольку утверждение о непротиворечивости является как раз таким неразрешимым утверждением. Для устранения неясности относительно того, как можно формальными средствами выразить содержательную концепцию непротиворечивости, мы должны формализовать антецедент Первой теоремы, что означает и формализацию самой Первой теоремы. Получается в некотором смысле логический круг, что опять-таки в определенном смысле является проявлением перитропа. Действительно, мы имеем дело с различными ипостасями, Первой теоремы Гёделя.<sup>12</sup> Сама по себе Первая теорема является содержательным математическим результатом, с неформальными методами доказательства. Именно этот вариант доказал Гёдель. А вот формальное представление этого доказательства, нужное для доказательства Второй теоремы, в определенном смысле превращает Первую теорему во Вторую, поскольку именно с последней формулируются т.н. условия выводимости Гильберта-Бернайса.

В этом маневре и состоит способ избегания Гёделем последствий перитропа, поскольку он формализует в рамках одного формального каркаса понятие непротиворечивости для Первой теоремы, не позволяя использовать антецедент Первой теоремы для обращения против скепсиса Второй теоремы. Фактически это даже не перитроп, поскольку в аргументации нет самоотрицания. Самое большее, на что может претендовать догматик в споре со скептиком, это на применение истины к метаутверждению о нем, поскольку Вторая теорема является формализацией определенного фрагмента математического дискурса. Тонкость доказательства Второй теоремы за-

---

<sup>12</sup> Целищев 2017, 106.

ключается, с точки зрения пирроновского скептицизма, в применении такой техники перитропа, при которой Гедель получает желаемые заключения. Но эта техника не полностью совместима с метаматематическими методами. А это означает, что скептицизм Второй теоремы не оставляет нас в состоянии *isostheneia*. Скептический аргумент не достигает желаемой цели полностью, и это незавершенность выливается в новый этап исследований, по сути догматических, а именно, утверждающих возможность доказательства непротиворечивости формальной системы внутри самой системы.

Такого рода «опровержения» Второй теоремы не являются решающими в том смысле, что другие формализации понятия непротиворечивости представляют собой «монстров» в терминологии И. Лакатоса.<sup>13</sup> Их «монструальный» характер стал полностью ясен в ходе развития теории, базирующейся на семантике модальных систем, которая обеспечивает хорошее математическое обоснование для выбора именно геделевского варианта. Нужно подчеркнуть, именно математическое, но не философское.

С философской точки зрения альтернативы геделевскому определению непротиворечивости столь же мотивированы. Это означает, что значительная часть философских следствий Второй теоремы о неполноте в духе скептицизма не является опять-таки философски обоснованными. В этом обстоятельстве можно усмотреть вариант перитропа, но более интересным обстоятельством является исторические факторы, приведшие к доминированию геделевского варианта, и первоначальному игнорированию интенционального характера геделевских теорем. Быстрое принятие математическим сообществом результатов Геделя не подвинуло ни самого Геделя, ни математиков к исследованию доказательства Второй теоремы. Гедель после доказательства Первой теоремы обещал продолжение в виде доказательства Второй, но оставил эти намерения. Тот вид, который придал позднее доказательству П. Бернайса, соответствуют метаматематической машинерии Геделя, закрепив именно его вариант формализации непротиворечивости в качестве «канонического». Один из ответов скептицизму состоит в признании законности развития других экспликаций непротиворечивости, и значит в отказе от такой каноничности.

Есть и другая интерпретация геделевских прозрений. Их скептический характер гораздо шире специально выбранных математических условий, которые никак не обоснованы философски. Кадвани настаивает на том, что противостоящие геделевским результатам «догматические» установки в философии математики, скажем, Финитизм Гильберта или Аксиома Своди-

---

<sup>13</sup> Лакатос 1967.

мости Рассела, не содержат ничего такого, чему может соответствовать скептический философский вызов. Ясно, что если мы погружаем спор в философии математики в пирроновский скептицизм, мы должны представлять скептическую позицию в философию Геделя в более широком эпистемологическом каркасе.

Нет ничего в эпистемологических установках Геделя, что позволяло бы такой ход. Философ Гедель должен аргументировать подобно настоящему пирроновскому скептику, и он может ухватить суть, это основание его математической критики. Но он вынужден переключить скорости, и осуществить компромиссы с тем, как развивалось его доказательство – целые годы! Это подспудное изменение мнения, ознаменованное переходом от философии к математике, поддерживает «натуральный» выбор предиката доказуемости и аргумента о непротиворечивости. Но цена, заплаченная за аисторизм, это впадение в эпистемологический хаос, потому что эпистемология в основе математики пирроновская.<sup>14</sup>

Другими словами, Гедель-философ тут уступил место Геделю-математику. А ведь это контрастирует с декларацией Геделем своей «независимости» от преобладания в своих прозрениях математических соображений по сравнению с философскими:

Мнения Геделя резко отличается от впечатления многих математических логиков, которые более сорока лет искали в его работах зерна новаторских математических конструкций или неслыханно глубокие тонкости, однако результаты этих поисков не были вполне убедительны. А между тем сам Гедель, не забывая о непреходящем значении своих работ, постоянно подчеркивал... как мало потребовалось ему новых математических построений. Оказалось, что надо было только обратить внимание на некоторые достаточно общеизвестные (философские) различия. Например, для его наиболее популярного результата это – различие между арифметической истинностью, с одной стороны, и выводимостью ...по формальным правилам – с другой... Гедель видел в своих первых успехах реализацию следующей, часто забываемой, но плодотворной общей схемы. Внимательно рассматривая подходящие традиционные философские концепции и вопросы, анализируя их и, возможно, добавляя чуть-чуть точности, мы безболезненно приходим к нужным понятиям, правильным гипотезам и достаточно простым доказательствам.<sup>15</sup>

Таким образом, можно с уверенностью считать, что Гедель-философ, бросив пирроновский вызов математическому мышлению, остановился в своем скепсисе, и не достиг, как уже говорилось выше, состояния

---

<sup>14</sup> Kadvani 1989, 177.

<sup>15</sup> Крайзель 2003, 7.

isostheneia. Исторические обстоятельства прервали его скептическое предпринятие, позволив «догматикам» по прошествии некоторого времени описать ситуации, в которых Вторая теорема не имеет места, и вместе с ней оказываются необоснованными ее многочисленные интерпретации и философские следствия. Но кроме исторических обстоятельств есть еще одно объяснение незавершенности скептического «похода» Геделя:

Мы обнаруживаем... у Геделя любопытное сочетание критического мышления и уязвимости. Он нуждался в некоторых принятых рамках, внутри которых он мог бы безопасно действовать и с крайней неохотой рисковал выбираться за их пределы. Внутри этих рамок он мог быть критичным, работать со всей присущей ему тонкостью и получать удивительные, иногда сбивающие с толку результаты. Однако не предполагалось, что эти результаты должны нарушать установленные рамки или выходить за их пределы.<sup>16</sup>

Скептицизм Пирронова толка предполагает достижение некоторого рода неопределенности в отношении критерия истины. Эта неопределенность в случае Второй теоремы Геделя зиждется на проблеме перевода интуитивных и содержательных истин математики в формальную математику. Сама по себе формальная математика является предметом рассмотрения метаматематики, и прямое отождествление математических и метаматематических истин невозможно. Тем не менее, Вторая теорема в некотором смысле это делает, что выделяет ее из ряда обычных теорем математики. Можно сказать, что она больше, чем другие, эпистемологически нагружена. Это последнее обстоятельство делает ее вполне пригодным «полигоном» для иллюстрации пирроновских методов, имеющих дело с доказательствами и их опровержениями. В любом случае, если говорить о непреходящем значении хороших философских теорий, то вряд ли можно найти более удачный пример убедительности скептического метода, как он представлен у Секста Эмпирика, чем ограничительные теоремы Геделя. Некоторые даже готовы провозгласить теоремы Геделя о неполноте элементарной арифметики ярчайшим примером математического скепсиса в век постмодернизма. Под последним понимается ситуация потери математикой определенности и достоверности, наличие многих концептуальных схем оснований математики, само существование которых говорит о ситуации, к которой применимо одно из ключевых понятий пирроновского скептицизма: isostheneia.

---

<sup>16</sup> Хинтика 2014, 74.

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Клайн, М. (1984) *Математика: Утрата определенности*. Москва: Мир.
- Крайзель, Г. (2003) *Биография Курта Геделя*. Москва: Институт компьютерных исследований.
- Лакатос, И. (1967) *Доказательства и опровержения*. Москва: Наука.
- Секст Эмпирик (1976) *Три книги пирроновских положений*. Книга Первая. О четвертом тропе. *Сочинения в двух томах*. Т. 2. Москва: Мысль.
- Хинтикка, Я. (2014) *О Геделе*. Москва: Канон+.
- Целищев, В.В. (2017) «Интенциональность Второй теоремы Геделя о неполноте», *Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология* 40, 98–111.
- Berto, F. (2009) *There's Something about Gödel: The Complete Guide to the Incompleteness Theorem*. London: Wiley-Blackwell.
- Blackburn, S. (2000) "Professor Whatever," *Disputatio* 8, 43–54.
- Dunn, J. M. (1987) "Relevance Logic and Entailment," *Handbook of Philosophical Logic*, eds. Gabbay D., Guenther F. vol. III, Gordrecht: Kluwer, 117–224.
- Eagleton, T. (1996) *The Illusions of Postmodernism*. Oxford: Blackwell.
- Kadvani, J. (1989) "Reflections on the Legacy of Kurt Gödel: Mathematics, Scepticism, Postmodernism," *The Philosophical Forum* 20, 161–181.
- Smith, P. (2013) *An Introduction to Gödel's Theorems*. Second Edition. Cambridge: Cambridge University Press.

CYRILLIC CHARACTERS REFERENCES transliterated (FOR INDEXING PURPOSES ONLY): Klajn, M. (1984) *Matematika: Utrata opredelennosti*. Moskva: Mir. Krajzel', G. (2003) *Biografiya Kurta Gedelya*. Moskva: Institut komp'yuternyh issledovaniy. Lakatos, I. (1967) *Dokazatel'stva i opроверzheniya*. Moskva: Nauka. Sekst Empirik (1976) *Tri knigi pirronovskih polozhenij*. Kniga Pervaya. O chet-vertom trope. *Sochineniya v dvuh tomah*. T. 2. Moskva: Mysl'. Hintikka, YA. (2014) *O Gedele*. Moskva. Celishchev, V.V. (2017) «Intensional'nost' Vtoroj teoremy Gedelya o nepolnote», *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sociologiya. Politologiya* 40, 98–111.

# АТАРАКСИЯ В ПИРРОНИЗМЕ

Д. К. МАСЛОВ

Институт философии и права СО РАН (Новосибирск)  
denn.maslov@gmail.com

---

DENIS MASLOV

Institute of Philosophy and Law SB RAS (Novosibirsk), Russia  
ATARAXIA IN PYRRHONISM

**ABSTRACT.** The paper aims to explicate the notion “ataraxia” in light of its untenable, as I argue, interpretation by M. Gabriel. This philosopher presupposes ataraxia as a total quietism and draws a conclusion, undesirable for Sextus, that the skeptical program of attaining the happiness, which is defined by Sextus as soul tranquility, is inconsistent since the sceptic can never be happy in virtue of incompatibility of inactivity with the skeptical investigation. The first part of the paper conveys the role of *ataraxia* in Sextus’ Pyrrhonism as it is interpreted by Gabriel. In the second part, we come to define ataraxia not as a total quietism (as in Gabriel), but as a suspension of all judgments and a freedom of all distress.

**KEYWORDS:** ataraxia, Pyrrhonism, Sextus Empiricus, quietism, apraxia argument.

---

## I

*Атараксия* (ἀταραξία), или состояние спокойствия, невозмутимости в учении античного пирронизма в том варианте, как его разрабатывал Секст Эмпирик, заявляется в качестве цели скептической деятельности (PH I 12, 25, 30). Секст излагает историю становления скептика следующим образом. Талантливые от природы люди сталкиваются с разногласием, неравенством (ἀνωμαλία) среди вещей и приходят в затруднение относительно того, каким из этих вещей отдать предпочтение, иными словами, что является истинным и что ложным. Это обстоятельство порождает беспокойство (ταραχή) и для разрешения беспокойства одаренные люди начинают исследование с целью разыскания истины и тем самым устранения беспокойства, вызванного противоречием среди вещей. В ходе данного поиска выясняется, что всякому положению возможно противопоставить равное ему по убедительности (состояние ἰσοσθένεια), что приводит к невозможности рационального разрешения разногласия среди таких положений и приводит к воздержанию.

нию от суждения (ἐποχή) (РН I 8, 10). За воздержанием от суждения неожиданно для исследующего следует невозмутимость (РН I 26–27).

Указанная история не является исчерпывающей и допускает различные интерпретации того, чем же именно является *атараксия*.<sup>1</sup> В своем исследовании, посвященном античному скептицизму и его влиянию на античный идеализм, немецкий философ Маркус Габриэль приходит к неутешительному выводу о противоречивости философии Секста Эмпирика, поскольку предлагает трактовку *атараксии* как тотального спокойствия, то есть *квиетизма*. Такое понимание *атараксии* входит в противоречие с другим ключевым аспектом пирронизма Секста – поиском истины (РН I 1–3,7), и в целом *атараксия* предстает в работе исследователя как недостижимое состояние. Тем самым, немецкий исследователь уравнивает *атараксию* с состоянием полной бездеятельности и определенным образом формулирует разновидность аргумента, близкую аргументу *апраксии* (бездеятельности). Согласно аргументу *апраксии* скептик не может жить в соответствии со своим учением, поскольку скепсис предполагает воздержание от суждения, тогда как всякое действие подразумевает принятие некоторого положения в качестве истинного, то есть мнения (Vogt 2010). В результате такого рассуждения последовательный скептик необходимо лишится жизни из-за своего учения, поскольку без мнений не сможет действовать. Однако, в нашем случае немецкий исследователь склоняется к положению, что *атараксия* недостижима постольку, поскольку не может быть согласованной с исследовательской *деятельностью* скептика; иными словами, *атараксия*, понимаемая как бездеятельность, недостижима на основании другой ключевой скептической *деятельности* – поиска истины. В частности, Габриэль заявляет: «вопрос о последовательности [скепсиса] заключается в том, удастся ли скептику жить в согласии со скептической *атараксией*» (Gabriel 2009, 169). Трудность, по мысли Габриэля, лежащая в основе скептического проекта состоит не в проблеме *апраксии*, но скорее в том, «что скептик не находит душевного спокойствия, поскольку он непрерывно исполняет роль консервативного критика культуры, то есть пропагандирует очистительную программу реформ, которая должна освободить его сообщество от догматических тенденций. Поэтому он *никогда не прекращает поиск истины*, в чем видит свое отличие от академического скептика. Но это означает, что он никогда не сможет устранить исток беспокойства, от которого он обещает исцелить, но постоянно заново привносит его в жизнь. Поэтому

---

<sup>1</sup> См. Striker 1990, McPherran 1989, Machuca 2006, Svavarsson 2011.

скептический образ жизни непрочен, так как ему не удастся развить последовательный квиетизм» (Gabriel 2009, 169–170).

Итак, М. Габриэль представляет атараксию как недостижимую цель скептика, поскольку она несовместима с поиском истины как *деятельностью*, и на этом основании он делает вывод о непоследовательности программы пирронизма. Основанием для утверждения о невозможности достижения атараксии оказывается согласно Габриэлю то, что скептик «никогда не прекращает поиск истины», вследствие чего он «никогда не сможет устранить исток беспокойства, от которого он обещает исцелить» (Gabriel 2009, 169–170). Прояснению позиции Габриэля помогут следующие замечания. Во-первых, Габриэль понимает поиск (а также роль «консервативного критика культуры», который «пропагандирует программу очистительных реформ») как такую деятельность, которая вносит элемент беспокойства в жизнь скептика и тем самым делает достижение *атараксии* невозможным. Исходя из этого, можно предположить, что он считает сам поиск такой деятельностью, которая вносит беспокойство, то есть – *источником беспокойства*, на основании чего и делает свой вывод. Во-вторых, поскольку автор особо не оговаривает отличия указанных видов деятельности от иных, считая их порождающими беспокойство и нарушающими *атараксию*, можно предположить, что он понимает *атараксию* как тотальный и последовательный *квиетизм*, не допускающий никакой деятельности вообще. В таком случае *всякая* деятельность (в т. ч. поиск) будет порождать беспокойство и не позволять скептику обрести спокойствие души. Сам Габриэль по всей видимости принимает аргументы Секста против возражения *апраксии*. Тем не менее, Габриэль не проводит четкого отличия между поиском и прочей деятельностью. Поэтому, судя по словам Габриэля, в разряд допустимой для скептиков деятельности не может включаться только поиск, поскольку он порождает беспокойство. Тем самым, Габриэль выдвигает вариацию аргумента *апраксии*, который гласит, что скептик, будучи исследователем, не может достичь *атараксии*. В результате мы видим, что скептический проект признается непоследовательным, поскольку *атараксия* понимается как тотальный квиетизм.

Однако, мы полагаем, что интерпретация Габриэля не может быть принята, поскольку представление об *атараксии* как о состоянии тотального квиетизма неверно, и *атараксия* не предполагает бездействие, но является состоянием спокойствия, вызванного отсутствием мнений о благе и зле.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Данное исследование проводится в русле «проблемного подхода» (Вольф, Берстов 2007) в том отношении, что стремится к уточнению концепции «атарак-

## II

По верному замечанию Ф. Гргича, Секст весьма скупо описывал атараксию, что не позволяет нам с полной ясностью говорить о ней (Grgic 2006, 142; 2012, 664). Секст характеризует ее лишь однажды, при этом используя для иллюстрации стихи Тимона, ученика Пиррона. Говорится, что достигший атараксии будет жить «ровно, спокойно, блаженно, тихо, легко, беззаботно, мудрости сладкой слух не вверяя речам» (M XI 1).<sup>3</sup> Кроме того, Секст говорит об атараксии как о «безмятежности» (ἀοχλησία) и «спокойствии души» (γαληνότης) (PH I 10).

Попробуем определить атараксию точнее с помощью обращения к словарным определениям. Греческое существительное ἀταραξία построено путем добавления *alpha privativum* к слову ταραχή, которое в свою очередь происходит от глагола ταρασσω. Согласно словарю LSJ (Liddel, Scott 1940) глагол ταρασσω имеет следующие значения (мы опустили некоторые из них, которые несут сугубо специальный смысл): I. Волновать (stir), беспокоить (trouble) (в физическом смысле); беспокоить ум (trouble the mind), возбуждать (agitate), волновать, тревожить (disturb) (особенно о чувстве страха); 2. Вызывать замешательство (cause confusion); 3. (о войске) а. создавать беспорядок (throw into disorder); б. расстраивать или опрокидывать (rout or upset). 4. (о политике) волновать; пребывать в состоянии беспорядка (in a state of disorder); II. (метафорич.) возбуждать (stir up). Словарь Вейсмана определяет этот глагол так: «потрясать, мутить, волновать, смущать, приводить в замешательство, пугать, устрашать, тревожить» (Вейсман 1991, 1227). От данного глагола происходит существительное ταραχή, которое в LSJ определяют так: 1. Беспорядок, физиологическое беспокойство или эмоциональный подъем (physiological disturbance or upheaval); 2. Беспокойство как состояние ума; 3. Беспорядок в армии или флоте; 4. политический беспорядок, смута». А Вейсман передает его как «смущение, замешательство, беспорядок, волнение, тревога, страх; волнение (политическое), раздор, распря, возмущение (Вейсман 1991, 1227).

Итак, мы видим родственные значения термина, которые указывают на смущение, беспорядок, беспокойство, как физического, так и душевного толка у конкретного индивида, а побочная (в нашем случае) линия указыва-

---

сии» применительно к учению Секста Эмпирика исходя из проблемы в современном изучении пирронизма, то есть ошибочной интерпретации этой концепции М. Габриэлем.

<sup>3</sup> «ῥῆστα μετ' ἡσυχίης / αἰεὶ ἀφροντίστως καὶ ἀκινήτως κατὰ ταῦτά, / μὴ προσέχων δίνους ἡδυλόγου σοφίης». Кроме того, интересным является вопрос о преемственности понимания атараксии в пирронической традиции (см. Burnyeat 1980, Striker 1990).

ет на социально-политические феномены, такие как беспорядок и смута в государстве или в армии. В контексте настоящего исследования имеет значение, что данное слово среди прочего часто обозначает состояние страха и душевного смятения, беспокойства, взбудораженности, а также и телесных волнений, потрясений. Очевидно, что такие состояния имеют негативные коннотации, что предполагает наличие у страдающего от таких состояний желание избавления и обретение спокойствия. Соответственно, обратное всему этому состояние души (и тела) обозначается как *ἀταραξία*, то есть дословно: не-обеспокоенность, не-волнение, отсутствие смятения, невозмутимость. Вейсман дает поэтому такие значения как «невозмутимость», «спокойствие» (души), «бесстрашие» (Вейсман 1991, 214), а в LSJ говорится о «бесстрастности» (*impassiveness*) и «спокойствии» (*calmness*). Эта справочная информация предоставляет нам некоторое предварительное понимание того, что обычно лексически понималось под *атараксией* в греческом языке, однако этого недостаточно, когда речь заходит о состоянии *атараксии* как цели скептической жизни, то есть о ее специфическом философском и скептическом употреблении.

В раннем пирронизме под атараксией понималась душевная невозмутимость и спокойствие, проистекающие из воздержания от суждения (например, у Тимона), тогда как Энесидем приравнивал такое состояние к счастью (LS 1F = Eusebius 14.18.3–5). В свою очередь, Эпикур понимал под *атараксией* (в отношении к уму, душе) нечто вполне определенное – а именно, *отсутствие страха*, волнения и терзающих душу переживаний. Источником *ταραχή* он считает определенного рода ложные или пустые мнения, которые порождают огромный страх в душах людей. К таковым он причисляет страх перед гневом богов или страх смерти. Эпикур предлагает излечиться от этого страха посредством аргумента, иными словами он использует философские и научные аргументы с просветительской и терапевтической функцией для избавления людей от наиболее терзающих их страхов (DL X 81, 82). Такого рода терапия хорошо иллюстрируется примером из греческой истории: известен случай, когда Перикл успокоил своих сограждан, обуреваемых суеверным страхом, объяснив им природу солнечного затмения с помощью сведений, полученных им от Анаксагора.

Однако, встает вопрос о том, чем обосновано утверждение о связи эпикурейского понимания атараксии со скептическим? Мы полагаем, что связь и даже заимствование имели место. В общем и целом понятие *атараксии* было сходным у основных эллинистических школ, что позволяет предполагать о сходности их цели, находящейся в области этики: показать путь к счастливой,

а значит и безмятежной жизни.<sup>4</sup> Существенное отличие пирронизма от учения Эпикура состояло в указании причин *ταραχή* и, соответственно, способов достижения атараксии. Кроме того, имеются свидетельства о том, что стоики полагали атараксию высшим благом, которое состоит в том, чтобы «ничего не бояться и ничего не желать» (ФРС III 449). Тем самым ясно, Секст, находясь в пирронической традиции, определял свое понимание *атараксии* с помощью философского словаря своих предшественников, а также философско-соперников. Это обстоятельство рефлектирует скептическую диалектическую стратегию, согласно которой Секст выстраивает свое учение с помощью понятий догматиков и в оппозиции к их теориям.

Душевное спокойствие можно определять также обратным способом, рассмотрев источники беспокойства. Секст упоминает два источника беспокойства – разногласие в вещах и ценностные мнения, соответственно которым исследователи выделяют два вида *атараксии* (РН I 12, 26–27, см. Svavarsson 2011). Беспокойство относительно разногласия в вещах является, в сущности, беспокойством относительно неведения истины и лжи, при котором любое положение непрочно и может оказаться как истинным, так и ложным. Именно с целью устранения такого беспокойства скептики начали исследование. С другой стороны, беспокойство относительно ценностей является, иными словами, беспокойством, порождаемым положением чего-либо как блага или как зла (см. также М XI 118–119, 140). Такое беспокойство происходит из напряженного стремления к тому, что считается благом, и избегания того, что считается злом. Секст с помощью истории про художника Апеллеса повествует о том, что воздержание от суждения было достигнуто случайно, когда всякая надежда на открытие истины и достижение *атараксии* пропала. Неожиданным следствием поиска истины оказалось воздержание от суждения, за которым не менее неожиданно последовала *атараксия*. В результате, Секст говорит об *атараксии* относительно мнения и умеренности относительно того, что скептики вынужденно претерпевают (*ἐν τοῖς κατὰ δόξαν ἀταραξίαν καὶ ἐν τοῖς κατηναγκασμένοις μετριοπάθειαν*, РН I 25, 30), поскольку он прекрасно понимает, что людям нельзя избежать всех страданий и телесных побуждений, например, боли при болезни, или мук голода (М XI 152–155). Вынужденные состояния (*πάθος*) могут быть обузданы только умеренностью. Таким образом, *атараксия* по вопросам мнения сходна с тем, что говорил Эпикур: обладая мнениями, люди подвергают себя беспокойству. Секст же идет далее, и считает источником беспокойства *мнения о благе и зле*, а также *аномалию* среди вещей; поэтому отсутствие

<sup>4</sup> Ср. рассуждение Кати Фогт о свойственном грекам стремлении к счастью, *эвдемонии*, их озабоченности по поводу правил для счастливой жизни (Vogt 2012, 125).

мнений обеспечивает *атараксию* в вопросах о том, что подлежит мнению (РН I 12, 26–27). Из сказанного об *атараксии* ясно, что поиск истины не понимался Секстом как источник беспокойства, и, следовательно, не может помешать достижению скептической цели. По меньшей мере, для приравнивания поиска источнику беспокойства требуется специальный аргумент, который Габриэль не предоставил, ограничившись простой констатацией. Более того, следуя Сексту нужно заключить, что поиск являлся условием, средством достижения *атараксии* – поскольку воздержание от суждения, приведшее к *атараксии*, было результатом поиска.

Итак, из приведенных рассуждений можно сделать следующий вывод: *ταραχή* определялось как некоторое беспокойство, тревога и волнение души, прежде всего вызванное страхом или боязнью, а также как телесное беспокойство. Соответственно, *ἀταραξία* как обратное указанным состояние подразумевает свободу от волнений, страхов и терзающих душу переживаний, и тем самым спокойствие и безмятежность. Учитывая философский контекст употребления термина *атараксия*, мы видим, что в пирронизме он относился в первую очередь к душевной сфере, и подразумевал отсутствие мнений о благе и зле. Мнения вызывали волнение, тревогу и страх, которые терзали и мучили душу, порождая напряженное стремление или уклонение от вещей, которые считали благом или злом. Скептики также в отношении *атараксии* говорили еще и об умеренности в том, что скептики вынужденно испытывают (РН I 29–30). Соответственно, такое состояние приравнивалось Секстом к наивысшему возможному счастью для людей.<sup>5</sup>

Итак, проведенный нами анализ достаточен для указания на неадекватность представления Габриэля об *атараксии* как тотальном квиетизме, который предполагал бездеятельность, поскольку Секст нигде не оставлял высказываний, дающих повод понимать *атараксию* как квиетизм. Как мы видели, скептик искал отсутствие душевного волнения и тревог, при этом он мог быть деятельным и жить в согласии с обычаями его сообщества (РН I 21–24). Поскольку *атараксия* принципиально совместима с деятельностью, она может быть совместима и с поиском как одной из разновидностей действия.

---

<sup>5</sup> Скептическая жизнь рассматривается Секстом как лучшая из возможных для людей: «воздерживающийся от суждения обо всем, что возникает в связи с мнением, пожинает самое совершенное счастье» (М XI 160; см. также РН I 30, М XI 1, 74, 11). См. Bett 2011, 3.

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Вольф, М. Н., Берестов, И. В. (2007) «Проблемный подход к исследованию древне-греческой философии», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 1.2, 203 – 250.
- Вейсман, А. Д. (1991) *Греческо-русский словарь*. Репринт. 5-го изд., (1899). Москва.
- Лосев, А. Ф., ред. (1986). *Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. Москва.
- Лосев, А. Ф. ред. (1975–1976) *Секст Эмпирик. Сочинения в 2-х томах*. Москва.
- Bett, R. (2011) “How Ethical Can an Ancient Skeptic Be?” D. Machuca, ed. *Pyrrhonism in Ancient, Modern and Contemporary Philosophy*. New York, 3–17.
- Burnyeat, M. (1980) “Can the Sceptic Live his Scepticism?” M. Scofield, M. Burnyeat, J. Barnes, eds. *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*. Oxford, 20–54.
- Burnyeat, M. (1980) “Tranquility without a Stop: Timon, Frag. 68,” *The Classical Quarterly* 30.1, 86–93.
- Gabriel, M. (2009) *Skeptizismus und Idealismus in der Antike*. Frankfurt/ Main.
- Grgic, F. (2006) “Sextus Empiricus on the Goal of Scepticism,” *Ancient Philosophy* 26. 141–60.
- Grgic, F. (2012) “Investigative and Suspensive Scepticism,” *European Journal of Philosophy* 22.4, 653–73
- Liddel, H., Scott, R. (1940) *A Greek-English Lexicon*. Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie. Oxford.
- Long, A., Sedley, D. eds. (1987) *The Hellenistic Philosophers*, in 2 vols. Cambridge.
- Machuca, D. (2006) “The Pyrrhonist’s ἀταραξία and φιλανθρωπία,” *Ancient Philosophy* 26, 111–139.
- McPherran, M. (1989) “Ataraxia and Eudaimonia in Ancient Pyrrhonism: Is the Skeptic Really Happy?” *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 5, 135–171.
- Mutschmann, H., Mau, J., eds. (1912–1961) *Sexti Empirici Opera in 3 vols*. Leipzig.
- Striker, G. (1990) “Ataraxia: Happiness as Tranquility,” *The Monist* 73, 97–110.
- Svavarsson S. (2011) “Two Kinds of Tranquillity: Sextus Empiricus on Ataraxia,” D. Machuca, ed. *Pyrrhonism in Ancient, Modern and Contemporary Philosophy*. New York, 19–31.
- Vogt, K. (2010) “Scepticism and action,” R. Bett, ed. *The Cambridge Companion to Ancient scepticism*. Cambridge, 165–80.
- Vogt, K. (2012) *Belief and Truth. A Sceptic Reading of Plato*. New York.

CYRILLIC CHARACTERS REFERENCES transliterated (FOR INDEXING PURPOSES ONLY): Volf, M. N., Berestov, I. V. (2007) «Problemnyj podhod k issledovaniju drev-negrecheskoj filosofii», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 1.2, 203 – 250. Vejsman, A. D. (1991) *Grechesko-russkij slovar'*. Reprint. 5-go izd., (1899). Moskva. Losev, A. F., red. (1986). *Diogen Laehrtskij. O zhizni, ucheniyah i izrecheniyah zname-nityh filosofov*. Moskva. Losev, A. F. red. (1975–1976) *Sekst Empirik. Sochineniya v 2-h tomah*. Moskva.

# ПРИСВОЕНИЕ ЧУЖЕЗЕМНОЙ УЧЕНОСТИ В АНТИЧНОЙ И СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЛАТИНСКОЙ ТРАДИЦИИ

В. В. ПЕТРОВ

Институт философии РАН (Москва)  
campas.iph@gmail.com

---

VALERY V. PETROFF

RAS Institute of Philosophy (Moscow), Russia

APPROPRIATION OF FOREIGN LEARNING IN ANCIENT AND MEDIEVAL LATIN TRADITION

**ABSTRACT.** The article gives a brief overview of ancient and medieval programs that aimed to appropriate and transfer the legacy and scholarship from previous cultures. We consider the attitudes of Roman intellectuals towards the translation practices. The rendering of the authoritative works from Greek into Latin was not supposed to result in the exact communication of the contents and meaning of a foreign text by means of the Latin language and not the accurate reproduction of the original text, but the creation of a Latin equivalent that had to replace and even eliminate the original work. In this case, the “translation” was deliberately “adapted”: it incorporated translator’s commentaries and digressions of every kind; it also reflected the mentality and worldview of Roman readers. The practices of appropriating the legacy of the previous culture were formulated in terms of “capture”, “military booty” and “expropriation”. We observe in greater details the relevant arguments of Cicero, Horace, and Boethius and, with reference to the periods of cultural revival in the Middle Ages, excerpts from Alcuin, John Scottus Eriugena, and Heiric of Auxerre.

**KEYWORDS:** *translatio studii*, *translatio imperii*, appropriation of knowledge, Cicero, Horace, Boethius, Alcuin, John Scottus Eriugena, Heiric of Auxerre.

---

В статье дается краткий обзор особенностей античных и средневековых программ по присвоению и переносу учености от предшествующих культур

к себе.<sup>1</sup> Подобное перемещение интеллектуального и культурного наследия было разнообразным и включало все виды *translatio*: переезд иностранных ученых, перемещение книг, перевод текстов, вывоз памятников, похищение религиозных святынь.<sup>2</sup>

Рассмотрим некоторые черты и специфику этих практик. Применительно к Греции не сохранилось подробно сформулированных программ по переносу знания, хотя, как известно, греческая культура и наука активно реципировали достижения предшествующих цивилизаций (Египта, Вавилонии, Финикии и пр.) Проблема культурного экспорта становится предметом сознательного дискурса в эпоху римского господства. Состоявшийся перенос власти (*translatio imperii*) от Афин к Риму признается недостаточным, поэтому ставится задача перенести «то, что осталось», т.е. ученость (*translatio studii*). В Рим по своей воле съезжают учителя со всей ойкумены, которые основывают свои, например, филологические или философские школы. В свою очередь, выдающиеся римляне берутся за переводы греческих текстов. При этом следует отметить особенности понимания римскими интеллектуалами задач переводческой практики: целью перевода авторитетных сочинений с греческого на латинский язык было не столько точная передача содержания иностранного текста средствами латинского языка и не аккуратное воспроизведение оригинального текста, но создание латиноязычного эквивалента, призванного заместить и даже упразднить оригинал. При этом, «перевод» был принципиально «адаптированным», т.е. допускал включение переводческих комментариев, приспособление к менталитету и кругозору римского читателя.

Формулирование практик апроприации наследия предшествующей культуры в терминах «захвата», «военной добычи» и «экспроприации» было свойственно не только римлянам.<sup>3</sup> Несколько позже соответствующий стиль мышления и лексику демонстрирует Климент Александрийский, согласно которому Платон «выторговал» (*ἐμτορεύεσθαι*) свою философию у варваров-египтян, а «эллинские философы были ворами и разбойниками

---

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

<sup>2</sup> Петров 2004б, 196–198.

<sup>3</sup> В греческих терминах акт подобной культурной апроприации мог быть описан словом *ἀρπαγμός* («насильственное изъятие»), а захваченное, соответственно, рассматривалось как *ἀρπαγή* («добыча»), см. Петров 2004а, 331–332.

(κλέπται καὶ λησταί)», которые присвоили (σφετερισάμενοι) учения еврейских пророков.<sup>4</sup>

Римляне, признавали, что греческий является более развитым языком, и перевод с греческого на латинский воспринимался как перемещение сверху вниз.<sup>5</sup> Начиная с классического периода, латинские авторы ощущали свою зависимость от греческой культуры и учености. Они знали, что вскоре после того, как Рим победил Грецию оружием, Греция победила Рим своей культурой:

Graecia capta ferum || uictorem cepit, et artes  
Intulit agresti || Latio.<sup>6</sup>

Греция, взятая в плен, победителей диких пленила,  
В Лаций суровый внеся искусства <...>

Как показал Марру, среди европейских народов римляне первыми сознательно обратились к иному (греческому) языку, чтобы усовершенствовать свой. Подобная практика задействования чужеродных ресурсов сыграла важную роль в строительстве римской гуманитарной культуры.<sup>7</sup> Сознательное моделирование латинской литературной традиции на основании образцов греческой культуры – это феномен золотого века, и Цицерон подчеркивает, что римляне здесь в долгу у греков. В *О пределах блага и зла* Цицерон формулирует оппозицию: латинский язык должно превратить в подходящее лингвистическое средство для переноса греческих философских текстов и мысли, чтобы он смог сравняться с гибкостью греческого; но цель подобных улучшений – развить римскую культуру. Нет задачи – припасть к источникам греческой культуры и мудрости; следует улучшить латинский язык таким образом, чтобы он мог выразить то, что прежде было написано по-гречески:

Труднее удовлетворительно ответить тем, кто заявляет о своем презрении к латинским сочинениям. И здесь я прежде всего удивляюсь тому, почему родной язык не удовлетворяет их в столь важных предметах, тогда как сами же они весьма охотно читают латинские пьесы, дословно воспроизводящие греческие. <...> Я уверен, что, хотя и существует великолепно написанная Софоклом “Электра”, я должен читать “Электру”, плохо переведенную Атилием <...> И разве не

<sup>4</sup> См. Петров 2008, 89.

<sup>5</sup> О «вертикальном» переводе (связывающем неравноценные языки) и переводе «горизонтальном» (соединяющем языки сравнимой престижности), см. Folena 1973, 57–120, где объектом внимания являются языки Средневековья, но терминология приложена к различию в статусе греческого и латинского языков в античности.

<sup>6</sup> Horatius. *Epistulae* II, 1, 156-157; см. Гораций 1970, 369.

<sup>7</sup> Марру 1998, 299–301.

доставляют нам удовольствия изложенные по-латыни мысли Платона о благе и добродетели?

А что если мы являемся не только переводчиками, а пытаемся сберечь суть сказанного теми, чьи мысли мы принимаем, и к тому же высказать собственное наше суждение об этих предметах и изложить их в том порядке, как мы считаем нужным? Какие у них основания предпочитать написанное по-гречески тому, что и великолепно выражено, и в то же время не является *только* переводом с греческого? <...>

Разве мало удовольствия доставляет нам Феофраст, толкуя вопросы, уже рассмотренные Аристотелем? <...> Если греки читают греков, написавших о тех же самых проблемах по-своему, то почему же мы не хотим читать наших же соотечественников?

Впрочем, если бы я перевел Платона или Аристотеля таким же образом, как наши поэты – трагедии, если бы я познакомил с этими божественными талантами моих сограждан, неужели этим я оказал бы им дурную услугу? До сих пор я этого не сделал. Однако же, полагаю, мне это отнюдь не запрещено. Впрочем, я, если угодно, переведу кое-какие места, особенно из только что названных мной авторов, когда окажется возможным сделать это так же удачно, как всегда переводили Энний Гомера, а Афраний – Менандра <...>

Я думаю, что многие еще и потому не любят латинских сочинений, что им встречались вещи как следует не обработанные, переведенные небрежно, с плохих греческих сочинений на еще худший латинский <...> Но кто же откажется читать о вещах достойных, изложенных прекрасным стилем, убедительно и красноречиво?<sup>8</sup>

Здесь Цицерон легитимизирует парафраз. Верность тексту отходит на задний план. Он полагает, что в перевод допустимо инкорпорировать комментарии. Нечто подобное мы видим в ранний период развития любой культуры, входящей в соприкосновение с культурой более развитой и пытающейся усваивать ее образцы. Первые попытки апроприации текстов заведомо являются свободными переложениями, призванными дать о них лишь общее представление на языке доступном читателю, для которого эта чужая культура пока совершенно неведома, а ее реалии нуждаются в развернутых объяснениях. Однако каждый хронологически последующий доступ к тем же образцам, будет всё более точным, поскольку учитывает предшествующий переводческий опыт, попытки адаптации и знакомство с ними читателя.

В *Тускуланских беседах* Цицерон выразил удовлетворение тем, что множество греческих сочинений, особенно принадлежащих ораторам, было переведено на латинский язык. Перенесение философии, однако, оставалось

---

<sup>8</sup> Cicero. *De finibus bonorum et malorum*. Lib. I: II, 4 – III, 8; см. Цицерон 2000, 42–44.

делом будущего. Цицерон убеждает всех, кто в состоянии сделать это, отнять философские богатства у Греции – которая, по его мнению, находилась в интеллектуальной упадке – и переместить их (*perferant*) в Рим; «подобно тому, как наши предки <...> перенесли (*transtulerunt*) все прочие науки». Таким образом, Цицерон делает акцент не на лингвистическом акте перевода, посредством которого римляне приобретут знание философских сочинений греков, но на акт культурной экспроприации, посредством которой, ученость и культура, ранее бывшие собственностью Греции, будут перенесены в Рим (используются глаголы *transferant* и *transtulerunt*):

Quamobrem hortor omnes, qui facere id possunt, ut huius quoque generis laudem iam languenti Graeciae eripiant et *transferant* in hanc Urbem, sicut reliquas omnes, quae quidem erant expetendae, studio atque industria sua maiores nostri *transtulerunt*.<sup>9</sup>

Поэтому я призываю всех, кто способен, к тому, чтобы похитить и этого рода славу у уже поблекшей Греции и *перенести* ее в наш Град, как наши предки своими стараниями и усердием *перенесли* всё прочее, в чем имела нужда.

Такой перенос философской учености требует трансляторов. В самом деле, использованный Цицероном глагол *transferre* имеет два значения – «переносить» и «передавать». Как только все значительные работы греческих философов будут перенесены (*traducta*) на латинский язык, говорит Цицерон, «у нас вообще не будет потребности в какой-либо греческой библиотеке»:

Quod si haec studia *traducta* erunt ad nostros, ne bibliothecis quidem graecis egebimus, in quibus multitudo infinita librorum propter eorum est multitudinem qui scripserunt.<sup>10</sup>

Ибо, если эти знания будут *перенесены* к нам, у нас вообще не будет потребности в греческих библиотеках с их бесконечным множеством книг, вследствие множества тех, кто их писал.

Впоследствии, применительно к риторике и философии Цицерон действительно занял в сознании средневековых латинских ученых то место транслятора, на которое претендовал при жизни. Например, Иоанн Солсберийский заявляет, что Цицерон – величайший представитель латинского мира, ибо благодаря его сочинениям латинские читатели оснащены знанием не хуже, чем сами греки:

<sup>9</sup> Cicero. *Tusculanae disputationes* II, 2; см. Цицерон (1975), 249 (с изменениями).

<sup>10</sup> Ibid. II, 2; см. Цицерон 1975, 250. Здесь М. Гаспаров ошибочно переводит «ne bibliothecis quidem graecis egebimus» как «сразу бы явились у нас и книжные собрания, как у греков».

Orbis nil habuit maius Cicerone latinus.

В латинском мире не было никого большего, чем Цицерон.<sup>11</sup>

Здесь же мы видим специфически римскую склонность ставить риторику выше философии. В противоположность Платону и Аристотелю Цицерон дает риторике, как практическому искусству, первенство. В начале трактата *О нахождении* он даже говорит об определяющей роли, которую риторика сыграла в деле цивилизационного прогресса. Риторика, по сути, создала человеческое общество и лишь благодаря ей *мудрость*, прежде бессильная вследствие отсутствия дара речи, получила дар убеждения:

Было время, когда люди бродили по полям, словно звери, поддерживая свое существование лишь дикой и грубой пищей. Они управлялись не разумной частью души (*ratione animi*), но почти все делали посредством телесной силы <...> Явился, однако, в те времена муж великий и, должно быть, весьма мудрый (*magnus et sapiens*), ибо понял, какие ресурсы и возможности для самых великих дел таятся в умах людей (*quae materia esset et quanta ad maximas res opportunitas in animis inesset hominum*), если кто возьмется вывести их наружу и развить к лучшему обучением (*elicere et praecipiendo meliorem reddere*). Этот-то человек собрал и поселил в одном месте людей, рассеянных прежде <...>, нашел им общее и полезное дело и <...> с помощью разумных увещаний смягчил их нравы и внушил добрые чувства. Постепенно, по мере того, как они все более прислушивались к нему, вследствие его *ума и красноречия* (*propter rationem atque orationem studiosius*), он сделал их из жестоких и диких – мягкими и кроткими (*mansuetos*). И мне бесспорно кажется, что *мудрость*, будь она *молчаливой* и неспособной к красноречию (*nec tacita videtur nec inops dicendi sapientia*), не смогла бы совершить то, чтобы люди внезапно обратились от прежних обычаев, и не перевела бы их к иному образу жизни (*ad diversas rationes vitae traduceret*). Ибо разве смогли бы люди после того, как уже возникли города, научиться доверять друг другу, уважать законы, по своей воле подчиняться другим, и не только выносить тяжкие труды, но и жертвовать самой жизнью ради общего блага, если бы не внушил он все эти разумные начала с помощью *красноречия* (*eloquentia persuadere*)? Да, без сомнения, лишь с помощью *величественного и сладостного красноречия* (*gravi ac suavi oratione*), мог он заставить силу добровольно склониться под иго закона <...> Так родилось и пышно расцвело красноречие (*nata et progressa longius eloquentia*).<sup>12</sup>

Стойческое воспитание Цицерона заставляет его помещать разум сразу и в речь, и в мысль, примиря риторiku и диалектику:

<sup>11</sup> Johannes Saresberiensis. *Entheticus* 1215 (PL 199. P. 991C).

<sup>12</sup> Cicero. *De inventione*. Lib. I: 2, 5 – 3, 17; Цицерон 1994, 52–53 (перевод исправлен нами).

Sapientiam sine eloquentia parum prodesse civitatibus, eloquentiam vero sine sapientia nimium obesse plerumque, prodesse numquam.<sup>13</sup>

*Мудрость без красноречия* мало приносит пользы государству, но *красноречие без мудрости* зачастую бывает лишь пагубно и никогда не приносит пользы.

Цицерон дает *красноречию* контролирующую функцию, делая философию ее частью.<sup>14</sup> Он неоднократно высказывается относительно возможности отступления от оригинального текста. В трактате *О наилучшем роде ораторов*, который служит введением к его переводу речей из Демосфена и Эсхина, Цицерон заявляет:

Nec converti ut *interpres*, sed ut *orator*, sentiis isdem et earum formis tamquam figuris, verbis ad nostram consuetudinem aptis. In quibus *non verbum pro verbo* necesse habui *reddere*, sed genus omne verborum vimque servavi. Non enim ea me adnumerare lectori putavi oportere, sed tamquam appendere. Hic labor meus hoc assequetur, ut *nostri homines* quid ab illis exigant, qui se Atticos volunt, et ad quam eos quasi *formulam dicendi* revocent intellegant.<sup>15</sup>

Я передаю не как переводчик, но как оратор, сохраняя те же идеи и обороты, или, так сказать, фигуры [мысли], но языком, приспособленным к нашим обычаям. Поступая так, я не считал необходимым *передавать слово в слово*, но сохранял общий стиль и смысл речи. Ибо я не считаю, что должен пересчитывать их [слова] перед читателем, как монеты, но плачу за общий вес. Результатом моих усилий станет то, что *наши люди* будут знать, чего требовать от тех, кто [в Риме] объявляет себя аттическими ораторами; чтобы [римляне] понимали, к какой *речевой норме* следует призывать таковых.

Цицерон ставит себе целью предоставить римский аналог для образцов аттического красноречия. Его переводы греческих ораторов должны *заменить и заместить* риторические образцы греков, если возникнет потребность насладиться аттическим красноречием. Таким образом, интенция Цицерона состоит не в том, чтобы обеспечить максимально точную передачу оригинала, но чтобы обогатить за счет адаптации этого оригинала родную речь. Латинский перевод, воплотивший в себя греческий оригинал, становится *первичным*, и должен заменить оригинал в качестве риторического образца.

Приведенный выше отрывок из Цицерона сделал популярным словосочетание «*non verbum pro verbo*», которое затем использует Гораций, выступающий против рабского копирования и имитации образцов прошлого.

<sup>13</sup> Ibid. I, 1, 14-16; Цицерон 1994, 52.

<sup>14</sup> См. Struvever 1970, 16 и 29. О стоических теориях языка и их влиянии на латинскую риторику, см. Warwick 1957, 80–11.

<sup>15</sup> Cicero. *De optimo genere oratorum* 5, 14-15, пер. В.В. Петрова.

В отрывке, посвященном подражательству, Гораций заявляет, что хорошим поэтом можно стать, если:

Publica materies privati iuris erit, si  
non circa vilem patulumque moraberis orbem  
nec *verbo verbum* curabis reddere *fidus*  
*interpres* nec desilies *imitator* in artum  
unde pedem proferre pudor vetet aut operis lex<sup>16</sup>.

Общая тема перейдет в собственное владение, если ты не станешь задерживаться в области распространенного и доступного, и не будешь стараться передать *слово в слово*, как *буквальный переводчик*, и не скатишься в узилище *подражательства*, откуда тебе не позволит выбраться ни позор, ни закон ремесла.

Очевидно, что Гораций приравнивает «буквальный перевод» к разновидности «подражательства» и «имитации». Общедоступное нужно «приватизировать», между образцом и копией должен встать творческий гений, переплавивший «чужое» в «свое». Любопытно, что когда много позже Иоанн Скотт перевёл *Ареопагитский корпус* с греческого языка на латинский, то в адресованном королю предисловии он, объясняя принципы перевода, настаивает как раз на обратном: на своем желании быть *буквальным переводчиком* (что, конечно, является отсылкой к известной формуле Горация):

Sin vero obscuram minusque apertam praedictae interpretationis seriem iudicaverit, videat, me *interpretem* huius operis esse, non *expositorem*. Ubi valde pertimesco, ne forte culpam *infidi interpretis* incurram. At si aut superflua quaedam superadiecta esse, aut de integritate graecae constructionis quaedam deesse arbitratus fuerit, recurat ad codicem graecum, unde ego interpretatus sum; ibi fortassis inveniet, itane est necne<sup>17</sup>.

Если [кто-нибудь] решит, что порядок вышеупомянутого перевода темен и не вполне доступен, пусть помнит, что я являюсь *переводчиком* сего сочинения, а не *комментатором*. Здесь я весьма страшусь, того, чтобы не стяжать вины *небуквального переводчика*. Впрочем, если кто-нибудь посчитает, что к целостности греческой фразы здесь либо прибавлено лишнее, либо чего-то недостает, пусть обратится к греческой рукописи, с которой я переводил; там он, возможно, отыщет: так это или нет.

При этом, слова Иоанна Скотта не свободны от иронии, смысл которой состоял в том, что кодекс BNF gr. 437, с которым он имел дело, помимо

<sup>16</sup> Horatius. *Ars poetica* 133-134, пер. В.В. Петрова. Cf. Copeland 1991, 29.

<sup>17</sup> Iohannes Scottus. *Versio operum S. Dionysii Areopagitae. Praefatio* (PL 122, 1032C); Петров 1995, 98.

имеющихся дефектов был написан греческим унциалом без разбивки на слова, не содержал знаков препинания, и имел минимум знаков ударения. В связи с этим, желающих проверить качество перевода Эриугены, наверняка, не нашлось.

В разработке принципов перевода как культурной экспроприации немалую роль сыграл и Боэций (480–524), суждения и подход которого во многом повторяли таковые у Цицерона. Во введении к своему *Комментарию на ‘Топику’ Цицерона* Боэций призывает прислушаться к тому, что сказал Цицерон во второй книге *Тускуланских бесед*, и даже цитирует уже приведенное выше мнение Цицерона:

Audiant M. Tullium secundo Tusculanarum disputationum libro adhortantem potius, atque ad certamen uocantem hoc modo: ‘Quamobrem hortor omnes, qui facere id possunt, ut eius quoque generis laudem iam languenti Graeciae eripiant et transferant in hanc Urbem, sicut reliquas omnes, quae quidem erant expetendae, studio atque industria sua maiores nostri *transtulere*<sup>18</sup>.

Да услышат то, к чему Марк Туллий призывал во второй книге *Тускуланских бесед*, побуждая к такого рода дерзанию: “Поэтому я призываю всех, кто способен, к следующему: похитьте ж и этого рода славу у уже поблекшей Греции и *перенесите* ее в наш Град, как наши предки своими стараниями и усердием *перенесли* всё прочее, в чем имелась нужда”.

Боэций, однако, не довольствуется воспроизведением призыва Цицерона. Его честолюбивый замысел и мечта – на деле исполнить эту программу:

Nec male de ciuibus meis merear si, cum prisca hominum uirtus urbium caeterarum ad hanc unam Rempublicam dominationem imperiumque *transtulerit*, ego, id saltem quod reliquum est, Graecae sapientiae artibus mores nostrae ciuitatis instruxero<sup>19</sup>.

Я сослужил бы немалую службу моим согражданам, если бы, после того, как былой доблестью мужей *господство и власть* были *перенесены* в это единое государство, и я б – применительно к тому, что сделать осталось – облагородил бы нравы нашего Града искусствами греческой мудрости.

По мысли Боэция перенесение господства и власти должно сопровождаться переносом искусств и учености. За *translatio imperii* должно следовать *translatio studii*.<sup>20</sup> По мнению Боэция, перенесение учености подразумевает перевод текстов с одного языка на другой. И Боэций работал, не покладая рук, чтобы осуществить такие переводы. Не случайно, Кассиодор, составивший к нему послание от имени короля Теодориха, восхваляет его за то, что

<sup>18</sup> Boethius. *Commentaria in Ciceronis Topica* 5 (PL 64, 1152AB), пер. В.В. Петрова.

<sup>19</sup> Boethius. *In Categorias Aristotelis* 2. Praefatio (PL 64, 201B), пер. В.В. Петрова.

<sup>20</sup> Goetz 1958.

Боэций соединил римскую тогу и греческую мантию в хоре философов; за то, что он передал «сенату Рима» духовное наследие «Кекропова града», т.е. Афин:

Translationibus enim tuis Pythagoras musicus, Ptolomaeus astronomus leguntur Italis; Nicomachus arithmeticus, geometricus Euclides audiuntur Ausoniis; Plato theologus, Aristoteles logicus Quirinali uoce disceptant. Mechanicum etiam Archimedem Latialem Siculis reddidisti. Et quascumque disciplinas uel artes fecunda Graecia per singulos uiros edidit, *te uno auctore patrio sermone Roma suscepit*.<sup>21</sup>

Благодаря твоим переводам италийцы читают гармонию Пифагора и астрономию Птолемея; арифметика Никомаха и геометрия Эвклида понятны авзонийцам; теология Платона и логика Аристотеля обсуждаются на Квиринале. Даже механику Архимеда ты сделал латинской у сицилийцев. И какие бы науки и искусства изобильная Греция не произвела посредством различных авторов, Рим благодаря тебе одному получил это на отеческом языке.

Кассиодор заходит в своей лесте столь далеко, что утверждает, что если бы греческие авторы могли сравнить свои собственные работы с переводами Боэция, они предпочли бы его перевод оригиналу: “*Quos tanta uerborum luculentia reddidisti claros, tanta linguae proprietate conspicuos, ut potuissent et illi opus tuum praeferre, si utrumque didicissent*”.<sup>22</sup>

Впоследствии, когда в силу разных исторических причин сочинения греков перестали переводиться на латинский, знание и ученость еще не раз «изымались» и «переносились», но теперь перемещались «книги» и «люди».

Например, в начале каролингского возрождения, его идеолог – англосакс Алкуин, тогда пребывавший аббатом монастыря св. Мартина в Туре, попросил Карла Великого выделить крепких молодых людей и организовать экспедицию в Йорк, чтобы привезти оттуда груз нужных для преподавания и богослужения книг. Следствием этого должно было стать распространение мудрости во франкском королевстве, где, по словам Алкуина, воздвигнутся новые Афины:

*Forsan Athenae noua perficeretur in Francia*.<sup>23</sup>

Возможно, во Франции воздвигнутся Новые Афины.

Для нашего рассуждения важным моментом является то обстоятельство, что новый Афины не являются воссозданием старых, но должны превосхо-

<sup>21</sup> Cassiodorus. *Ep.* 45, 3-4 (PL 63, 564CD).

<sup>22</sup> Ibid. 564D: «Посредством великого изящества речи и словесного мастерства ты сделал их такими ясными и выдающимися, что они могли бы сами предпочесть твой труд, если бы читали оба текста».

<sup>23</sup> Alcuinus. *Epistola* 86 (PL 100, 282B).

дять их. Древние Афины славились своими философами, особенно теми, кто собирался в садах Академа; в новых Афинах будет преподавать сам Христос. Древние Афины знали семь свободных искусств; новые Афины будут наделены семью дарами Святого Духа.<sup>24</sup>

Как бы то ни было, после перевоза книг просветительский труд, которым Алкуин прежде занимался в Нортумбрии, продолжился во Франкии. Как писал сам Алкуин:

Memor illius sententiae: "Mane semina semen tuum, et vespere non cesset manus tua; quia nescis quid magis oriatur, hoc an illud. Et si utraque simul, melius est (Eccl 11:6). "Mane", florentibus per aetatem studiis seminavi in Britannia. Nunc vero frigescente sanguine quasi vespere in Francia seminare non cesso. Utraque enim, Dei gratia donante, oriri optans.<sup>25</sup>

Я помню эти слова [Священного Писания]: «Поутру сей свои семена, и вечером не складывай рук, ибо не знаешь ты, какое будет удачнее: это или то, или же оба хороши [Еккл 11:6]». «Поутру», т.е. в пору моей ученой юности, я сеял семена в Британии; теперь, когда моя кровь остыла, в вечер [своей жизни], я продолжаю сеять во Франкии. Надеюсь, с Божией помощью прорастут оба посева.

Усилия Алкуина принесли плоды. Представитель третьего поколения каролингских ученых, Гейрик из Осерра (ок. 835 – ок. 887 гг.) описывает королевство внука Карла Великого так, как если бы в нем осуществилась мечта Алкуина:

Dolet certe [Graecia], sua illa privilegia (quod nunquam hactenus verita est) ad climata nostra *transferri*. Quid Hiberniam memorem, contempto pelagi discrimine, pene totam cum grege philosophorum ad littora nostra migrantem. Quorum quisquis peritior est, ultro sibi indicit exsilium, ut Salomoni sapientissimo famuletur ad votum.<sup>26</sup>

Право, сама [Греция], которая до сих пор этого не опасалась, скорбит, видя, как то, чем раньше обладала она одна, теперь *переносится* под наше небо. А вспомнить ли Ирландию, что, презрев море, отделяющее её [от континента], едва ли не вся переселилась на наши берега с когортой философов? Наиболее искусные из них добровольно избрали себе изгнание, чтобы присягнуть на служение мудрейшему Соломону [т.е. Карлу – В.П.].

Мы видим, что теперь под переносом учености понимается уже не переводческая деятельность (в переводе греческой классики на латинский язык к этому времени уже не было нужды), но переселение иностранных ученых, которых просвещенный правитель привлекал к своему двору.

<sup>24</sup> Ibid.

<sup>25</sup> Alcuinus. *Epistola* 43 (PL 100, 209C).

<sup>26</sup> Heiricus Autissiodorensis (1896), 429, 16–38; Петров (1995), 39–40.

Таким образом, общее стремление просветителей периода эллинизма и раннего Средневековья «переместить мудрость» имело ряд особенностей, отличающих их подход от того, что практикуется в наше время. Перемещение означало не точное воспроизведение средствами своего языка и культуры, не сколь возможно точное воссоздание оригинала в иной культурной среде, но «изъятие» и «захват», подразумевающие упразднение прежнего оригинала, замену его на аналог, скроенный по новым лекалам и долженствующий заменить собой оригинал.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

Латинские тексты цитируются по изданиям, представленным в электронной текстовой базе данных *Packard Humanities Institute Latin Library texts* (PHI 5, CD-ROM edition). Греческие тексты цитируются по изданиям, представленным в электронной текстовой базе данных *The online Thesaurus Linguae Graecae* (<http://stephanus.tlg.uci.edu>)

- Гораций (1970) – Гораций. *Оды, эподы, сатиры, послания*. Пер. Н. Гинцбурга. Москва.
- Цицерон (1975) – Цицерон. *Избранные сочинения*. Сост. и ред. М. Гаспарова, С. Ошерова, В. Смирин. Москва.
- Цицерон (1994) – Цицерон. *О нахождении материала I, 1–5* (пер. Г.С. Кнабе), Цицерон. *Эстетика. Трактаты. Речи. Письма*. Москва, 52–56.
- Цицерон (2000) – Цицерон. *О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков*. Пер. Н.А. Федорова. Москва.
- Жоно, Э. (2010) «*Translatio studii*: перенесение учености (одна из тем Жильсона)» (Пер. с англ. и прим. М.С. Петровой), *Интеллектуальные традиции Античности и Средних веков (исследования и переводы)*. Москва, 238–297.
- Марру, А.-И. (1998) *История воспитания в античности*. Пер. с франц. А.И. Любжина, М.А. Сокольской, А.В. Пахомовой. Москва.
- Петров, В.В. (1995) «*Accessus Iohannis Scotti*». *Иоанн Скотт Эриугена. Гомилия на Пролог Евангелия от Иоанна*. Вводная статья, пер. и прим. В.В.Петрова. Москва, 1–161.
- Петров, В.В. (2004а) «Ἄρπαγμός и ἄρπαγμα: критические замечания к статье о Павла Флоренского “Не восхищение непщева (Флп 2:6-8)”», *Диалог со временем* 13, 327–334.
- Петров В.В. (2004б) «Мир живых и святые мертвецы в раннем Средневековье: послесловие к Культуре святых Питера Брауна», П. Браун. *Культ святых: его становление и роль в латинском христианстве*. Пер. с англ. В.В. Петрова. Москва, 194–207.
- Петров В.В. (2008) «S. Klitenic Wear, J. Dillon. Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist tradition: Despoiling the Hellenes. Aldershot; Burlington (VT): Ashgate,

- 2007 (рецензия на книгу)», *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия* 3 [23], 88–105.
- Barwick, K. (1957) *Probleme der stoischen Sprachlehre und Rhetorik*. Berlin.
- Cicero (1949). *De inventione, De Optimo genere oratorum, Topica*. H. M. Hubbell, ed. and transl. (Loeb Classical Library). Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Copeland, R. (1991) *Rhetoric, Hermeneutics, and Translation in the Middle Ages. Academic traditions and vernacular texts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Folena, G. (1973) «'Volgarizzare' e 'tradurre': idea e terminologia della traduzione dal medio evo italiano e romanzo all'umanesimo europeo», *La traduzione: saggi e studi*. Trieste: Lint, 57–120.
- Goez, W. (1958) *Translatio Imperii: Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens und der politischen Theorien im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*. Tübingen.
- Heiricus Autissiodorensis (1896). *Vita Sancti Germani. Commendatio sequentis operis ad gloriosum regem Carolum per epistolam facta*, Monumenta Germaniae Historica. Poetarum Latinorum Medii Aevi. T. 3. Hrsg. L. Traube. Berlin, 428–430.
- Struever, N. (1970) *The Language of History in the Renaissance: Rhetoric and Historical Consciousness in Florentine Humanism*. Princeton: Princeton University Press.

CYRILLIC CHARACTERS REFERENCES TRANSLITERATED (FOR INDEXING PURPOSES ONLY): Goracij (1970) – Goracij. Ody, ehpody, satiry, poslaniya. Per. N. Gincburga. Moskva. Ciceron (1975) – Ciceron. Izbrannye sochineniya. Sost. i red. M. Gasparova, S. Osherova, V. Smirina. Moskva. Ciceron (1994) – Ciceron. O nahozhdenii materiala I, 1–5 (per. G.S. Knabe), Ci-ceron. EHstetika. Traktaty. Rechi. Pis'ma. Moskva, 52–56. Ciceron (2000) – Ciceron. O predelah blaga i zla. Paradoksy stoikov. Per. N.A. Fedorova. Moskva. Zhono, EH. (2010) «Translatio studii: perenesenie uchenosti (odna iz tem ZHil'sona)» (Per. s angl. i prim. M.S. Petrovoj), *Intellektual'nye tradicii Antichnosti i Srednih vekov (issledovaniya i perevody)*. Moskva, 238–297. Marru, A.-I. (1998) *Istoriya vospitaniya v antichnosti*. Per. s franc. A.I. Lyubzhina, M.A. Sokol'skoj, A.V. Pahomovoj. Moskva. Petrov, V.V. (1995) «Accessus Iohannis Scotti». Ioann Skott Eriugena. Gomiliya na Prolog Evangeliiya ot Ioanna. Vvodnaya stat'ya, per. i prim. V.V.Petrova. Moskva, 1–161. Petrov, V.V. (2004a) «Ἀρπαγμός ἢ ἄρπαγμα: kriticheskie zamechaniya k stat'e o. Pavla Florenskogo "Ne voskhischenie neshcheva (Flp 2:6-8)"», *Dialog so vremenem* 13, 327–334. Petrov V.V. (2004b) «Mir zhivyh i svyatye mertvecy v rannem Srednevekov'e: posleslovie k Kul'tu svyatyh Pitera Brauna», P. Braun. *Kul't svyatyh: ego stanovlenie i rol' v latinskom hristianstve*. Per. s angl. V.V. Petrova. Moskva, 194–207. Petrov V.V. (2008) «S. Klitenic Wear, J. Dillon. Dionysius the Areopagite and the Ne-oplatonist tradition: Despoiling the Hellenes. Aldershot; Burlington (VT): Ash-gate, 2007 (recenziya na knigu)», *Vestnik PSTGU. Seriya I: Bogoslovie. Filo-sofiya* 3 [23], 88–105.

# ДВЕ ТЕОДИЦЕИ В ФИЛОСОФИИ ПЛОТИНА

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

---

NADEZHDA VOLKOVA  
RAS Institute of Philosophy (Moscow), Russia  
PLOTINUS' TWO THEODICIES

**ABSTRACT.** The main subject of the study is the problem of theodicy in the philosophy of Plotinus. In the texts devoted to the problem of evil and theodicy, Plotinus argued against two types of evil – the evil in itself, or the first matter, and evil as an accidental property, among which is the sin of the soul. The first and second series of arguments represent two different versions of theodicy, which have already been previously represented in Platonism – in Plato and Plutarch. However, Plotinus' arguments are of great strength, since they work within the framework of an integral monistic doctrine.

**KEYWORDS:** Plato, Plutarch, Plotinus, theodicy, evil, matter, freedom of will, sin.

---

В любой монистической системе мысли, провозглашающей единым началом мира всеблагого и все сильного Бога, неизбежно возникает потребность в оправдании Бога из-за очевидного наличия в мире зла.<sup>1</sup> Несмотря на то, что некоторые утверждения Плотина могут быть истолкованы в дуалистическом ключе, среди платоников Плотин занимает монистическую позицию. Он тщательно обосновывает то, каким образом всё сущее исходит от Единого и к нему же возвращается. Всё истинно сущее – Ум и Душа – происходит из Единого так, что они не отделены от своей причины, но причина не умаляется и не растворяется в них. «Поэтому это словно великая жизнь,

---

<sup>1</sup> Шохин 2016, 47–58.

растянувшаяся в длину: каждый из отрезков отличается от последующего, но благодаря ему (Единому – *Н.В.*) всё – сплошно; и одно отличается от другого в смысле превосходства, но при этом первое не гибнет во втором».<sup>2</sup> Этот же принцип непрерывности происхождения сущих имеет место в телесном мире. В трактате IV 8 Плотин говорит, что всё происходит из божественного начала, пусть и через много промежуточных ступеней, и что сущие даже самого низшего уровня все равно возводятся к Единому, потому что Единое является началом всех вещей. Единое не только источник бытия, но и предмет стремления и любви. «Оно есть то, с чем всё связано и куда всё сущее стремится»<sup>3</sup>, а именно таково Благо, само же «оно ни в чем не имеет нужды, самодостаточно, и ничего не требует», то есть оно никак не зависит от порожденного им сущего. Таким образом, в основе метафизической системы Плотина лежит учение о Едином-Благе как абсолютном начале мира.<sup>4</sup>

В античной философской традиции логическую неразрешимость проблемы теодицеи наиболее лаконично продемонстрировал Эпикур:

«Бог, по его, Эпикура, словам, или хочет уничтожить зло и не может, или может, но не хочет, или не хочет и не может, или хочет и может. Если он может и не хочет, он – завистлив, что равным образом далеко от бога. Если он хочет и не может, он – бессилен, что не соответствует богу. Если же он и не хочет, и не может, то он и завистлив, и бессилен. Если же он и хочет, и может, что только и подобает богу, то откуда зло и почему он его не уничтожает?»<sup>5</sup>

В любом случае нужно пожертвовать либо одним из божественных атрибутов (всесилие, благость), либо ими обоими, либо – отрицать существование зла. Все варианты не представляются возможным. Особенного внимания заслуживает последний – отрицание существования зла, который, как кажется, мог бы решить проблему теодицеи, не затрагивая необходимых атрибутов Бога. Но если зла нет, то нет и блага как его противоположности, не к чему стремиться и нечего избегать, а значит, нельзя выстроить никакую этическую программу, программу воспитания и исправления душ, что, разумеется, неприемлемо как для платонизма, так и для всей античной философии в целом. Выйти из этого круга противоречий невозможно. Однако насущнейшая необходимость в оправдании Бога все равно остается.

В античности зло считалось многоликим. Во-первых, зло рассматривалось как метафизический принцип, во-вторых, – как моральное зло, т.е. ду-

<sup>2</sup> V 2 2, 26–30. Пер. Ю.А. Шичалина.

<sup>3</sup> I 8 2, 2–5. Ср. с классическим определением блага у Аристотеля, данным в начале «Никомаховой этики» 1094 а 3: τὰγαθόν οὐ πάντ' ἐφίεται.

<sup>4</sup> Bussanich 2006, 38–65.

<sup>5</sup> Лактанций, *О гневе божием* 13, 19, пер. В.М. Тюленева.

шевный порок, и, в-третьих, как разного рода неморальное зло, среди которого – страдание, бедность, болезнь, дурная слава и т. п. Эти аспекты понятия зла не всегда отчетливо различались на теоретическом уровне и их взаимосвязь в контексте различных философских учений могла иметь разные формы.<sup>6</sup> Платон и его последователи, рассматривая феномены уродства, болезни, смерти и порочности души как отдельные проявления зла, видели возможность свести их к некоему единому эйдосу, или идее, зла, а также поставить вопрос о его причине. Такой субстанциональный подход позволил им очертить искомый предмет исследования – зло как таковое, зло само по себе. В «Евтифроне» Сократ спрашивает: «Разве не имеет нечестивое некоей единственной идеи, выражающей нечестие для всего, что по необходимости бывает нечестивым?» (5d–e). Однако однозначного ответа на этот вопрос Платон не дает ни в отношении идеи морального зла, ни других отрицательных идей, возможность существования которых он рассматривает в «Пармениде» (130c–e).

Зло как философская проблема впервые появляется в платонизме, потому что Платон первым утвердил понятие единого всеблагого Бога, противопоставив его богам традиционной мифологии. Как считает Т.Ю. Бородай, этот богословский тезис является основой всего платонизма, более важной, чем даже учение об идеях, а существование зла в мире ставит его под угрозу.<sup>7</sup> Платон полагает, что такой Бог, каким он его мыслит, не может быть причиной какого бы то ни было зла, но поскольку зло все-таки есть, значит, помимо Бога в космосе действуют иные причины, обуславливающие наличие зла.

«Бог, раз он благ, не может быть причиной всего вопреки утверждению большинства. Он причина лишь немногих вещей, созданных им для людей, а ко многому он не имеет отношения: ведь у нас гораздо меньше хорошего, чем плохого. Причиной блага нельзя считать никого другого, но для зла надо искать какие-то иные причины, только не бога» (379c–380a).<sup>8</sup>

Платон использует следующее объяснение появления зла. Единственным злом для души он объявляет порочность, а ответственность за ее появление возлагает на саму душу. Это позволяет Платону сформулировать теодицею так: «Это – вина избирающего, Бог невиновен» (617e).<sup>9</sup> Рассказывая в X книге «Государства» миф о загробном воздаянии (614b–621b), Платон подробно

<sup>6</sup> Серёгин 2009.

<sup>7</sup> Бородай 2006, 54.

<sup>8</sup> Пер. А.Н. Егунова.

<sup>9</sup> αἰτία ἐλομένου-θεὸς ἀναίτιος.

и весьма живописно описывает, как души в загробном мире сами выбирают свой будущий жребий, а значит и все то, зло, которое им предстоит и претерпеть, и совершить. Например, участь тирана – убийство и пожирание собственных детей – избрана им самим. Таким образом, решается еще одна проблема – справедливости воздаяния. Причем, в отличие от стоиков, у Платона решение носит избыточный характер. С одной стороны, зло – это порок, и он сам по себе является наказанием для порочного субъекта,<sup>10</sup> с другой, даже если воздаяние не наступает в этой жизни, то, согласно видению Эра, оно обязательно будет иметь место посмертно.

Но тут появляется другая проблема – необходимость объяснить саму возможность возникновения зла. Как пишет С.С. Аверинцев в статье «Теодицея»:

«С одухотворением представления о божественном мире его ответственность существенно расширялась. Если мыслить богов по типу послесократовской (особенно неоплатонической) греческой философии... то таких богов можно требовать к ответу уже не только за незаслуженные страдания и ненаказанные преступления, но за самую возможность страданий и преступлений».<sup>11</sup>

Действительно, в «Тимее» (29e–30a) Платон утверждает, что причиной возникновения космоса является благой Демиург. Откуда же тогда в этом прекрасном творении появилась сама возможность зла? Этому и другим вопросам Плутарх посвящает свой комментарий к «Тимею». В «О возникновении души в *Тимее*» он утверждает, что Демиург творит космос не из ничего, а из некоей подлежащей сущности, которая существует вечно и является активным началом, сообщаящим всем телам хаотическое движение. Эта первичная сущность также является Мировой душой, однако лишенной порядка и разума, а значит, злой и разрушительной. Следуя стоикам, Плутарх истолковывает эту неразумную Мировую душу как первую материю.

«...Космос создан Богом, *потому что космос – наипрекраснейший из созданного, а Бог – наибогороднейший из виновников*,<sup>12</sup> но сущность, то есть материю, из которой он творит, оставил не созданной, а вечно подлежащей Демиургу и готовой получить от него устройство и порядок, чтобы уподобиться ему, насколько это возможно. Ведь не из не сущего происходит возникновение, а из того, что не прекрасно и недостаточно, как в случае возникновения дома, плаща, статуи. Поэтому до возникновения космоса был беспорядок, но беспорядок не бестелесный, не неподвижный, не безжизненный – его телесная составляющая была

<sup>10</sup> Такого представления, как известно, придерживались стоики.

<sup>11</sup> Аверинцев 2010.

<sup>12</sup> Ср. Платон, *Тимей* 29a.

лишена формы и не обладала связностью,<sup>13</sup> а то, что приводило её в движение, было безрассудным и глупым<sup>14</sup>».<sup>15</sup>

Разрушительное действие души-материи в космическом состоянии не прекращается, она олицетворяет собою ту необходимость, которая не позволяет миру достичь наивысшего совершенства. Именно она является причиной появления зла в мире, Демиург же полностью невиновен, он сделал все, что мог – оформил и упорядочил материю, но не смог изменить ее злую природу. Чтобы оправдать Бога Плутарху приходится отказаться от мысли о том, что Бог единственная причина мира. Для Плотина мир как целое – это вечное живое разумное существо, ни в каком отношении не причастное злу. Зло появляется на уровне частей, когда они погибают и терпят страдания. Те части, которые движутся согласно своей природе, могут не испытывать никакого воздействия, тогда их движения будут беспрепятственно реализовывать закон целого, но те части, которые испытывают воздействие, страдают. «Когда какое-то из [тел] движется согласно своей природе, от этого страдают те, кому [его движение] мешает двигаться согласно их собственной природе; но [движущееся согласно природе] движется прекрасно с точки зрения целого. И те, кто не может приладиться к порядку целого, погибают».<sup>16</sup> Причинённые страдание и зло оказываются необходимой оборотной стороной реализации мирового закона. Таким образом, Плотин придерживается холической космодицеи, оправдывая мировой порядок как целое.

Проблема зла затрагивалась Платином многократно, причем в разных трактатах она представлена по-разному. В трактатах раннего (трактаты 1–21) и среднего периодов (трактаты 22–45) IV 8 (6) «О нисхождении души в тела» и IV 3 (27) «Об апориях [исследования] души» причиной зла Плотин называет грех, или дерзость, индивидуальной души, а в позднем трактате I 8 (51) «О том, что такое зло и откуда оно» называет источником зла первую материю. В этом трактате Плотин разделяет зло на два типа: зло само-по-себе и зло как привходящее свойство. Доминик О'Мара очень удачно предлагает называть зло само-по-себе – первичным злом, а зло как привходящее свойство – вторичным.<sup>17</sup> Первичным, или абсолютным, злом Плотин полагает первую материю, а вторичным – причастные ей вещи: души и тела. Он объ-

<sup>13</sup> Плутарх имеет в виду состояние докосмического хаоса.

<sup>14</sup> Ср. Платон, Тимей 29e–30a: «Бог позаботился обо всех видимых вещах, которые пребывали не в покое, но в нестройном и беспорядочном движении ...». Пер. С.С. Аверинцева.

<sup>15</sup> Если не указан переводчик, перевод здесь и далее мой.

<sup>16</sup> II 9, 7, 33–35. Пер. Т.Ю. Бородай.

<sup>17</sup> О'Меара 1995, 84.

яснят возникновение акцидентального зла причастностью душ и тел материи. Причастность материи возникает в результате нисхождения души в тело. Плотин считает присутствие частных душ в мире необходимым, без них не может быть достигнута полнота разумной жизни космоса, значит, то нисхождение душ в тела не свободно, а продиктовано всем мировым устройством.

«Итак, Бог послал в космос и Мировую душу, и душу каждого из нас ради совершенства целого: было необходимо, чтобы те же роды живых существ, которые есть в умопостигаемом космосе, были и в чувственно воспринимаемом».<sup>18</sup>

Если Благо должно распространяться до последних пределов мироздания вплоть до материи, а материя есть само зло, то контакт душ со злом неизбежен и продиктован природой Блага. Таким образом, Плотину, чтобы оправдать Бога, во-первых, нужно было объяснить необходимость появления первой материи, как условия возможности появления зла, а во-вторых, – причину нисхождения душ в тела.

Что движет душой? Подчиняется ли она мировому порядку или действует самостоятельно? В трактатах Плотина можно найти утверждения как о свободном, так и о вынужденном характере нисхождения души в тело. В трактатах IV 8 (6) и V 1(10) Плотин указывает на добровольность в действиях души, называя причиной нисхождения «самовольное склонение» (ῥοπῆ αὐτεξουσίῳ) или желание и дерзость принадлежать себе (τὸ βουλευθῆναι δὲ ἑαυτῶν εἶναι, τόλμα). Но в трактате IV 3 (27) Плотин, наоборот, настойчиво утверждает, что ниспадение не добровольно: душа влекома к телу неизъяснимой силой, которая сродни силам магии. Даже если душа действует сама, ее действия не могут носить характер свободного выбора, без которого, как известно, не может быть вменения. С проблемой свободного выбора зла как источника возникновения зла в мире столкнулся уже Платон. С одной стороны, он возлагает ответственность за выпадающее душе в этом мире зло на саму душу. С другой стороны, вложив в уста Сократа известную максиму о недобровольности зла – никто не погрешает добровольно,<sup>19</sup> Платон утверждает, что нельзя избрать зло, зная, что оно зло, и, следовательно, всё творимое зло произвольно, оно есть результат незнания и заблуждения.<sup>20</sup> Платон также утверждает, что для души нет иного зла помимо порочности, которая появляется только в результате её общения с телом (τοῦ σώματος κοινωνία), значит, бестелесная разумная душа ошибаться не может, т. е. не

<sup>18</sup> IV 8 1, 49–52. Пер. М.А. Солоповой.

<sup>19</sup> Платон, Горгий 468c–d, 509e.

<sup>20</sup> Столяров 1999.

может сама склониться ко злу. Возникает противоречие: с одной стороны, душа, свободная от тела, не может пасть добровольно, а с другой, – приходится признать её повинной в греховном состоянии.

Вопросу о характере нисхождения души в философии Плотина посвящена обширная литература.<sup>21</sup> В системе Плотина имеются две противоположные точки зрения на падение души – падение совершается по необходимости и падение совершается свободно. В уже упоминавшемся трактате IV 3 Плотин отрицает обе альтернативы:

«Души пришли и не добровольно, и не будучи ниспосланы, ведь свободная воля и не такова, что они выбирают, а как прыжок по природе, или как естественные желания в отношении брака...».<sup>22</sup>

Если, как утверждает Плотин, природа Блага такова, что в ней свобода и необходимость оказываются тождественны и она определяет весь характер исхождения сущих, то необходимость исхождения не исключает, а предполагает свободу. Такова аргументация Георга Леруа.<sup>23</sup> Плотин не считает, что души действуют в результате внешнего принуждения, потому что души нисходят к телу сами, своим собственным «естественным движением», но эти действия нельзя рассматривать как свободный и разумный выбор предпочитаемого (*προαίρεσις*). Таким образом, свобода души понимается не как свободный выбор, а как спонтанное, естественное, действие. В этом случае душа действует добровольно (*ἐκούσιον*), но не выбирая, т. е. действует спонтанно, без внешнего принуждения. Тем не менее Плотин настаивает, что «всё движущееся к худшему делает это невольно (*ἀκούσιον*)».<sup>24</sup> Нисходя в тело, душа переходит к худшему состоянию, значит, действует недобровольно. Как мировой порядок может быть справедлив, если наказывает душу за недобровольные действия?

В трактате VI 8 «О свободе воли Единого» Плотин исследует понятия добровольного (*ἐκούσιον*) и невольного (*ἀκούσιον*). Он повторяет определение Аристотеля, что добровольным является всё, что совершено не принудительно со знанием того, что мы делаем, но придаёт этим словам иное значение. Под знанием Плотин понимает не только знание конкретных обстоятельств, о котором говорит Аристотель, а полное и истинное знание, как его понимал Платон.<sup>25</sup> Плотин следует платоновскому представлению о тожде-

<sup>21</sup> O'Daly 1973, Gurtler 1997, Armstrong 1940, Берестов 2006.

<sup>22</sup> IV 3 13 17–19.

<sup>23</sup> Leroux 2006, 292–314.

<sup>24</sup> IV 8 5, 8. Пер. М.А. Солоповой.

<sup>25</sup> VI 8 1, 40–41.

стве свободы и знания. Согласно такой трактовке, совершенно добровольными являются только действия чистого ума, ведь он единственный обладает всей полнотой знания.

«Тогда неужели только в уме, причём в чистом, когда он мыслит, присутствует самостоятельность (τὸ αὐτεξούσιον) и зависящее от нас (ἐπ' αὐτῷ), или и в душе, действующей согласно уму и поступающей добродетельно?»<sup>26</sup>

Разбирая этот вопрос, Плотин показывает, что человеческие поступки, даже добродетельные, нельзя считать вполне зависящими от нас и добровольными, ибо для их совершения нужны внешние сопутствующие обстоятельства, например, для того чтобы проявить мужество, нужна война. Но такие поступки не могут расцениваться и как невольные, поскольку источник действия заключён в самой душе и действие направлено на благо, ей свойственное.<sup>27</sup> Значит, их можно назвать добровольными, но с указанными оговорками. Душа будет действовать совершенно свободно только тогда, когда её действия будут соответствовать действиям чистого ума. «Итак, душа становится свободной с помощью ума, беспрепятственно стремясь к благу».<sup>28</sup> Отсутствие добровольности, согласно Плотину, не исключает вменения, ведь, прегрешая, мы действуем сами, сами отдаёмся нашему естественному желанию.

«Если действие недобровольно, поскольку грех недоброволен, то это не отнимает того, что они [души] действовали сами от себя, а поскольку они это сделали, из-за этого они виновны».<sup>29</sup>

Преступление есть результат незнания и ошибки, но незнание не исключает вины, потому что мы можем обладать знанием блага, знание о благе находится в нашей власти, поскольку в нас заключено действие высшей души. Следовательно, вменение вины требует двух условий: действия должны иметь источником самого агента,<sup>30</sup> т. е. должно отсутствовать внешнее принуждение, и мы должны мочь знать о том, хорошо или дурно то, что мы совершаем. Таким образом, согласно Плотину, вменение основано не на имеющейся в действительности добровольности действий, а на возможной свободе мыслящего субъекта, условием которой выступает чистая душа, обладающая действительной свободой и не подверженная порче и падению. Учение о высшей части души снимает противоречие между невольностью

<sup>26</sup> VI 8 5, 1–2.

<sup>27</sup> VI 8 4, 20–25

<sup>28</sup> VI 8 7, 1–2.

<sup>29</sup> III 2 10, 8–11. Пер. И.А. Берестова.

<sup>30</sup> Eliason 2008.

нисхождения и наказанием за грехи таким образом, что мы несём ответственность потому, что в нас есть источник абсолютной свободы и знания, но мы сами своими действиями склонились к незнанию и принуждению. Если бы душа пала целиком, она бы уже не могла отвечать за свои поступки, поскольку не в её власти было бы и знание о благе, а значит, она не знала бы даже, что она пала и грешит. Агентом действия в этом мире служит эмпирическое «я». Если мы действуем сообразно с умом, отождествляя себя с высшими душевными способностями, то тогда мы действуем добродетельно и добровольно, а если мы отождествляем себя с низшими способностями, которые должны быть подчинены высшим, то действуем недобровольно и прегрешаем против своей подлинной природы.

Неизбежность нисхождения не умаляет справедливости воздаяния, таков «божественный закон», или закон природы, который действует не силой внешнего принуждения, а оказывается заключённым в самой душе.

«Необходимость и справедливость [закона, управляющего нисхождением душ в тела,] таким образом заключены в природе, что вынуждают каждого последовательно идти к тому, к чему он имеет склонность...».<sup>31</sup>

К воплощению душу принуждает её собственная природа, те низшие способности, которые хотят реализовать себя в теле, но эта же природа, только в аспекте высших душевных сил, влечёт её обратно вверх, к умопостигаемому. Поэтому Плотин, пользуясь языком Гераклита, называет божественный закон «единым путём вверх-вниз». Тем не менее, присутствие даже частной души в мире может быть добровольным, если она не утрачивает связи с целым и не становится причастной злу телесного мира. Так управляют телами души звёзд: они сообщают движение своим телам, но при этом не отвлекаются от созерцания умопостигаемого. Когда же душа отворачивается от умопостигаемого к чувственному, она уже действует недобровольно. Увлекаясь вниз, душа теряет свою целостность и свободу, а возвращаясь к умопостигаемому, вновь их обретает.

Вернемся к проблеме первичного зла, то есть материи, и второму варианту теодицеи. Плотин утверждает, что

«...если существует не только Благо, то необходимо должно быть и последнее, [возникшее] благодаря исхождению от него, или, – если некто предпочитает говорить иначе, – благодаря вечному нисхождению и отпадению; после последнего уже ничего не может возникнуть, оно-то и есть зло» (I 8, 7, 17–20).

---

<sup>31</sup> IV 3 13, 1–2.

Такое утверждение кажется особенно странным и непоследовательным для монистической доктрины Плотина. Оказывается, что Бог творит зло. Тем самым Плотин как бы игнорирует платоническую традицию, которая настаивала на том, что Бог благ и не должен этого делать. Каким образом Бог, являясь самим Благом, может быть творцом зла? Первое на что нужно обратить внимание – это то, что Бог творит материю полностью пассивной. Материя не способна самостоятельно приобщить к себе что бы то ни было. Причина приобщения не материя, а душа. Значит, Благо не является причиной причастности других вещей злу. Бог неповинен в том, что вещи стали дурными. Душа приобщается материи только в результате нисхождения в тело, а вину за это, как мы показали, Плотин не возлагает на Бога. Благо охватывает зло своими узами так, что ему некуда двинуться. Плотин заканчивает трактат I 8 словами:

«Ну а зло благодаря силе и природе Блага является не только злом. Раз уж оно появилось по необходимости, то, охваченное некими прекрасными оковами подобно закованному в золото узникам, оно прячется за ними, так чтобы его безобразие не было видно Богам и люди могли бы не постоянно взирать на зло, но видя его, сталкивались бы с отражениями прекрасного, пробуждающими в них припоминание».<sup>32</sup>

Отсюда видно, насколько ясно Плотин отдает себе отчет в том, что Благо порождает зло! Он не удивляется этому выводу и не считает его неправильным. Потому что вследствие такого происхождения зло как бы со всех сторон окружено благом и даже *заковано* в него, а значит, как и находящиеся в цепях узники, лишено силы и не может никого приобщить к своему злу.

И все-таки, возвращаясь к утверждению Аверинцева о том, что в неоплатонической теологии встает вопрос о необходимости объяснить саму возможность появления зла, мог ли Бог вообще не творить материю, чтобы избежать возможность другим вещам стать причастными злу? Чтобы ответить на этот вопрос, обратимся к происхождению первой материи в контексте всего эманационного процесса. Парадокс начала у Плотина состоит в том, что Единое мыслится трансцендентным, то есть оно по определению должно быть независимо ото всего, исключено из всех вещей, но все остальные вещи должны от него зависеть, поскольку если они не будут от него зависимы, то Единое перестанет быть их началом, что невозможно.<sup>33</sup> Этот парадокс можно сформулировать иначе: если Единое ото всего отстранено и никак не связано с миром, трансцендентно всему, то как оно может быть его причи-

---

<sup>32</sup> I 8 15, 23–28.

<sup>33</sup> Месяц 2004, 5–24.

ной, ведь причина понятие относительное, причина – причина своих следствий. Если Единое все-таки порождает, то следствия должны возникать таким образом, чтобы никак не менять «природу» производящего. Видя все эти противоречия, Плотин определяет «природу» Единого как *δύναμις τῶν πάντων*,<sup>34</sup> силу, или способность, всего. Проблематичность этого определения широко обсуждалась в исследовательской литературе. Артур Армстронг считал, что оно переворачивает всю систему Плотина с ног на голову, поскольку он считает, что Плотин, таким образом, описывает «эволюцию из Единого чувственного мира как развитие от потенции к акту, переход к большей полноте сущего».<sup>35</sup> Джон Рист вслед за Армстрогом полагал, что в этом утверждении Плотина усматриваются следы стоических представлений о семенных логосах.<sup>36</sup> С нашей точки зрения, определение Единого как *δύναμις* не означает, что природа его изменчива, наоборот оно помогает Плотину сохранить независимость начала от своих следствий. Под возможностью (*δύναμις*) в данном случае Плотин понимает не способность изменяться под действием другого, которую можно назвать пассивной, а способность воздействовать на другое, которую можно определить как активную или совершенную способность.<sup>37</sup> Это определение также не противоречит словам Плотина о том, что «все первое и есть сама действительность».<sup>38</sup> С точки зрения Плотина, если бы природа начала была чистой энергией, как определял ее Аристотель, то она оказывалась бы зависимой от следствий в том смысле, что она реализовывала бы себя в них. Чтобы избежать этого затруднения Плотин выделяет два типа действия (*ἐνέργεια*). Согласно Плотину, каждая совершенная природа, то есть Единое, Ум и Душа, обладает двумя типами энергии: одна – внутреннее действие, реализующее саму сущность данной природы, другая – внешнее действие, происходящее уже из сущности, которое является *необходимым следствием* внутренней энергии сущности, будучи внешним продолжением ее природы.

«У каждого одно есть действие его сущности, а другое – действие от сущности. Действие сущности и есть каждое само по себе; а действие от сущности, должно необходимым образом сопровождать ее, при этом от нее отличаясь».<sup>39</sup>

<sup>34</sup> III 8, 10, 1.

<sup>35</sup> Armstrong 1940, 62.

<sup>36</sup> Rist 1967, 172.

<sup>37</sup> II 5 1, 25: *ἡ δύναμις ἢ κατὰ τὸ ποιεῖν λαμβανομένη* – способность понята как возможность творить.

<sup>38</sup> II 5 3, 31: *Πάντα τὰ πρῶτα ἐνέργεια*.

<sup>39</sup> V 4 2, 27–28. Пер. Ю.А. Шичалина.

Внешняя энергия – это и есть совершенная способность. Определяя Единое как *δύναμις τῶν πάντων* Плотин, с одной стороны, сохраняет трансцендентность Единого по отношению к своим следствиям, поскольку процесс порождения следствий никак не затрагивает его природу, а с другой, делает его причиной мира.

Единое не творит сущее в смысле сознательного воления. Плотин говорит о творении только в переносном смысле. Единое порождает сущее самим своим присутствием, предоставляя возможность иному быть. Единое творит, потому что оно сама полнота и даже *сверхполнота*: «будучи совершенным, поскольку оно ничего не ищет, и ничего не имеет, и ни в чем не нуждается, как бы переполняясь, и переполнение его создает иное».<sup>40</sup> Ни в чем не нуждаясь (совершенство), ничего не имея во вне себя (полнота), будучи самим Благом (какую цель оно могло бы преследовать?), не отдавая ничего во вне себя (простота), своим присутствием оно вызывает к жизни *иное* (*ἄλλο*), просто иное и ничего больше. В этом смысле порожденное иное сначала выступает как бескачественный субстрат, или материя, которая, таким образом, присутствует и в Уме, и в Душе, и в космосе. Таким образом, высшая онтологическая ступень производит бескачественный субстрат, который затем получает оформление, становясь новой ипостасью. Оформление – не независимый от субстрата, не внешний по отношению к нему процесс; оформление – это присущая субстрату внутренняя энергия, обращенная на познание и уподобление своему истоку. Такую активность подлежащего Плотин называет *возвращением* (*ἐπιστροφή*) «все возникшее прежде появилось неоформленным и оформляется путем возвращения к тому, что его породило, как бы получая воспитание».<sup>41</sup> После того как завершилось оформление новой ипостаси, она начинает действовать во вне, создавая следующий субстрат, сама уже выступая как совершенная возможность. Бесконечная сила Единого создает Ум таким, что и его сила бесконечна, поэтому Ум создает ипостась Души, также вмещающую бесконечность логосов, причем сам Ум от этого не умаляется и не выходит во вне, т.е. не перестает созерцать Единое. Исхождение Единого должно продолжаться до полного онтологического отрицания себя, до последнего предела, тогда то мы и получаем материю. Как раз способность дойти до полного отрицания себя, до создания своей полной противоположности, первой материи, и есть свидетельство сверхполноты и бесконечности силы Единого. Сила Блага оказывается таковой, что она не прекращает своего действия до тех пор, пока не дойдет до своего чистого предела – до зла самого по себе. Поэтому

<sup>40</sup> V 2 1, 7–9.

<sup>41</sup> III 4 1, 8–10.

высшая благодать Блага – дать бытие даже своей полной противоположности – злу.

Можно ли утверждать, что материя-зло противостоит платоновскому Единому? Кажется, что да, поскольку Плотин говорит о зле как противоположности тому, запредельному Благу и наделяет его статусом начала: «природе Блага противоположна некая природа и начало зла».<sup>42</sup> Тогда Плотина можно упрекнуть в том, что зло оказывается чуть ли неравносильным Благу началом. В каком смысле Плотин говорит о Едином как о Благе. Отражает ли наше мышление, пользующееся парами противоположностей тождественное – иное, покой-движение, целое – части, подлинную природу запредельного Начала? Как говорит Плотин в трактате VI 9, все что мы знаем о Начале, говорит скорее о нас самих, но не относится к его собственной природе.

«Вообще, строго говоря, не следует называть и обозначать Первоединое так или иначе, ибо все, на что мы тут способны, – это только как бы кружиться около него и выразить лишь свои собственные чувства и мысли о нем...»<sup>43</sup>

Тогда будет ли Единое Благом, взятое само по себе, без учета порожденных им следствий? Благо в платонизме определяется, прежде всего, как цель. Благо не будет Благом для самого себя, ведь оно не стремится к себе самому. Потому что, если бы оно стремилось к чему-то, пусть и к самому себе, то это означало бы, что ему чего-то недостает, а это невозможно. Если Единое рассматривается независимо от сущего, то, как известно из в первой гипотезы платоновского «Парменида», относительно него должны отрицаться все определения, в том числе и противоположные: единое – многое, целое-части, тождественное-отличное, благо-зло. Положительные определения приписываются только Единому, причастному сущему, значит все, что говорится о Единой, говорится не о нем самом, а о том, каковым оно представляется своим следствиям. Для следствий, отличающих себя от Первоначала, но видящих в нем свой исток, оно не может быть ничем иным помимо Единого-Блага, но в себе самом и для себя Абсолют не является ни Первоначалом, ни Благом, ни даже Единым: «Он сам – высочайшее Благо, притом Благо не для себя самого, но для других существ – для тех, которые могут участвовать в Нем».<sup>44</sup> Все «имена» – Единое, Первоначало, Благо, – относительны, потому что относятся к знанию следствий о себе и своем истоке, но для самих следствий они объективны, ведь иначе называть свой ис-

<sup>42</sup> I 8 6, 32–33.

<sup>43</sup> VI 9 3, 51–53. Пер. В.Г. Малеванского

<sup>44</sup> VI 9 6, 40–42.

ток они не могут. Абсолют, рассматриваемый безотносительно следствий, не может быть назван ни Единым, ни Благом, ни Началом, а значит, ему ничто не может быть противоположено, в том числе и зло.

Для Плотина мир как целое – прекрасен и совершенен. Мировая душа – благой *Демург*, творящий прекрасный и хороший мир.

«Вся земля полна разнообразных живых существ; все [пространства] до неба полны бессмертных [живых существ]: планеты в нижних сферах и звезды в самых высших – разве они не Боги».<sup>45</sup>

Как целое мир не причастен ни гибели, ни страданиям, ни злу. Гибель и страдание частей мира, то есть отдельных тел, нельзя рассматривать как акцидентальное зло души, поскольку единственный вид зла ей присущий – это порочность. Поэтому физическое зло, с точки зрения Плотина, злом не является. Единственный вид зла присутствующий в мире – это душевная порочность, но она является злом только для самой развращенной души. Из-за душевной порочности и ложных мнений, таким людям кажется, что сам мир полон зла, поэтому пребывание в земном теле для них сущее наказание. Такие души обвиняют во зле весь мировой порядок вплоть до Бога. Если несправедливость – это причинение кому-либо зла, то в данном случае несправедливостью будет только порождение неправильного мнения в другом человеке. Тогда если первым злом для души будет уступка своей слабости, а вселение в земное тело наказанием за первое прегрешение, то вторым видом зла будет растление других душ, за которое также полагается справедливое наказание: суд «под надзором карающих демонов». Если же наша душа помнит, что она бессмертна, то для нее зла нет! Смерть, бедность, причиненная несправедливостью, болезнь – злом для души не являются. Смерть – это смена старого, изношенного тела на новое, молодое и прекрасное. Бедность и прочая социальная несправедливость могут порицаться как зло только несведущими людьми, а

«...ревнитель [мудрости] не ищет равенства в таких предметах. Он не считает, что богачи приобрели больше, чем он, или что властители обладают чем-то большим, чем простые граждане».<sup>46</sup>

Болезнь, причиняющая страдание, также не является злом для души, потому что страдает только тело, а не душа. А «если вас несправедливо обидели, то что в этом ужасного для бессмертного?».<sup>47</sup> Бояться и избегать всего

---

<sup>45</sup> П 9 8, 29–32.

<sup>46</sup> П 9 9, 3-7.

<sup>47</sup> П 9 9.

этого как зла можно только забыв о том, что душа бестелесна, бесстрашна и бессмертна.

Те души, которые не хотят обвинить в своих страданиях Бога, а ищут объяснение им в своих действиях, говорят о справедливости воздаяния за грех ниспадения в тело. Это помогает им избавиться от ложных мнений, в том числе от отождествления себя с телом, и осознать свое присутствие в мире, как необходимое продолжение божественной демиургии. Такие уже очистившиеся души перестают считать пребывание в мире наказанием, а свое нисхождение в тело – грехом, а значит, они полностью избавляются от морального зла уже в этой жизни. Плотин понимает душу как «амфибию», живущую сразу в двух сферах, умопостигаемой и чувственной. Если душа будет жить согласно законам умопостигаемого, тогда уже в этой жизни ее не коснется никакой вид душевной порочности, как это произошло с Сократом и Платоном, а в следующем перерождении она избрет свободный от единичного тела образ жизни, то есть окажется вместе с Мировой душой.

«Души остаются невредимыми, когда вместе с Душой мира они находятся в умопостигаемой сфере, а на небе вместе с Мировой душой управляют космосом, – словно приближенные царя-вседержителя, которые вместе с ним вершат дела правления, не покидая царских чертогов (в самом деле, ведь пока души находятся в одном месте)».<sup>48</sup>

Душа не будет больше принадлежать телу, а

«став совершенной, воспарит высоко и управляет всем космосом... так что не во всяком случае будет зло в душе, дающей возможность блага и бытия телу, потому что не всякий промысел о худшем препятствует оставаться промышляющему в наилучшем».<sup>49</sup>

В итоге, можно сказать, что материя оказывается злом для души, только тогда, когда она погрузилась в пучину забвения, то есть родилась в индивидуальном теле, но и это зло можно преодолеть, если прожить жизнь добродетельно, занимаясь философией. Пусть проблема теодицеи как таковая останется неразрешимой, для каждой души возможен путь освобождения от зла, который и есть подлинное оправдание Бога.

---

<sup>48</sup> IV 8 4, 1-5.

<sup>49</sup> IV 8 2, 19-26. Пер. М.А. Солоповой.

## БИБЛИОГРАФИЯ

*Источники*

- Оригинальные тексты цитируются по электронной базе данных Thesaurus Linguae Graeca (TLG).
- Лактанций (2007) *О творении Божиим. О гневе Божиим. О смерти гонителей*. Пер. М.В. Тюленева. Санкт-Петербург.
- Платон (1993) *Собрание сочинений в четырех томах*. Том 1, 2. Москва.
- Плотин (1994) *Избранные трактаты*. В 2 т. Пер. В.Г. Малеванского. Москва.
- Плотин (2007) *Трактаты 1-п*. Пер. Ю.А. Шичалина. Москва.
- Плутарх (2013) «О возникновении души в «Тимее» (пер. с греч. Н.П. Волковой)», *ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма*. Под ред. В. В. Петрова. Москва.

*Исследования*

- Аверинцев, С.С. (2000) «Теодицея», *НФЭ*. Москва.
- Берестов, И. В. (2006) «Проблема “падения души” в философии Плотина», *Akademia-2005*. №6. Санкт-Петербург, 377–379.
- Бородай, Т.Ю. (2006) «Проблема зла в языческом античном платонизме: Прокл как критик Плотина», *Проблема зла и теодицеи*. Материалы международной конференции 6–9 мая 2005 г. Москва, 54–69.
- Волкова, Н.П. (2017) *Плотин о материи и зле*. Москва.
- Месяц, С.В. (2004) «Абсолют в античной философии», *Историко-философский ежегодник-2003*. Москва, 5–24.
- Серёгин, А.В. (2009) «Учение о зле в античной философии (раздел статьи «Зло»)», *Православная энциклопедия*, т. 20. Москва.
- Столяров, А.А. (1999) *Свобода воли как проблема европейского морального сознания (очерки истории: от Гомера до Лютера)*. Москва.
- Шохин, В.К. (2016) «Проблема зла: теодицея и апология», *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение* 5 (67), 47–58.
- Armstrong, A.H. (1940) *The architecture of intelligible Universe in the philosophy of Plotinus*. Cambridge.
- Bussanich, J. (2006) “Plotinus metaphysics of the One,” L.P. Gerson, ed. *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge, 38–65.
- Eliason, E. (2008) *The notion of that which depends on us in Plotinus and its background*. Leiden: Brill.
- Gurtler, G.M.S.J. (1997) “Plotinus and the alienation of the soul,” J.J. Cleary, ed. *The perennial tradition of Neoplatonism*. Leuven.
- Leroux, G. (2006) “Human Freedom in the thought of Plotinus,” *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge, 292–314.

- O'Daly, G.J.P. (1973) *Plotinus' Philosophy of the Self*. Shannon: Irish University Press.  
 O'Meara, D.J. (1995) *Plotinus. An introduction to the Enneads*. Oxford.  
 Rist, J.M. (1967) *Plotinus: the road to reality*. Cambridge.

CYRILLIC CHARACTERS REFERENCES transliterated (FOR INDEXING PURPOSES ONLY): Laktancij (2007) O tvorenii Bozhiem. O gneve Bozhiem. O smerti gonitelej. Per. M.V. Tyuleneva. Sankt-Peterburg.  
 Platon (1993) *Sobranie sochinenij v chetyrekh tomah*. Tom 1, 2. Moskva. Plotin (1994) *Izbrannye traktaty*. V 2 t. Per. V.G. Malevanskogo. Moskva. Plotin (2007) *Traktaty 1-11*. Per. Yu.A. Shichalina. Moskva. Plutarh (2013) «O vzniknovenii dushi v «Timee» (per. s grech. N.P. Volkovoj)», ПЛАТΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Issledovaniya po istorii platonizma. Pod red. V. V. Petrova. Moskva. Issledovaniya Averincev, S.S. (2000) «Teodiceya», NFEH. Moskva. Berestov, I. V. (2006) «Problema "padeniya dushi" v filosofii Plotina», *Akademia-2005*. №6. Sankt-Peterburg, 377–379. Borodaj, T.YU. (2006) «Problema zla v yazycheskom antichnom platonizme: Prokl kak kritik Plotina», *Problema zla i teodicei. Materialy mezhdunarodnoj konferencii 6–9 maya 2005 g.* Moskva, 54–69. Volkova, N.P. (2017) *Plotin o materii i zle*. Moskva. Mesyats, S.V. (2004) «Absolyut v antichnoj filosofii», *Istoriko-filosofskij ezhegodnik-2003*. Moskva, 5–24. Seryogin, A.V. (2009) «Uchenie o zle v antichnoj filosofii (razdel stat'i «Zlo»)», *Pravoslavnaya ehnciklopediya*, t. 20. Moskva. Stolyarov, A.A. (1999) *Svoboda voli kak problema evropejskogo moral'nogo sozna-niya (oчерki istorii: ot Gomera do Lyutera)*. Moskva. Shohin, V.K. (2016) «Problema zla: teodiceya i apologiya», *Vestnik PSTGU. Seriya I: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie* 5 (67), 47–58.

# УЧЕНИЕ ПРОКЛА О НАДКОСМИЧЕСКИХ ДУШАХ

С. В. МЕСЯЦ  
Институт философии РАН (Москва)  
messiats@mail.ru

---

Svetlana Mesyats  
RAS Institute of Philosophy (Moscow), Russia

PROCLUS ON HYPERCOSMIC SOULS

ABSTRACT. According to Marinus of Samaria, Proclus was the author of many philosophical doctrines. In particular he was the first to assert the existence of a kind of souls ( $\psiυχῶν \gammaένος$ ) that are capable of simultaneously seeing several ideas and situated between the divine Intellect which embraces all things together by a single intuition, and the souls whose thoughts pass from one idea to another. In the following we are going to answer the question, what kind of souls did Proclus discover and why did he thought it to be necessary to introduce them in his metaphysical system. To solve this problem it seems reasonable to clarify the mechanism of horizontal-vertical progression in Proclus' philosophy, as well as to describe the general structure of the psychic level of reality embracing the so called Monad of "unparticipated" Soul and the multiplicity of its "participated" products: divine, demonic and human souls. Unlike some previous scholars, who alleged that souls discovered by Proclus were demonic or intelligent ones, I affirm that Marinus could have in mind hypercosmic participated souls, situated between the unparticipated monad of the psychic level of reality and the multiplicity of participated souls within the material cosmos. In support of this assumption I cite some relevant passages from Proclus' *Commentary on "Timaeus"* and demonstrate that he named "hypercosmic" not only the unparticipated monad of Soul, but also souls of the so called "absolute" ( $\alphaπόλυτοι$ ) gods, which are both in touch with the sensible cosmos and above it because of animating eternal immaterial bodies consisting of supra-celestial light. In conclusion I try to establish the genuine authorship of the doctrine of hypercosmic souls and to answer the question, why did Marinus attribute it to Proclus.

KEYWORDS: Neoplatonism, Proclus' metaphysical system, divine henads, Proclus' doctrine of soul, ancient commentaries on *Timaeus*.

Прокл (412–485) считается создателем одной из сложнейших метафизических систем поздней античности, детальное устройство которой до сих пор остается неясным, несмотря на неоднократно предпринимавшиеся попытки ее подробного описания.<sup>1</sup> Наиболее интересной и менее всего изученной частью философии Прокла является его учение о душе. Исследователи продолжают спорить о том, как организован душевный уровень реальности, сколько и каких элементов он в себя включает, какие классы душ входят в состав души самой по себе, а какие представляют собой отдельные, независимые от нее сущности, какие души свободны от тел, а какие нет и т.д. Не существует и окончательного ответа на вопрос, насколько учение Прокла было новаторским для неоплатонизма, и действительно ли он, как о том свидетельствуют более поздние источники, предложил ряд психологических доктрин, не известных прежде никому из представителей этого направления. Об одном из таких открытий Прокла, известном нам со слов его ученика и преемника Марина из Самарии, и пойдет речь в этой статье.<sup>2</sup>

### 1. Сообщение Марина об открытии Прокла

Возглавив сразу после смерти Прокла неоплатоническую школу в Афинах, Марин посвятил наставнику своеобразный энкомий – биографический очерк «Прокл, или о счастье», в котором изобразил жизнь учителя как пример высочайшего доступного людям блаженства. В одной из глав этого сочинения Марин рассказывает о том, как благодаря своей мудрости и беспримерному трудолюбию Прокл сумел стать родоначальником множества новых, доселе неизвестных учений, касающихся души, ума и «еще более божественных предметов». В частности, им был открыт особый род душ, отличающихся способностью созерцать несколько идей одновременно. По словам Марина, Прокл помещал эти души между умом, мыслящим все умопостигаемые предметы сразу, и душами, которые переходят в своем мышлении от одной идеи к другой.

---

<sup>1</sup> Попытки подробно описать систему Прокла предпринимались: Rosan 1949, Beutler 1957, Siorvanes 1996, Brisson 2004, Chlup 2012, Gerson–Martijn 2017. К вопросам, которые до сих пор остаются нерешенными, можно отнести следующие: является ли природа у Прокла отдельной ипостасью (Siorvanes 1996, Martijn 2010), образуют ли генады особый уровень реальности (Gerd Van Riel 2017), все ли без исключения боги являются генадами или расположены также на более низких уровнях реальности (Brisson 2004) и т.д.

<sup>2</sup> Статья является продолжением исследования, начатого в работе: Месяц 2014, 256–282.

«Он и сам был отцом многих, доселе неизвестных учений – психологических, умозрительных и еще более божественных. Так, он первым установил, что существует род душ, способных созерцать несколько идей сразу, и совершенно правильно поместил эти души посередине между умом, который единым охватом мысли мыслит все в совокупности, и душами, поступательно переходящими от одной идеи к другой».<sup>3</sup>

О каких душах говорит в этом отрывке Марин? Почему Прокл счел необходимым ввести их в свою метафизическую систему? И где, на каком из многочисленных уровней неоплатонической реальности они располагались? Долгое время единственным, кто хотя бы отчасти попытался ответить на все эти вопросы, оставался американский ученый Лоуренс Дж. Розан, который в 1949 г. в Нью-Йорке выпустил замечательную и во многом передовую для своего времени книгу «Философия Прокла: заключительная стадия античной мысли».<sup>4</sup> Ключом к проблеме для него стала тройкая классификация душ, описанная Проклом в *Началах теологии* 184, в соответствии с которой все души делятся на три рода: божественные, демонические и человеческие (называемые также «частными») в зависимости от степени своей причастности к вышестоящим уровням реальности. Если божественные души причастны умам, которые, в свою очередь, связаны со сверхсущими богами-генадами и в силу этого могут быть названы божественными, то души демонов приобщаются к умам, лишенным этой связи и потому называемым «только мыслящими». Что же касается человеческих душ, то они не причастны умам вообще, и единственная доступная им мыслительная способность есть лишь слабый отблеск вышестоящей умной природы, который время от времени позволяет им мыслить умопостигаемое. Как следствие, первые два рода душ мыслят всегда, а последние периодически переходят «от ума к безмыслию».<sup>5</sup> Исходя из этой классификации, Розан предположил, что открытый Проклом новый душевный род составляли души промежуточного класса, находящиеся в постоянном общении с «только мыслящими» умами. Поскольку эти души мыслят всегда, но при этом не являются ни божественными, ни человеческими, то они, очевидно, выступают в роли демонов, или, как говорит о них сам Прокл, «постоянных спутников богов».<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> Marinus, *Vita Procli* 23, 1–8. Здесь и далее, если переводчик не указан, перевод принадлежит автору статьи.

<sup>4</sup> Rosan 1949.

<sup>5</sup> Proclus, *ET* 184.

<sup>6</sup> Proclus, *ET* 185: «все души, приобщающиеся к мыслящему уму, суть постоянные спутники богов». См. также *ET* 202: «все души, являющиеся спутниками богов и всегда сопровождающие их, уступают божественным душам, но превосходят частные».

Очевидным недостатком гипотезы Розана является то, что подобные души-посредники были известны платоникам задолго до Прокла. Об обитающих между богами и людьми душевных демонов писали уже Плутарх Херонейский и Апулей, а спустя столетие Нумений Апамейский, Ориген и Порфирий создали целые демонологические системы с детальной классификацией видов и подвидов душевных демонов, с подробным описанием их функций и отличительных признаков.<sup>7</sup> Поскольку Розана трудно заподозрить в незнании истории платонизма, нам остается лишь гадать о соображениях, побудивших его высказать подобную гипотезу.<sup>8</sup> Естественнее всего предположить, что ученый усматривал новаторство Прокла не в открытии демонических душ как таковых, а в том способе, каким он объяснял их природу: иными словами, в истолковании этих душ как причастных «только мыслящему» уму. Но почему введение такого рода душ в неоплатоническую систему реальности могло показаться Розану новаторством? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо уяснить себе некоторые базовые принципы прокловской метафизики и, в первую очередь, его учение о вертикальном и горизонтальном способах исхождения.

## 2. Горизонтальное и вертикальное исхождения

Когда бестелесная причина в силу преизбытка собственной силы и совершенства порождает родственное себе множество вещей, то этот процесс обычно описывается Проклом в терминах: «неприобщимое» (ἀμέθεκτον) – «приобщимое» (μεθεκτόν, μετεχόμενον) – «приобщающееся» (μετέχον). «Неприобщимым» (трансцендентным) философ называет то, чем вещь является сама по себе, вне отношения к чему бы то ни было. Это может быть «прекрасное само по себе», «справедливое само по себе» или любая другая из платоновских идей, а также «душа сама по себе», «ум сам по себе» и т.д. Порождая множество следствий, неприобщимая причина остается незатронутой процессом порождения: она не уменьшается, не ослабевает, не делится на части, но пребывает в себе такой, какова она есть, не переходя в свои произведения и не смешиваясь с ними. Подобно единице, возглавляющей числовой ряд, она стоит во главе целой серии приобщающихся к ней сущностей, оставаясь независимой от них в своем бытии.<sup>9</sup> С другой стороны,

<sup>7</sup> Proclus, *In Tim.* I, 69–77. О демонологиях Плутарха и Апулея см. Dillon 1996, 216–224; 317–320.

<sup>8</sup> Сам ученый никак не поясняет свою гипотезу, упоминая о ней вскользь в одном из примечаний. См. Rosan 1949, 177, note 23.

<sup>9</sup> Proclus, *ET* 23.

как и любая причина, она по необходимости оказывается соотнесена со своим следствием. Это отношение и связь выражаются в том, что следствия становятся подобиями и отражениями причины, будучи «во вторую очередь тем, чем причина является в первую очередь».<sup>10</sup> Такое отражение неприобщимого или трансцендентного принципа в порожденных им вещах Прокл обозначает термином «приобщимое». Наконец, саму вещь, которая принимает в себя отражение трансцендентного принципа и через это отражение уподобляется своей причине, Прокл называет «приобщающимся». Исходя из этого определения, можно было бы подумать, что «приобщимое» должно непременно находиться в том, что к нему приобщается, то есть всегда принадлежать некоему субстрату и не иметь самостоятельного существования. Однако это не так. В *Началах теологии*, 64 Прокл постулирует существование двух видов приобщимых сущностей, одни из которых он называет «самосовершенными ипостасями» (αὐτοτελεῖς ὑποστάσεις), а другие – «несовершенными ипостасями» или «отблесками» (ἐλλάμψεις). Разница между ними состоит в том, что первые существуют самостоятельно, тогда как другие – исключительно в приобщающемся к ним подлежащем.

«Всякая начальная монада дает существование двоякому числу следствий: множеству самосовершенных ипостасей и множеству отблесков, получивших ипостась в чем-то другом... Поэтому существуют как самосовершенные, так и несовершенные ипостаси. И если последние уже принадлежат приобщающемуся (будучи несовершенными, они нуждаются в подлежащем ради своего существования), то первые делают приобщающееся принадлежащим себе, поскольку, будучи совершенными, они наполняют приобщающееся собой и дают ему основание в себе, не нуждаясь ни в чем из более низкого для собственного бытия».<sup>11</sup>

Когда неприобщимая причина порождает самосовершенные приобщимые ипостаси, она как бы дробится на части внутри самой себя. Она воспроизводит себя в виде множества, давая начало целому ряду, или серии, «родственных» себе вещей, которые, с одной стороны, тождественны ей по сущности, а с другой, отличаются от нее и друг от друга благодаря добавлению некоего отличительного признака (ιδιότης), выражающего их соотнесенность с чем-то иным нежели они сами. Так, Единое порождает множество единиц или «генад», которые, имея одинаковую с ним сущность, то есть обладая единством не предикативно, а по природе, отличаются от самого по себе Единого за счет соотнесения с Бытием, Жизнью, Умом, Душой и Космосом. В результате одни генады могут быть охарактеризованы как

<sup>10</sup> *ET* 29, 97.

<sup>11</sup> *ET* 64.

«умопостигаемые» или «бытийные», так как представляют собой разные типы единства сущего; другие носят название «мыслящих», поскольку выступают как принципы единства ума; третьи называются «надкосмическими», поскольку к ним приобщается душа, «первой располагающаяся над космосом»;<sup>12</sup> четвертые зовутся «внутрикосмическими» и т.д. Всего в общей сложности существует четырнадцать устроений или «космосов» (διάκοσμοι) генад, каждый из которых характеризуется своим отличительным признаком, соответствующим одному из предикатов Единого во 2-ой гипотезе платоновского *Парменида*. При этом самыми крупными устроениями являются следующие шесть: «умопостигаемые», «умопостигаемо-мыслящие», «мыслящие», «надкосмические», «отрешенные» и «внутрикосмические» генады. Поскольку же различные роды сущего следуют друг за другом в иерархическом порядке, и предыдущий относится к последующему как причина к следствию или как целое к части, то и среди генад прослеживается та же иерархия, так что одни являются более цельными, а другие – более частичными, причем вторые возникают из первых.<sup>13</sup>

Аналогично и само по себе Бытие, как неприобщимая монада, порождает множество приобщимых, но при этом самостоятельных умопостигаемых сущих или «идей»; неприобщимая Жизнь дает начало множеству жизней; Ум производит множество умов, а Душа – множество душ. В исследовательской литературе такое порождение причиной родственного себе множества, при котором возникают тождественные ей по сущности следствия, принято называть «горизонтальным исхождением».<sup>14</sup> Последнее необходимо отличать от более знакомого нам «вертикального исхождения», когда неприобщимая причина порождает новую, иную по отношению к себе реальность: например, когда Единое дает начало Бытию, Бытие – Уму, а Ум – Душе и телесному Космосу. Если попытаться наглядно представить себе всю систему горизонтально-вертикальных исхождений у Прокла, то придется нарисовать двумерную картинку (рис. 1), где по вертикали будут изображе-

<sup>12</sup> *ET* 164.

<sup>13</sup> Proclus, *ET* 126; *Th. Pl.* III 5, 17, 18–22: «Генадам должен быть присущ определенный порядок, подобный тому, какой мы наблюдаем у чисел, одни из которых ближе к началу, а другие – дальше, одни – более простые, а другие – более сложные, и те, что увеличиваются количеством, уменьшаются силой». *Th. Pl.* III 5, 18, 9–12: «Всякому таким образом ясно, что генады, расположенные ближе к Единому, должны испытывать приобщение со стороны первых и простейших сущностей, а расположенные дальше – со стороны более сложных, меньших по силе, но больших по количеству». Об иерархии среди генад см. также: *Th. Pl.* III 5, 19, 26–28; III 6, 28, 9–11.

<sup>14</sup> Lloyd 1990, 80; Ahbel–Rappe 2014, 174, Gerson–Martijn 2017, 54.

ны основные неоплатонические уровни реальности – Единое, Бытие, Жизнь, Ум, Душа и телесный Космос, а по горизонтали – показано внутреннее устройство каждого из них, представляющее собой т.н. «горизонтальную серию», которая начинается с неприобщимой причины или «монады серии» и разворачивается во множество порождаемых ею самосовершенных приобщимых ипостасей.<sup>15</sup>

Почему существует только два вида исхождения – ни больше и ни меньше? Потому что всякая бестелесная причина обладает двумя видами энергии: внутренней, называемой также «энергией сущности», и внешней, исходящей из сущности.<sup>16</sup> Первая энергия, в которой причина реализует свою собственную природу, приводит к обнаружению и актуализации ее скрытой множественности, отчего причина, подобно роду, начинает делиться на виды. Например, когда неприобщимый Ум мыслит сам себя, то он видит себя как множество идей, каждая из которых, в свою очередь, тоже является умом, видящим весь умопостигаемый мир как бы под своим собственным углом зрения. В результате единый Ум распадается на множество частных умов, производя таким образом горизонтальную серию мыслящего сущего. Что же касается внешней энергии, то она позволяет причине уподоблять себе свое инобытие и как бы воспроизвести себя в ином, создавая таким образом новые природы и ипостаси, находящиеся на более низких уровнях реальности.<sup>17</sup>

Двум видам приобщимых сущностей соответствуют два вида приобщения. Первый – когда приобщающееся соединяется с самосовершенными ипостасями, и второй – когда оно принимает в себя несовершенные «отблески» вышестоящей реальности. В первом случае (Прокл называет его «обособленным приобщением»<sup>18</sup>) приобщимое уделяет приобщающемуся

<sup>15</sup> Впервые похожую двумерную схему предложил Э.Р. Доддс (Dodds 1963, 282). Позднее ее воспроизводили у себя Lowry 1980, 103 и Martijn 2010, 66.

<sup>16</sup> Lloyd 1990, 98.

<sup>17</sup> Учитывая принципиальное различие между внутренней и внешней энергиями, Ллойд вслед за Проклом предпочитает называть горизонтальное исхождение, при котором единое переходит во множество, «исхождением» в собственном смысле слова, и закрепляет за вертикальным название «ослабление». См. «Procession and decline» в книге: Lloyd 1990, 102–103. Дамаский, который тоже говорит о двух видах исхождения, называет одно, при котором множество объединенных общей природой вещей происходит от одной-единственной монады, «единовидным исхождением» (ἁμοειδῆς πρόοδος), а другое, при котором причина порождает новые, не схожие с ней природы, «неединовидным» (Damascius, *De principiis* III, 49–50).

<sup>18</sup> Proclus, *ET* 81: χωριστῶς μετεχόμενον.

нечто от себя, не теряя при этом своей независимости. Оно не переходит в приобщающееся, не становится его свойством или предикатом, а наоборот, дает ему основание в себе, как если бы порожденное им следствие было его продолжением или орудием.<sup>19</sup> Этот вид приобщения напоминает не столько обладание, сколько соприкосновение, поскольку здесь взаимодействуют две независимые сущности, например, принадлежащий мыслящему уровню реальности частный ум и расположенная прямо под ним на душевном уровне реальности душа. Хорошим примером обособленного приобщения может служить живое существо, состоящее из души и тела – двух самостоятельных, но при этом находящихся в тесном взаимодействии природ, одна из которых управляет, а другая подчиняется, одна выступает в качестве деятеля, а другая – орудия. Очевидно, аналогия «душа-тело» приходила на ум и самому Проклу, который нередко уподобляет души, находящиеся в общении с самосовершенными приобщимыми умами, «колесницам» (ὄχηματα), то есть как бы эфирным телам, этих умов.<sup>20</sup> Другая аналогия, к которой он прибегает, это аналогия с кораблем и кормчим, в которой душа выступает в роли корабля, а частный ум, к которому она приобщается, занимает положение «кормчего, стоящего выше души и направляющего ее к отеческому якорю».<sup>21</sup> Что же касается другого вида приобщения, то здесь приобщающееся содержит приобщимое в виде «отблеска» и отражения, то есть предиката, поскольку «отблески», будучи несовершенными ипостасями, нуждаются в подлежащем ради своего существования. Например, душа, принимающая в себя отблеск вышестоящего частного ума, вдобавок к рассудочному познанию приобретает и способность умного созерцания умопостигаемых предметов, которая, впрочем, не наделяет ее умом в собственном смысле слова, потому что ум – это иная, превышающая душу реальность. Точно так же и тело, принимающее в себя отблеск души, но не ее саму, становится хотя и живым, но не одушевленным, поскольку одушевленность предполагает соединение с самостоятельно существующей душой.

---

<sup>19</sup> Прокл подробно описывает этот процесс в *ET* 81, говоря, что самосовершенные ипостаси уделяют приобщающемуся некую «неотъемлемую способность» или «силу», которая, с одной стороны, является их собственным продолжением, а с другой – принадлежит тому, что к ним приобщается. О разнице между двумя видами приобщения говорит и уже цитировавшаяся выше *ET* 64.

<sup>20</sup> Proclus, *Th.Pl.* VI 22, 99, 4–8. Аналогию душа-тело для иллюстрации обособленного типа приобщения приводит в своей книге о Прокле и Радек Члуп, см. Chlup 2012, 108.

<sup>21</sup> Proclus, *Th.Pl.* IV 13, 43, 14–18.

Если бы количество самосовершенных ипостасей всегда совпадало с количеством порождаемых ими отблесков, то члены любой горизонтальной серии испытывали бы оба вида приобщения, то есть не только содержали бы в себе отражения вышестоящей реальности, но и состояли бы в непосредственной связи с ее членами. Иными словами, всякая разумная душа не только заключала бы в себе отблеск умной природы, но и пребывала бы в постоянном общении с возвышающимся прямо над ней умом; всякий ум созерцал бы не только отражение идей в себе, но был бы обращен мыслью к самому умопостигаемому бытию, а всякое одушевленное тело управлялось бы разумной душой. Однако в соответствии с основным правилом неоплатонической метафизики, по мере исхождения и удаления мира от его единой первопричины множественность сущего нарастает. Поэтому, начиная с определенного момента, количество отблесков начинает превышать количество самосовершенных ипостасей, в результате чего количество произведенных генадами следствий становится больше числа самих генад. Отсюда следует, что некоторые умы, души и тела не будут приобщаться к генадам обособленным образом, то есть не будут иметь непосредственной связи с областью божественного. Такие небожественные умы, замыкающие собой мыслящий уровень реальности и далее всего отстоящие от его неприобщимой монады, Прокл называет «только мыслящими»:

«Однако должен существовать и ум, не приобщающийся к божественным генадам и только мыслящий. Действительно, в каждой серии первые члены, примыкающие к своей монаде, способны приобщаться к членам вышестоящего порядка, тогда как удаленные от начальной монады не способны прикоснуться к ним. Поэтому есть ум божественный и ум только мыслящий. Второй существует благодаря мыслящей особенности, которую он имеет от своей монады, тогда как первый – благодаря единству, получаемому от приобщимой генады».<sup>22</sup>

Теперь, перенося сказанное на уровень души, мы можем отчетливее уяснить себе различие между тремя видами душ у Прокла. Если души, находящиеся в постоянной связи с божественными умами и через них – с уровнем генад, могут быть названы божественными, то души, связанные с «просто мыслящими», то есть небожественными умами, являются демоническими. И хотя оба рода душ мыслят всегда, первые благодаря посредничеству божественного ума оказываются способны возвышаться до созерцания самих идей, тогда как вторые довольствуются всего лишь отражением умопостигаемых предметов в «только мыслящем» уме. Что же касается человеческих душ, то они вообще лишены непосредственной связи с мыслящей реально-

---

<sup>22</sup> Proclus, *ET* 181.

стью. Ум в человеческой душе представляет собой сияние, исходящее от частного демонического ума, которое, хотя и присутствует в ней всегда, но не всегда ею осознается. Как пишет Прокл: «ум всегда деятелен в отношении нас и всегда окутывает нас светом разума: он был с нами и до того, как мы обратились к неразумию, и все время пока мы живем страстями, и после того, как умилили их. Только мы не всегда замечаем его...».<sup>23</sup>

Предложенное Проклом объяснение природы разного рода душ действительно выглядит новаторским: во всяком случае, ни один из предшествующих философов не говорил о двух видах приобщимых сущностей и не делил души на роды, в зависимости от того, обладают ли они только отблеском умной реальности или находятся в непосредственном контакте с нею самой. Вот почему гипотеза Л. Дж. Розана о том, что открытый Проклом новый род душ составляли «только мыслящие» демонические души, на протяжении многих десятилетий казалась ученым довольно привлекательной.

### 3. Душа и ее мышление: как мыслят разные роды душ

Несмотря на то, что гипотезу Розана поддержали многие известные ученые – например, Р. Бойтлер, который почти дословно воспроизводит ее в своей статье о Прокле в энциклопедии Паули-Виссова,<sup>24</sup> или Р. Мазулло в итальянском издании *Жизни Прокла*<sup>25</sup> – она не может быть признана правильной, поскольку демонические души ни по своему местоположению в системе Прокла, ни по свойственному им способу мышления не соответствуют открытому Проклом новому роду душ. В самом деле, если мы еще раз внимательно прочтем сообщение Марина, то заметим две вещи: во-первых, что упомянутые там души располагаются не между божественными и человеческими, а между умом, который «единым охватом мысли постигает сразу все», и душами, «поступательно переходящими от одной идеи к другой». Розан, как и многие ученые после него, предполагает, что под последними подразумеваются частные, то есть человеческие души, и не дает себе труда выяснить, действительно ли такой способ мышления присущ только людям. Во-вторых, исследователь упускает из виду, что главным отличительным признаком новых душ является способность «созерцать несколько идей сразу» (πολλὰ ἅμα εἶδη θεωρεῖν), которая собственно и делает их средним тер-

<sup>23</sup> Proclus, *In Alc.* 44, 11–45, 1. См. также MacIsaac 2011, 36.

<sup>24</sup> Beutler 1957, 233.

<sup>25</sup> Masullo 1985, 139. Как и Розан, Мазулло усматривает в *Vita Procli* 23 указание на сформулированное в *Началах теологии* 184 учение о трех родах душ: божественных, демонических и человеческих.

мином между умом, мыслящим «сразу все», и душами, которые созерцают «одну идею за другой» – буквально «по одной» (καὶ θ' ἐν εἶδος). Но Прокл нигде не говорит, что такой способ мышления присущ именно душам демонов. Более того, если бы Розан оказался прав, то способность мыслить все умопостигаемые предметы сразу была бы присуща не только уму, но и душам богов, учитывая, что демонические души являются посредниками между божественными и человеческими. Но чем в таком случае они отличались бы от ума? Все эти соображения заставляют нас усомниться в правильности гипотезы Розана и признать, что души, способные созерцать несколько идей одновременно, никак не могут быть демоническими. Очевидно, чтобы установить местоположение открытого Проклом рода душ, необходимо выяснить, чем мышление ума отличается от мышления души, как осуществляется переход от одного к другому и какой стадии этого перехода могли бы соответствовать души, обладающие способностью созерцать несколько умопостигаемых предметов сразу.

Согласно Проклу, всякая приобщимая душа, будь то божественная, демоническая или человеческая, «имеет вечную сущность и осуществляемую во времени деятельность».<sup>26</sup> Это означает, что все без исключения приобщимые, то есть так или иначе связанные с телами, души мыслят во времени. Как протекающее во времени, мышление души принципиально отличается от мысли ума, неподвижно пребывающей в вечном «теперь»: мысль души подвижна, переходит от созерцания одного предмета к другому и разделяет на части то, что присутствует в уме неделимо. Иными словами, оно представляет собою «логос» – развернутую во времени речь, которая словно бы «водит хоровод» вокруг ума, изъясняя таким образом его простое и неделимое созерцание. О том, что любая душа – не только наша, но и демоническая, и даже божественная – мыслит поступательно (μεταβατικῶς), Прокл говорит во многих своих произведениях, но особенно ясно – в «Комментарии к Пармениду»:

«Если божественный демиургический Ум охватывает многое объединенным, поделенное на части – неделимым и различное – неразличимым образом, то душа первой разделяет пребывающее в Уме в наивысшем единстве, причем, не только наша, но и божественная. Поскольку душе не дано иметь своим основанием вечность, то она, стремясь охватить всю деятельность Ума целиком, ... обегает его по кругу и водит вокруг него хоровод. В результате, переводя внимание с одного на другое, она разделяет неделимость его идей. Она созерцает отдельно саму по себе красоту, отдельно – саму по себе справедливость и каждую из прочих идей, мысля их не все вместе, но одну за другой. Такая деятельность

---

<sup>26</sup> Proclus, *ET* 191.

естественна для души, поскольку она занимает третье место после Единого. Ведь если Единое превосходит мысль и есть просто *одно* (ἓν), Ум мыслит *всё как одно* (πάντα ὡς ἓν), то душа видит *всё одно за другим* (καθ' ἓν πάντα). Итак, ей первой подобает разделение, поскольку, отпав от мысли, содержащей в единстве сразу всё, она получает способность мыслить всё одно за другим (καθ' ἓν πάντα): «всё» – благодаря подражанию Уму, а «одно за другим» – поскольку это ее отличительный признак, ведь способность разделять и давать определение первично присуща именно душе...».<sup>27</sup>

Итак, любая приобщимая душа, в том числе и божественная, мыслит дискурсивно, отделяя одну идею от другой и рассматривая их поочередно и поступательно, в чем собственно и выражается ее принадлежность времени. И даже если предположить, что идеи, рассматриваемые разными душами, отличаются друг от друга степенью общности, так что, например, божественные души, причастные божественным умам, видят более общие, а демонические – более частные идеи, все равно мышление и тех, и других останется разделяющим и последовательно переходящим от одного предмета к другому. Будучи «словом» (λόγος) Ума, душа как бы разворачивает его неделимую мысль в рассуждение, поэтому μετὰ βᾶσις – поступательность, поочередность составляет неотъемлемую характеристику ее деятельности. И даже самая высшая, то есть наиболее простая и неделимая часть души, которую обычно называют ее «умом», даже она по прежнему остается логосом и рассуждением. Как поясняет Прокл в *Комментарии к «Тимею»*, ум в душе не есть ум в собственном смысле слова: это всего лишь «мыслящий логос» или предельно собранная и единовидная часть рассудка, благодаря которой душа получает возможность соединиться с мыслью вышестоящего частного ума и таким образом созерцать умопостигаемое.<sup>28</sup> Поэтому как бы высоко ни подымалась душа в своем созерцании, как бы сильно ни вглядывалась в содержание ума, к которому приобщается, как бы ни сливала с ним свою деятельность, все равно ее собственное мышление будет оставаться принципиально иным по сравнению с интеллектуальной интуицией. По словам Прокла, оно будет обладать признаками одновременно и мысли, и рассуждения: как логос, оно будет действовать поступательно, а как мысль – усматривать каждое сущее целиком, в виде чего-то простого и единого.<sup>29</sup> Поэтому не только человеческие

<sup>27</sup> Proclus, *In Parm.* 807, 29–809, 13.

<sup>28</sup> Proclus, *In Tim.* I, 246, 21–22.

<sup>29</sup> *In Tim.* I 245, 30–246, 9. Согласно Платону в «Тимее», душа постигает подлинное бытие «мыслью совместно с рассуждением» (νοήσει μετὰ λόγου). Комментируя эти слова, Прокл пишет: «В этом высказывании, раскрывающем нам все виды знания вечно сущего, мышление (νόησις) не случайно упомянуто первым, а чтобы никто не

или демонические, но и самые высокие божественные души, находящихся в постоянном общении с божественными умами и созерцающие с их помощью умопостигаемое, будут в силу своей природы мыслить дискурсивно. И в первую очередь к такому способу мышления будет причастна мировая душа, поскольку мыслить, переходя от одного предмета к другому, означает мыслить во времени, а первой душой, погружающейся во временной поток на всем его бесконечном протяжении, является именно душа мира. Неудивительно поэтому, что Прокл называет ее «первой из тех, что мыслят одну идею за другой (καθ' ἑν)».<sup>30</sup> Учитывая сказанное, естественно предположить, что открытый философом новый род душ располагался не над душами людей, как ошибочно думал Розан, но превосходил саму мировую душу, выходя таким образом за пределы видимого космоса. Эту догадку подтверждает фрагмент из III книги *Комментария к «Тимею»*, где Прокл задается вопросом о существовании т.н. «надкосмических» душ и описывает их мышление практически в тех же терминах, что и Марин.

«Что же касается надкосмических душ, если такие действительно существуют, то даже мысля поступательно (а всякая душа мыслит подобным образом, чем собственно и отличается от ума), они будут осуществлять восприятие мыслимых предметов в большем количестве. В самом деле, находясь ближе к уму, который мыслит все сразу, они должны будут мыслить сразу несколько идей. Мировая же душа есть первая из душ, мыслящих одну идею за другой, что как раз и делает ее внутрикосмической. Этим и отличаются все внутрикосмические души от надкосмических».<sup>31</sup>

Невозможно не заметить сходства между процитированным фрагментом и свидетельством Марина. Если Марин говорит, что открытые Проклом души «созерцают сразу несколько идей» (πολλὰ ἅμα ... θεωρεῖν), то у самого Прокла надкосмические души «мыслят несколько идей сразу» (πλείω ἅμα νοεῖν). Если у Марина нижнюю границу нового рода душ составляют души, «поступательно мыслящие одну идею за другой» (καθ' ἑν εἶδος), то у Прокла следом за надкосмическими идут души, «мыслящие одну идею за другой»

---

предположил, что оно же является и единственным, Платон добавляет к мышлению рассуждение, отделив последнее по признаку поступательности (μεταβατικῶ), потому что когда рассуждение мыслит вечно существующее, то, как рассуждение, действует поступательно, а как мыслящее, делает это с присущей уму простотой, то есть мыслит каждое существующее сразу, как нечто простое, хотя и не видит всего бытия в целом. Оно последовательно переходит от одних предметов к другим (ἀπ' ἄλλων ἐπ' ἄλλα), однако все, мыслимое им поступательно, оно мыслит как единое и простое».

<sup>30</sup> *In Tim.* II 289, 23.

<sup>31</sup> *In Tim.* II 289, 23–290, 6.

(καθ' ἐν νοουσῶν εἶδος). У Марина новый род душ граничит сверху с умом, «постигающим всё сразу» (ἄθρόως ...ἅπαντα νοοῦντος), и точно так же Прокл говорит о близости надкосмических душ к уму, который «мыслит сразу всё» (ἅμα πάντα νοοῦντος). Все эти параллели окончательно убеждают нас, что души, открытие которых Марин приписывал своему учителю, относятся к разряду надкосмических, то есть располагаются не между божественными и человеческими, как полагал Розан, но между умом и мировой душой, которая первой начинает разделять содержание ума на отдельные идеи, переводя взгляд с одной на другую и мысля каждую из них по отдельности.

Еще одной параллелью к свидетельству Марина может служить фрагмент из V книги *Комментария к «Тимею»*, где Прокл вновь говорит о надкосмических душах как о среднем термине между умом, мыслящим сразу все, и душами, мыслящими каждую идею по отдельности. Правда теперь он поясняет, что основным аргументом в пользу их существования служит невозможность непосредственного перехода от первого способа мышления ко второму. Ведь если ум видит «всё как одно», а внутрикосмические души – «всё одно за другим», то между ними должны находиться сущности, которые бы в каждый момент времени мыслили «многое как одно», потому что созерцание нескольких идей одновременно, очевидно, имеет больше сходства с умным созерцанием, нежели последовательный перебор одной идеи за другой. И хотя этот промежуточный тип мышления тоже осуществляется во времени, он является более цельным и единовидным нежели у обычных душ. Прокл называет его «более собранным» (ἀθροῦστερον), используя тот же самый термин ἀθρόον, ἀθρόως, с помощью которого обычно описывает мышление божественного Ума. В то же время философ ясно дает понять, что ни сама концепция надкосмических душ, ни доказательство их существования ему не принадлежат, что сам он считает эти души едва ли не нововведением в платоновскую философию, почему и призывает своих слушателей внимательно изучить вопрос о том, знал или не знал Платон о надкосмических душах.

«Необходимо исследовать вопрос о том, знал или не знал Платон о надкосмических душах. Эта проблема действительно достойна изучения, поскольку Платон нигде явным образом не говорит, что такая душа существует. Тем же, кто допускает существование неприобщимых душ, которые, с одной стороны, мыслят поступательно и в этом отношении отличаются от ума, а с другой – более собранно (ἀθροῦστερον) и не какую-то одну [идею], чем превосходят внутрикосмические души (потому что нельзя непосредственно перейти от мыслящего обо всем сразу к мыслящему одну идею за другой, это можно сделать только посредством мыслящих больше одной идеи зараз, но при этом не все вместе), так вот тем, кто из этих соображений допускает существование душ до космоса,

следует ответить на вопрос, каким образом эти души могут занимать середину между неделимой и делимой сущностью?».<sup>32</sup>

#### 4. Надкосмические души и их тела

Очевидное сходство между приведенными выше фрагментами из *Комментария к «Тимею»* и сообщением Марина об открытии Прокла не укрылось от внимания исследователей. Р. Мазулло, подготовившая итальянское издание «Жизни Прокла», а также А.Д. Саффрэ и А.-Ф. Сегон во французском издании того же произведения верно указывали на возможную параллель между *Vita Procli* 23 и *In Tim.* III, 251, 29–256, 21. Но если итальянская издательница не делала отсюда никаких выводов, по прежнему считая, что свидетельство Марина касается одного из трех родов внутрикосмических душ,<sup>33</sup> то Саффрэ и Сегон уже с полной определенностью заявляли, что открытием Прокла были души надкосмические.<sup>34</sup> Но каким бы убедительным и даже очевидным ни выглядел этот вывод, он влечет за собой ряд трудностей, мешающих современным ученым безоговорочно принять его. Во-первых, он противоречит одному из основных правил неоплатонической метафизики, согласно которому во главе каждого уровня реальности должна стоять одна-единственная неприобщимая сущность, выражающая природу данного уровня в ее беспримесной чистоте и выполняющая таким образом роль его порождающей или «начальной» (ἀρχηγική) монады. Подобно тому как любая другая идея размножается во множестве своих подлежащих, так и душа становится множественной только за счет приобщающихся к ней тел. Однако надкосмические души, как следует из самого их названия, не одушевляют ни одно из тел, входящих в состав космоса,<sup>35</sup> а значит тоже являются неприобщимыми для нижестоящего уровня реальности, как и сама монада души. Но в этом случае они не могут образовывать множество, то есть не могут составлять целый класс или «род» душ, открытие которого Марин приписывает своему учителю. Вторая трудность, связанная с гипотезой о надкосмических душах, состоит в том, что

<sup>32</sup> *In Tim.* III, 251, 29–252, 21.

<sup>33</sup> Masullo 1985, 139.

<sup>34</sup> Saffrey–Segonds 2001, 143. Впрочем, и они вслед за Розаном ошибочно помещают эти души не между умом и мировой душой, а между умом и «индивидуальными», то есть частичными человеческими душами. На то, что способностью мыслить несколько идей сразу обладают именно надкосмические души, указывал и Д. Григори МакАйзак (MacIsaac 2001, 279), однако он не связывает это наблюдение с сообщением Марина об открытии Проклом особого рода душ.

<sup>35</sup> Dodds 1963, 284: «эти души выходят за пределы мирового порядка, отличаясь от мировой души полным отсутствием какой-либо связи с телами».

сам Прокл не дает ни малейшего повода считать себя их первооткрывателем. Говоря о душах, выходящих за пределы космоса, он неизменно ссылается на каких-то предшествующих философов, «допускавших их существование», но при этом всегда выражает сомнение в том, что подобные души действительно существуют и могли быть известны Платону. Учитывая сказанное, неудивительно, что высказанное Саффре и Сегоном предположение не получило широкого признания у исследователей и до сих пор практически игнорируется в научной литературе.<sup>36</sup>

Тем не менее присутствие надкосмических душ в философии Прокла надежно засвидетельствовано в его собственных текстах.<sup>37</sup> Например, в *Началах теологии*, где философ называет «надкосмической» неприобщимую монаду души – в теор. 166, когда рассуждает об умах, освещающих «надкосмическую и неприобщимую душу», и в теор. 164, где говорит, что неприобщимая душа «первой располагается над космосом».<sup>38</sup> Некоторые ученые делают отсюда вывод, что «надкосмический» означает для Прокла то же самое, что «неприобщимый». Такого мнения придерживается, например, американский исследователь Д. Грегори МакАйзак, по словам которого, «всякий раз, когда Прокл говорит о различии между надкосмическими и внутрикосмическими душами, он имеет в виду различие между душами неприобщимыми и приобщимыми, а именно между душой, которая не одушевляет никакое тело и находится за пределами космоса, и душами, которые одушевляют тела и пребывают в космосе».<sup>39</sup> Если ученый прав, то в системе Прокла может существовать только одна надкосмическая душа, совпадающая с неприобщимой монадой душевной серии. Однако слова самого философа не позволяют сделать столь однозначный вывод. С одной стороны, он действительно утверждает, что всякая приобщимая душа

---

<sup>36</sup> Взять хотя бы современного английского переводчика Прокла Дирка Болтзли, по мнению которого рассуждения Прокла о надкосмических душах в *Комментарии к «Тимею»* имеют своей целью не доказательство, а опровержение их существования (Baltzly 2009, 39). Единственное известное мне исключение составляет статья Яна Опсомера (Opsomer 2006, 198–199). Правда, автор усматривает нововведение Прокла не в открытии надкосмических душ как таковых, а в том, что некогда единая плотинская ипостась души оказалась у него поделена на несколько душевных классов, включая душу саму по себе, надкосмические и внутрикосмические души.

<sup>37</sup> Помимо уже упоминавшихся фрагментов из *Комментария к «Тимею»* см. также: Proclus, *In Tim.* II 102, 7–11; 115, 27–30; III 248, 24–249, 21; *Th.Pl.* VI 22, p. 99, 6–22; *ET* 164; 166; *In Crat.* 168, 14.

<sup>38</sup> Proclus, *ET* 164: πρῶτως ὑπὲρ κόσμον ἐστί.

<sup>39</sup> MacIsaac 2001, 7.

«непосредственно приобщима со стороны какого-нибудь тела»,<sup>40</sup> то есть, судя по всему, является внутрикосмической, а с другой, неоднократно говорит о надкосмических душах во множественном числе, как например в процитированных выше отрывках из *Комментария к «Тимею»*.<sup>41</sup> Отсюда следует одно из двух: либо все надкосмические души неприобщимы, и тогда душевная серия сущего начинается не с монады души, а с целого множества подобных монад; либо они все-таки приобщимы, то есть одушевляют какие-то тела, но при этом все равно существуют вне космоса. К первому выводу склоняется тот же МакАйзак: убежденный в том, что понятие «неприобщимого» тождественно понятию «надкосмического», он заключает, что в системе Прокла присутствуют несколько неприобщимых душ: «есть тексты, которые, по всей видимости, предполагают, что Прокл считает первые члены любой горизонтальной серии неприобщимыми». <sup>42</sup> Однако это утверждение противоречит основным принципам неоплатонической метафизики, требующим, чтобы каждое множество начиналось с единицы, а «все первично и изначально сущее в каждом разряде было одним, а не двумя и не более двух, но всецело единственным». <sup>43</sup> Что же касается второго вывода – что надкосмические души приобщимы со стороны тел, но при этом находятся вне космоса, то он лишь на первый взгляд кажется неприемлемым. В самом деле, приобщимые души были бы тождественны внутрикосмическим в том случае, если бы у Прокла все без исключения тела входили в состав видимого космоса, то есть были бы чувственно воспринимаемыми. Однако это не так. По убеждению философа, доступность тела чувственному восприятию обусловлена тем, что оно включает в свой состав материю, потому что именно материя позволяет телу оказывать воздействие на наши органы чувств, становясь таким образом видимым, слышимым, осязаемым. Но телесность не обязательно подразумевает материальность. Нематериальными и не доступными чувственному восприятию являются, например, геометрические тела, а также «первые тела» или «колесницы» (ὀχήματα) душ, которые приобщаются к душам «в первую очередь», еще до того, как те получают в свое распоряжение более грубые материальные оболочки. Чтобы убедиться в том, что упомянутые «первые тела» не вполне принадлежат

<sup>40</sup> Proclus, *ET* 196.

<sup>41</sup> Proclus, *In Tim.* II 289, 23: ὑπερκόσμιοι ψυχαί; *In Tim.* III, 251, 29: ψυχὰς ὑπερκόσμιους. См. также: *ET* 166: [νοῦς] ὑπὸ τῶν ὑπερκόσμιων ψυχῶν μετεχόμενος; *In Crat.* 169, 10–14; *Th.Pl.* VI, 99; *In Tim.* II, 144, 6–22 и т.д.

<sup>42</sup> MacIsaac 2001, 7 и MacIsaac 2007, 145.

<sup>43</sup> Proclus, *ET* 21, 22.

видимому миру, но в определенном смысле выходят за его пределы, рассмотрим некоторые их свойства.

Как уже говорилось, любая приобщимая душа, будучи посредником между умопостигаемым бытием и становлением, обладает, с одной стороны, вечной сущностью, а с другой – осуществляемой во времени деятельностью.<sup>44</sup> В результате она оказывается способна одушевлять приобщающиеся к ней тела двояким образом: либо самим своим бытием (сущностью), поскольку душа по природе есть нечто самодвижное, либо направленной на эти тела сознательной деятельностью, или энергией. Но сущность любой души вечна, поэтому тело, которое она одушевляет своим бытием, всегда приобщено к жизни, а то, что живет всегда, и существует всегда, существующее же всегда – вечно. Отсюда следует, что первично одушевляемые и первично зависящие от душ тела являются вечными, то есть не подверженными ни возникновению, ни уничтожению, ни какому-либо другому качественному или количественному изменению.<sup>45</sup> Как таковые, они, очевидно, бесстрастны, нематериальны и не доступны чувственному восприятию.<sup>46</sup> Наоборот, тела, приобщающиеся к душам во вторую очередь и живущие благодаря их деятельности, относятся к области становления и по необходимости включают в себя материю. Это своего рода наслоения на первых телах душ, сравнимые с одежаниями или «хитонами», которые души надевают на себя при нисхождении в материальный мир. В случае мировой души таким вторичным материальным «хитонем» выступает сам чувственно воспринимаемый космос: подобно внешнему покрову он окутывает ее первое нематериальное тело, каковым, по мнению Прокла, служит космическое место-пространство.<sup>47</sup>

Такое истолкование пространства как нематериального тела было чем-то новым для платонизма. По свидетельству Симпликия, из всех известных ему философов Прокл единственный придерживался подобных взглядов.<sup>48</sup> Никто ни до, ни после него не считал пространство телесным, поскольку это предположение влекло за собой ряд невозможных следствий, в частности, признание того, что два тела могут одновременно находиться в одном и том же месте. Тем не менее, по словам Симпликия, Прокл приводил в поддержку своей теории множество аргументов и ссылок из авторитетных текстов. Так,

---

<sup>44</sup> *ET* 191. См. выше, стр. 598.

<sup>45</sup> *ET* 196.

<sup>46</sup> *ET* 208: «колесница (ὄχημα) всякой единичной души нематериальна, неделима по сущности и бесстрастна».

<sup>47</sup> Proclus, *In Remp.* II, 196, 30.

<sup>48</sup> Simplicius, *In Phys.* 611, 12–14. Sambursky 1982, 65.

он доказывал, что если понимать под местом (τόπος) не границу объемлющего тела, как это делал Аристотель, а заключенную внутри нее протяженность или *пространство* (διάστημα), то поскольку эта протяженность должна быть равной находящемуся в ней телу, а быть равными друг другу могут только количества, причем, однородные (например: линии – линиям, плоскости – плоскостям, объемы – объемам), то ясно, что место должно быть трехмерной протяженностью, или, что то же самое, трехмерным нематериальным телом.<sup>49</sup> Что же касается невозможности двум телам одновременно занимать одно и то же место, то Прокл считал это соображение справедливым лишь для материальных тел, которые вследствие своей непроницаемости не могут находиться друг в друге, отчего и вытесняют друг друга с занимаемых ими мест. Поэтому если пространство не содержит материю, то, даже будучи телом, оно никак не может воспрепятствовать материальным телам размещаться в нем. Но каким именно телом является пространство? Какой из известных телесных элементов более всего приближается к границе нематериальности, будучи вечным, бесстрастным, не делимым на части и неподвижным? Не разделяя аристотелевскую идею пятого элемента, или эфира, Прокл считает таким телом свет, оговариваясь, впрочем, что речь идет не об излучении солнца или звезд, но о «самом чистом», не видимом для обычных глаз свете, который «превосходит любой небесный свет», да и все небо в целом.<sup>50</sup> По убеждению философа, этот свет образует нечто вроде сияющей сферы, внутри которой располагается тело мира и которая тем самым служит «местом», «пространством» и неподвижным «основанием» как для него самого, так и для всех входящих в него единичных тел.

«Давай представим себе две сферы равные друг другу по объему: первую, состоящую из одного только света, и вторую – из множества тел. Первую совмести по центру со второй, а вторую утверди в первой. Теперь ты видишь, как весь космос помещается в пространстве, подвижный – в неподвижном свете, как взятый в целом, он пребывает неподвижным в подражание пространству и движется по частям, уступая ему в этом отношении».<sup>51</sup>

---

<sup>49</sup> Simplicius, *In Phys.* 611, 27–612, 25. Концепция нематериального тела была известна в неоплатонизме задолго до Прокла. Так, Ямвлих считал нематериальным телом эфир, составляющий субстанцию звездных сфер. См. Iamblichus, *De Myst.* I, 18, 30: «эфирные и нематериальные тела, расположенные над природой и становлением»; IV, 4, 14: «круговращающееся нематериальное тело».

<sup>50</sup> Proclus, *In Remp.* II, 196, 11: τοῦ οὐρανοῦ κρείττον. 196, 23: τοῦτο τὸ φῶς ἄλλο τι τῶν οὐρανίων ἐστί.

<sup>51</sup> Simplicius, *In Phys.* 612, 29–35.

Поскольку сфера нематериального света содержит в себе сферу мира, то несмотря на равенство обеих по объему, первая до известной степени превосходит вторую, образуя как бы внешнюю поверхность космоса, отчего космос в целом оказывается со всех сторон окружен сиянием. В «Комментарии к *Тимею*» отвечая на вопрос, почему Платон называет поверхность мирового тела совершенно ровной и гладкой,<sup>52</sup> Прокл объясняет, что заполняющий весь космос чистейший свет сильнее и ярче всего сияет на его внешней границе, так что снаружи мир оказывается подобен блестящему зеркалу, отражающему отблески более высоких уровней реальности.<sup>53</sup> Таким образом, по мысли Прокла, космическое место-пространство одновременно и совпадает с космосом, и выходит за его пределы, а значит образующий пространство нематериальный свет с полным основанием может считаться наднебесным и даже надкосмическим телом. Согласно Симпликию, Прокл утверждал, что этот свет есть «первое отражение отеческой глубины, а потому является таким же надкосмическим, как и она сама».<sup>54</sup>

Теперь мы лучше понимаем, почему первое тело мировой души, равно как и первые тела всех остальных внутрикосмических душ, не вполне принадлежат этому видимому миру. Они состоят из не зримого для обычных глаз наднебесного нематериального света, который, будучи местом-пространством чувственно воспринимаемого космоса, одновременно и совпадает с ним в каждой точке, и находится как бы по ту сторону входящих в состав космоса вещей. Но если первые тела внутрикосмических душ являются таким образом надкосмическими, то и сами эти души, в той мере, в какой они одушевляют только свои вечные световидные колесницы, будут выходить за пределы космоса.<sup>55</sup> Тогда, предположив, что некоторые души помимо первых тел не имеют в своем распоряжении никаких других, поскольку еще не сошли в область становления, мы получим души, существующие исключительно вне космоса, то есть надкосмические в собственном смысле слова. На душевном уровне реальности такие души, очевидно, располагались бы между неприобщимой надкосмической монадой души и

---

<sup>52</sup> Plato, *Tim.* 33b.

<sup>53</sup> Proclus, *In Tim.* II, 80, 10–20: «Будучи в целом световидным, мир светлее всего на своей внешней границе, где его наполняет божественное сияние. Вот почему поэты помещали на вершине мира сияющий Олимп, где безоблачный воздух легкой лазурью разлит и сладчайшим сиянием проникнут [*Одиссея* VI, 45]». См. также: *In Remp.* II, 196, 5–8.

<sup>54</sup> Simplicius, *In Phys.* 614, 6. См. также Sorabji 1988, 109: “Proclus’ theory of place as supra-celestial light; it is not solar light but is supra-celestial”.

<sup>55</sup> Griffin 2012, 181.

множеством ее внутрикосмических порождений, соединяя в себе – в качестве среднего термина – свойства обоих крайних членов: как лишенные связи с материальными телами они были бы надкосмическими, а как одушевляющие нематериальный наднебесный свет – приобщимыми. Общее устройство душевной серии выглядело бы тогда следующим образом: за надкосмической неприобщимой монадой души следовали бы сначала надкосмические приобщимые души, чьим первым и единственным телом является надкосмическое тело-пространство, а потом – приобщимые внутрикосмические, которые помимо нематериальных первых тел одушевляют также тела материальные.

### 5. Надкосмические души и отрешенные боги

Чтобы убедиться в том, что надкосмические приобщимые души действительно присутствуют в системе Прокла, посмотрим на уже знакомую нам схему вертикально-горизонтальных исхождений (рис. 1) и попытаемся с ее помощью определить, какие виды божественных душ должен включать в себя душевный уровень реальности, учитывая, что генады, к которым эти души приобщаются и благодаря которым становятся божественными, образуют несколько различных устройств. Как мы уже говорили, существует в общей сложности шесть больших устройств, или «космосов», генад: «умопостигаемые», «умопостигаемо-мыслящие», «мыслящие», «надкосмические», «отрешенные» и «внутрикосмические». Из них души приобщаются только к последним трем, поскольку надкосмические генады, порождая трансцендентную монаду душевного уровня, тем самым дают начало и всем остальным более частным душам. Но если трансцендентная монада души оказывается таким образом связана с надкосмическими генадами,<sup>56</sup> то внутрикосмические души, очевидно, несут на себе отличительный признак внутрикосмических богов, сила и промысел которых простираются вплоть до телесного космоса. В таком случае к устройению отрешенных (ἀπόλυτοι) генад, промежуточному между надкосмическими и внутрикосмическими, должны будут приобщаться души, находящиеся между трансцендентной монадой душевного уровня и множеством душ внутри космоса. В силу такого своего расположения они будут отчасти надкосмическими, а отчасти внутрикосмическими, то есть одновременно и выходящими за пределы космоса, и одушевляющими некие тела. Иными словами, они будут обладать ровно теми же свойствами, что и описанные выше приобщимые надкосмические души. Этот вывод до некоторой степени подтверждает и сам Прокл, который в VI книге *Платоновской теологии*, описывая устройство отрешен-

---

<sup>56</sup> Proclus, *ET* 164.

ных генад, называет их главным отличительным признаком способность «и соприкасаться, и не соприкасаться» с чувственно воспринимаемым миром.<sup>57</sup> Как поясняет философ, это означает, что отрешенные боги способны оказывать воздействие на мировое целое, оставаясь при этом обособленными от него, как если бы они располагались на внешней границе мира и управляли всеми входящими в него вещами извне. В качестве иллюстрации он приводит в пример трех Мойр – Лахесис, Клото и Атропос, которые в видении Эра из X книги платоновского *Государства*<sup>58</sup> периодически прикасаются руками к веретену Ананки, олицетворяющему собою небесный свод, и тем самым поддерживают его вращение (рис. 2).

«Триада Мойр господствует над миром отрешенным образом. Недаром Сократ говорит, что Мойры касаются небесного свода время от времени. За счет этого прикосновения они оказываются в одном ряду с приводимыми в движение вещами и находятся в родстве с ними, а за счет воздержания от действия становятся недостижимыми для того, чем управляют, обособленными и отдельными от него. Поскольку триада Мойр обладает обоими этими свойствами, она относится к устроению отрешенных богов.»<sup>59</sup>

Согласно одному из правил прокловской метафизики, отличительный признак того или иного класса генад принадлежит не только им самим, но распространяется на все зависящие от них более низкие уровни реальности,<sup>60</sup> в результате чего образуется т.н. «вертикальная серия» сущего, простирающаяся сверху вниз до самых последних следствий данного божествен-

---

<sup>57</sup> ἄπτεσθαι καὶ μὴ ἄπτεσθαι. Различные классы генад соотносятся с предикатами Единого во 2-ой гипотезе платоновского *Парменида*. Если устроение надкосмических генад соответствует Единому, которое «и подобно и неподобное себе и иному» (*Parm.* 147c), а внтурикосмические боги суть Единое, являющееся «равным и не равным себе и иному» (*Parm.* 149d), то отрешенные генады соответствуют Единому, которое «соприкасается и не соприкасается с собой и иным» (*Parm.* 148d – 149d). См.: Proclus, *Th.Pl.* VI 24, 10,13 – 19: «Способность соприкасаться (ἄπτεσθαι) говорит об их родстве с нами и сообразующемся с нами промысле, а способность не соприкасаться (μὴ ἄπτεσθαι) свидетельствует о об обособленном и отделенном от здешних вещей превосходстве. Таков, как мы показали выше, род отрешенных богов – одновременно и соприкасающийся с небесными, и превосходящий их своей простотой, а потому и исходящий ко всему безотносительно».

<sup>58</sup> Plato, *Resp.* X, 617c.

<sup>59</sup> Proclus, *Th.Pl.* VI, 23, 102, 21–103, 1. См. также: *Th.Pl.* VI, 23, 101,22 – 25: «Триада же Мойр уже отчасти совпадает с круговоротами небес и своими руками управляет ими и воздействует на них...».

<sup>60</sup> Proclus, *ET* 145: «Отличительный признак каждого порядка генад распространяется на все вторичное и уделяет себя всем более низким родам [сущего]».

ного устройства и состоящая из вещей, хотя и различных по природе, но объединенных общим отличительным признаком. Применительно к отрешенным богам это означает, что все приобщающиеся к ним умопостигаемые сущие, жизни, умы и души, точно так же, как и сами отрешенные боги, будут и соприкасаться с миром, и одновременно превосходить его. Какие же души могли бы соединять в себе оба эти свойства? Очевидно, только те, чьи тела одновременно и совпадают с космосом, и выходят за его пределы, иными словами, души, одушевляющие наднебесный нематериальный свет. Итак, в соответствии с делением генад на надкосмические, отрешенные и внутрикосмические, душевный уровень реальности также должен включать в себя три рода божественных душ: надкосмическую неприобщимую монаду души, ее приобщимые внутрикосмические порождения и промежуточные между ними приобщимые надкосмические души.

Можно привести множество цитат из *Платоновской теологии* Прокла, подтверждающих, что связанные с отрешенным богам души действительно являются надкосмическими. Так, в VI книге указанного произведения, описывая возглавляемую отрешенными богами вертикальную серию сущего и перечисляя входящие в нее уровни реальности, философ говорит, что помимо бытия, мыслящей жизни и ума «в отрешенных богах проявляется душа и природа наднебесных душ».<sup>61</sup> В другом месте, толкуя миф из платоновского *Федра*, повествующий о том, как двенадцать олимпийских богов во главе с великим Зевсом едут по небесному своду на праздничный пир,<sup>62</sup> он соотносит олимпийцев с отрешенными генадами, а крылатые колесницы, на которых они восседают, – с зависящими от них надкосмическими душами.

«Но и у отрешенных богов есть души, которые являются мыслящими и представляют собой как бы порождающие способности душ. Вот почему Сократ наделяет колесницами и этих богов тоже, говоря, что Зевс «едет на крылатой колеснице», и что следом за ним все остальные боги точно так же едут на колесницах второго порядка. Но чем же еще являются эти колесницы, скажем мы, как не надкосмическими душами, на которых восседают эти боги, и которые хотя и являются мыслящими, но при этом полагают начало частям и разделению, от которых получают существование души внутри космоса?».<sup>63</sup>

Сравнение надкосмических душ с «колесницами» указывает на то, что отрешенные боги связаны с ними тем особым видом приобщения, которое Прокл называет «обособленным», и при котором приобщимое не переходит в приобщающееся, а наоборот, делает его своим собственным продолжени-

<sup>61</sup> Proclus, *Th.Pl.* VI, 16, 81, 29–82, 1.

<sup>62</sup> Plato, *Phaedr.* 247a.

<sup>63</sup> Proclus, *Th.Pl.* VI, 22, 99, 4–8.

ем и орудием. Как было сказано выше, обособленное приобщение представляет собой взаимодействие двух самостоятельных сущностей, принадлежащих разным уровням реальности, но располагающихся друг над другом в одной и той же вертикальной серии.<sup>64</sup> Это еще раз подтверждает наше предположение о том, что надкосмические души следует рассматривать как души отрешенных богов, благодаря которым те получают возможность соприкоснуться с чувственно воспринимаемым миром и оказывать на него свое промыслительное воздействие. Таким образом, если Проклом и был открыт какой-то новый род душ, то это были надкосмические приобщимые души, принадлежащие отрешенным богам и входящие в возглавляемую ими вертикальную серию сущего.

Полученный вывод ставит нас перед новой проблемой: действительно ли неоплатоники до Прокла ничего не знали о душах такого рода? Судя по всему, отрешенные боги были введены в афинский неоплатонизм уже Сирианом<sup>65</sup> в качестве одного из четырнадцати классов божественных генад, выделенных им в ходе толкования гипотез платоновского *Парменида*. Но если Сириан знал об отрешенных богах, то не естественно ли предположить, что он мог знать и о приобщающихся к ним душах? Кроме того, как уже неоднократно говорилось выше, сам Прокл не дает ни малейшего повода приписывать учение о надкосмических душах себе, считая его изобретением каких-то других философов. Но если надкосмические души были известны неоплатоникам до Прокла, то спрашивается, почему же Марин связывает появление этой концепции с именем своего учителя?

#### 6. Кому принадлежит открытие надкосмических душ?

Всякий раз, когда в *Комментарии к «Тимею»* Прокл заводит речь о надкосмических душах и их способе мышления, он ясно дает понять, что не является автором этой теории и даже не вполне разделяет ее, поскольку сомневается в ее согласии с мыслью Платона. Учение о душах, способных созерцать несколько идей одновременно и потому занимающих середину между божественным Умом и душами, мыслящими одну идею за другой, он приписывает неким безымянным философам, в которых большинство ученых видят Ямвлиха и его ученика Феодора Асинского.<sup>66</sup> Основанием для такого отождествления служит то, что, по словам самого Прокла, оба эти мыслителя интерпретировали некоторые пассажи платоновского *Тимея* как

<sup>64</sup> См. выше с. 596.

<sup>65</sup> Dillon–Morrow 1987, 481.

<sup>66</sup> Festugière 1968, 120; Dillon 1973, 326, 335; Saffrey–Segonds 2001, 143; Baltzly 2009, 15, 37; Wear 2011, 127–128.

относящиеся не к душе мира, но к «обособленной, отрешенной и надо всем в мире властвующей надкосмической душе».<sup>67</sup> Речь, в частности, идет о *Тим.* 34b, где рассказывается о том, как Демиург помещает созданную им душу в центр мира и, распространив ее оттуда по всему протяжению космоса, напоследок облакает ею мировое тело извне. Согласно толкованию Ямвлиха, душа, о которой говорится в этом фрагменте, есть надкосмическая неприобщимая монада душевного уровня реальности, которой пристало располагаться в центре мира, поскольку она «не принадлежит ни одному телу и никогда, никоим образом не вступает в отношении ни с одним из них, но одинаково все одушевляет и от всего одинаково отстоит».<sup>68</sup> Прокл отвергает это толкование как неправильное и солидаризируется со своим учителем Сирианом, полагавшим, что Платон имеет в виду не надкосмическую, но мировую душу. Объясняя, почему толкование Сириана кажется ему более предпочтительным, Прокл обращает внимание на то, что все рассуждения о душе в *Тимее* носит двоякий характер: с одной стороны, оно описывает создание и сущность души, а с другой – ее союз с телом.<sup>69</sup> Фрагмент *Тим.* 34b, очевидно, относится ко второму типу рассуждения, поскольку рассказывает не о душе как таковой и не о ее происхождении из вышестоящих божественных причин, но об «одушевлении» (ψύχωσις) космоса. Это означает, что душа, о которой говорит здесь Платон, имеет непосредственную связь с телом мира, то есть является именно мировой, «приобщимой» душой, а не душой самой по себе. Впрочем, даже в тех местах диалога, которые напрямую касаются сущности и происхождения души, Платон, по мнению Прокла, по-прежнему имеет в виду мировую душу. Комментируя рассказ *Тим.* 35a об изготовлении Демиургом душевной смеси посредством соединения друг с другом «неделимой и вечно тождественной сущности и той, что претерпевает разделение в телах», Прокл признается, что в отличие от Ямвлиха и Феодора, относивших эти слова к надкосмической душе, сам он полагает, что в них описывается рождение души мира.<sup>70</sup>

Подобные разногласия с предшественниками, конечно, не означают, что Прокл отрицает существование надкосмических душ как таковых. Просто он убежден, что этим душам нет места в платоновском *Тимее*, так как этот диалог посвящен творению и устройству чувственно воспринимаемого мира и толкует о вещах внутрикосмических, а не бестелесных и умопостигае-

<sup>67</sup> Proclus. *In Tim.* II, 105, 15-17. См. также: *In Tim.* II, 143, 21 – 144, 24: «Ямвлих и Феодор относят эти слова к надкосмической душе».

<sup>68</sup> Proclus. *In Tim.* II, 105, 21–23. См. также: Wear 2011, 127.

<sup>69</sup> *In Tim.* II, 103, 29 – 31.

<sup>70</sup> *In Tim.* II, 143, 21 – 22.

мых. В глазах Прокла целью (*σκοπός*) и задачей *Тимея* является всеобщее учение о природе, поэтому, придерживаясь принципа единства толкования, он неизменно относит все сказанное Платоном о душе не к неприобщимой монаде душевного уровня и не к божественным наднебесным душам, но к душе внутрикосмической, наделяющей космос жизнью и движением. Что же касается толкования Ямвлиха, то оно кажется Проклу чересчур возвышенным и не согласующимся с общим замыслом диалога. Мысленно обращаясь к своему предшественнику, он призывает его внимательнее вчитаться в слова Платона в *Тим.* 35а и признать, что в результате смешения неделимой и поделенной среди тел сущности была создана именно мировая, а не наднебесная душа, поскольку упоминать о подобной душе в диалоге, собирающемся говорить о создании космоса, было бы в высшей степени неуместно. В качестве дополнительного аргумента Прокл указывает на то, что и рассуждение о времени в *Тимее* ограничивается исключительно временем внутрикосмическим. Поэтому несмотря на то, что в действительности время впервые появляется на более высоких уровнях реальности и имеет надкосмический статус, Платон говорит о нем исключительно как о «возникшем вместе с небом».<sup>71</sup>

Но как бы ни хотелось Проклу разделять точку зрения своего учителя, интерпретация Ямвлиха и Феодора не оставляет его в покое. Ему явно импонирует мысль, что в рассказе о создании души в *Тимее* наряду с душой мира и более частными внутрикосмическими душами могли подразумеваться и души, никак не связанные с космосом. В самом деле, разве не от Ума-Демииурга происходит всякая душа, и разве не образована она путем смешения неделимой и делимой сущности? Откуда еще могли бы появиться неприобщимая монада души и приобщимые надкосмические души, если не из того же самого кратера, в каком Демииург создавал душу мира? Толкование Сириана не дает ответа на этот вопрос, что, очевидно, не вполне устраивает Прокла. Поэтому он признает проблему заслуживающей изучения и, призывая всех любознательных слушателей исследовать вопрос о том, знал или не знал Платон о существовании надкосмических душ, также и сам не остается в стороне от его рассмотрения. Он понимает: для того, чтобы «вписать» надкосмические души в философию Платона, а тем более обнаружить их присутствие в *Тимее*, необходимо прежде всего выяснить, что могло бы выступать в роли делимого и неделимого элемента их сущности.<sup>72</sup> Согласно его собственной догадке, «неделимым в этих душах будет превосходящее их мыслящее, к которому они непосредственно приобщаются, делимое же бу-

<sup>71</sup> *In Tim.* III, 251, 21–29.

<sup>72</sup> *In Tim.* II, 143, 25.

дет присутствовать в них не как таковое, а поскольку от них зависит множество внутрикосмических душ». <sup>73</sup> В самом деле, поскольку надкосмические души не имеют ничего общего с материальными телами, то в их состав не может входить «сущность, разделенная в телах»; под которой Прокл понимает материю; поэтому вместо нее они будут включать в себя сущность, поделенную во внутрикосмических душах, над которыми они «непосредственно возвышаются». <sup>74</sup> В результате их собственная природа окажется «в большей степени неделимой, чем делимой», потому что если смешать неделимость ума с делимостью, свойственной внутрикосмическим душам, то первоначальная природа делимого окажется сильно разбавлена неделимым, так что итоговая смесь будет содержать ее в меньшем количестве. Наоборот, сущность единичных внутрикосмических душ будет содержать больше делимого чем неделимого. <sup>75</sup> Иными словами, в процессе приготовления душевной смеси Демиург мог смешивать неделимое и делимое в различных пропорциях, что вело к возникновению разного рода душ. Когда в душевной смеси над неделимым преобладало делимое, то получались души, обитающие внутри космоса. Когда неделимое преобладало над делимым, возникла душа, «всегда пребывающая в вышине и надкосмическая». Когда же оба ингредиента присутствовали в смеси в равных пропорциях, то появлялись души промежуточные между надкосмическими и внутрикосмическими, то есть хотя и связанные с телами, но пребывающие в горнем мире. <sup>76</sup>

Обнаружить в тексте Платона присутствие надкосмических душ позволяет еще и то обстоятельство, что после изготовления душевной смеси Демиург делит ее в соответствии с линейными, плоскими и кубическими числами (2, 4, 8 и 3, 9, 27), что, по мнению Прокла, может указывать на степень исхождения души из ее умной причины. Если те части душевной смеси, которые получили оформления кубическими числами ( $2^3 = 8$  и  $3^3 = 27$ ), соответствуют душам, соединенным с телами, то есть внутрикосмическим, то души, определенные линейными числами ( $2^1 = 2$ ,  $2^1 = 3$ ), должны быть полностью свободными от связи с телом и, как таковые, выходить за пределы космоса. Наконец, души, созданные в соответствии с плоскими числами ( $2^2 = 4$  и  $3^2 = 9$ ), должны быть промежуточными между первыми двумя, то есть одновременно и внутрикосмическими, и надкосмическими, и связанными с телесным космосом, и не связанные с ним. В этих промежуточных душах

<sup>73</sup> *In Tim.* III, 252, 9.

<sup>74</sup> *In Tim.* II, 144, 24.

<sup>75</sup> *In Tim.* III, 252, 13–14 Ср. Также: *In Tim.* II, 144, 4: «если человеческим душам недостает неделимого, то надкосмическим – делимого».

<sup>76</sup> *In Tim.* III, 252, 14–30.

легко узнать души отрешенных богов или приобщимые надкосмические души, которые, как мы уже говорили выше, как раз и являются средним термином между неприобщимой надкосмической монадой души и множеством душ, обитающих внутри космоса.

«Поскольку же середина между неделимой и делимой сущностью мыслится такой, ты не удивишься, что [смесь души] была разделена на неравные части, так что одни души довели свои границы вплоть до плоскостей, а другие – до объемных тел. Это как раз и сделало последние внутрикосмическими и пришедшими в тела, а первые, поскольку они не имели ничего общего с телом, сохранило существующими до космоса. Не исключено, что и среди этих душ одни дошли до пределов линии, а другие – до плоскостей, отчего первые начали существовать исключительно как надкосмические, а вторые – как средние между надкосмическими и внутрикосмическими, поскольку и плоскость есть нечто среднее между линиями и объемными телами».<sup>77</sup>

Эти и другие подобные соображения позволили Проклу утверждать, что рассказ о создании души в *Тимее* действительно мог содержать скрытые указания на возникновение надкосмических душ, а значит Платон прекрасно знал о подобного рода сущностях, хотя и нигде явным образом не упоминал о них. Таким образом нововведение Прокла могло заключаться не столько в открытии надкосмических душ как таковых, сколько в том, что он первым обнаружил и доказал их присутствие в *Тимее*. Философ и сам ставит это себе в заслугу, говоря, что в своем доказательстве существования превышающих космос душ он исходит не из собственных домыслов, и не из Халдейских Оракулов, на которые, предположительно, опирались Ямвлих и Феодор, но «из слов самого Платона».<sup>78</sup> Вот почему Марин мог считать учителя подлинным автором этого учения: ссылка на авторитет Платона позволяла окончательно вписать надкосмические души в неоплатоническую систему реальности и служила решающим аргументом в пользу их существования.

---

<sup>77</sup> *In Tim.* III, 252, 21–33.

<sup>78</sup> *In Tim.* II, 144, 24–30.

ГОРИЗОНТАЛЬНОЕ И ВЕРТИКАЛЬНОЕ ИСХОЖДЕНИЯ ПО ПРОКЛУ

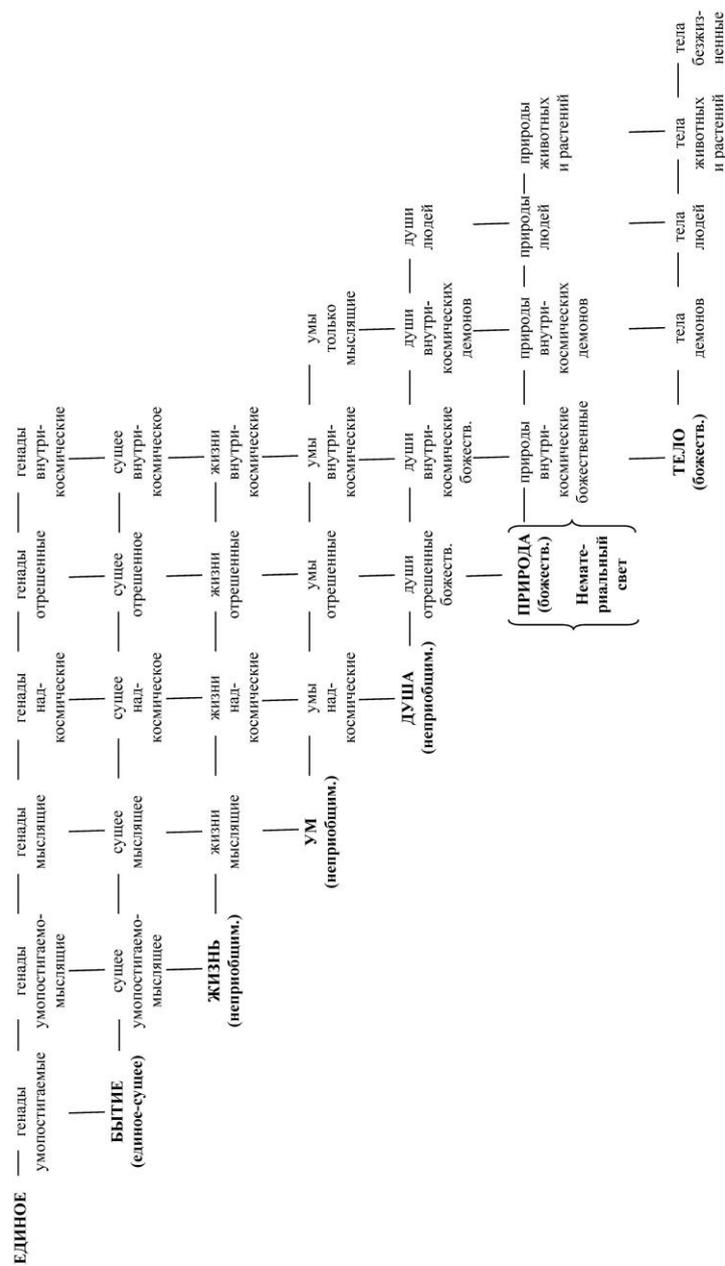


Рис.1



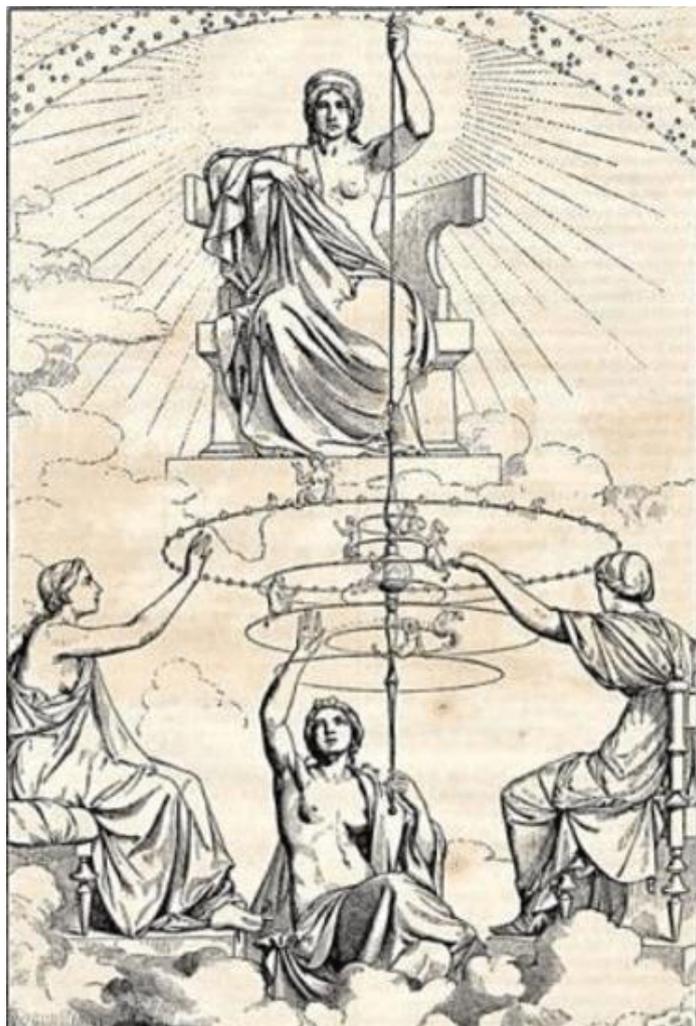


Рис. 2

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Месяц, С. В. (2014) «Открытие Прокла», *Платоновские исследования* I. Москва, Санкт-Петербург, 256–282.
- Ahbel-Rappe, S. (2014) “Metaphysics. The origin of becoming and the resolution of ignorance,” P. Remes and S. Slaveva-Griffin, eds. *The Routledge Handbook of Neoplatonism*. New York, 166–181.
- Baltzly, D., ed. and transl. (2009) *Proclus’ Commentary on Plato’s Timaeus*. Book 3, Part II: Proclus on the World Soul. Cambridge.
- Beutler, R. (1957) “Proklos, der Neuplatoniker,” *RE* Bd. 45, 186–247.
- Brisson, L. (2004) “Kronos the Summit of the Intellective Hebdomad in Proclus’ interpretation of the Chaldaean Oracles,” G. van Riel and C. Macé, eds. *Platonic ideas and concept formation*. Leuven, 191–210.

- Chlup, R. (2012) *Proclus. An Introduction*. Cambridge.
- Diehl, E., ed. (1903–1906). *Proclus Diadochus. In Platonis Timaeum commentaria*. Lipsiae.
- Dillon, J. (1973) *Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta*. Leiden.
- Dillon, J. (1996) *The Middle Platonists 80 BC to 220 AD*. Ithaca, New York.
- Dillon, J. and Morrow, G. (1987) *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*. Princeton N.J.
- Dodds, E.R., ed. (1963) *Proclus. The Elements of Theology*. Oxford.
- Festugière, A.J. (1966–1968) *Proclus. Commentaire sur le Timée*. Vol. 1–5. Paris.
- Gerd, van Riel (2017) “The One, the Henads and the Principles,” P. D’Hoine and M. Maertijn, eds. *All from One. A Guide to Proclus*. Oxford, 73–97.
- Griffin, M. (2012) “Proclus on Place as the Luminous Vehicle of the Soul,” *Dionysius* 30, 161–186.
- Lloyd, A.C. (1990) *The Anatomy of Neoplatonism*. Oxford.
- Lowry, J.M.P. (1980) *The logical principles of Proclus' Στοιχείωσις Θεολογική as systematic ground of the cosmos*. Amsterdam.
- MacIsaac, D.G. (2011) “The Nous of the Partial Soul in Proclus' Commentary on the First Alcibiades of Plato,” *Dionysius* 29, 29–60.
- MacIsaac, D.G. (2001) *The Soul and Discursive Reason in the Philosophy of Proclus*, unpublished PhD. dissertation. University of Notre Dame.
- MacIsaac, D.G. (2007) “The Origin of Determination in the Neoplatonism of Proclus,” M. Treschow, W. Otten and W. Hannam, eds. *Divine Creation in Ancient, Medieval and Early Modern Thought*. Brill, 141–172.
- Martijn, M. (2010) *Proclus on Nature. Philosophy of Nature and Its Methods in Proclus' Commentary on Plato's Timaeus*. Leiden–Boston.
- Martijn, M. and Gerson, L. P. (2017) “Proclus' System,” P. D’Hoine and M. Maertijn, eds. *All from One. A Guide to Proclus*. Oxford.
- Masullo, R., ed. (1985) *Marino di Neapoli. Vita di Proclo*. Napoli.
- Morrow, G.R. and Dillon, J.M. (1987) *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*. Princeton.
- Opsomer, J. (2006) “Proclus et le statut ontologique de l'âme plotinienne,” *Études platoniciennes* III, 195–207.
- Rosan, L.J. (1949) *The philosophy of Proclus. The final phase of ancient thought*. New York.
- Saffrey, H.D. et Segonds, A.-Ph., eds. (2001) *Marinus. Proclus ou sur le bonheur*. Paris.
- Sambursky, S. (1982) *The concept of Place in Late Neoplatonism*. Jerusalem.
- Siorvanes, L. (1996) *Proclus. Neo-platonic Philosophy and Science*. Edinburgh.
- Sorabji, R. (1988) *Matter, Space and Motion. Theories in Antiquity and their sequel*. London
- Wear, S.K. (2011) *The Teachings of Syrianus on Plato's Timaeus and Parmenides*. Leiden–Boston.

**Избранные сокращения**

- De principiis — Damascius, *Traité des premiers principes*. Texte établi et traduit par L.G. Westerink et J. Combrès. Paris, 2002.
- ET — Proclus, *The Elements of Theology*. Translation and Commentary by E.R. Dodds. Oxford, 1963.
- In Alc. — Proclus, *Commentary on the first Alcibiades of Plato*. Ed. L.G. Westerink. Amsterdam, 1954.
- In Parm. — Proclus, *Commentaire sur le Parménide de Platon. Livre II*. Texte et Traduction par C. Luna et A.-Ph. Segonds. Paris, 2010.
- In Tim. — Proclus Diadochus, *In Platonis Timaeum commentaria*. Ed. E. Diehl. Lipsiae, 1903–1906.
- Th.Pl. — Proclus, *Théologie Platonicienne. Livre VI*. Texte établi et traduit par H.D. Saffrey et L.G. Westerink. Paris, 1981.
- Vita Procli — Marinus. *Proclus ou sur le Bonheur*. Texte et traduction par H.D. Saffrey et A.-Ph. Segonds. Paris, 2002.

CYRILLIC CHARACTERS REFERENCES transliterated (FOR INDEXING PURPOSES ONLY): Mesyats, S. V. (2014) «Otkrytie Prokla», *Platonovskie issledovaniya* I. Moskva, Sankt-Peterburg, 256–282.

# НЕОСТОИЦИЗМ ЮСТА ЛИПСИЯ И ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЕ ЗНАНИЕ В ЭПОХУ ПОЗДНЕГО ВОЗРОЖДЕНИЯ

А. А. САНЖЕНАКОВ  
Институт философии и права СО РАН  
sanzhenakov@gmail.com

---

ALEXANDER SANZHENAKOV

Institute of Philosophy and Law SB RAS, Novosibirsk, Russia

NEOSTOICISM OF JUSTUS LIPSIUS AND THE HISTORY OF PHILOSOPHY IN LATE RENAISSANCE

ABSTRACT. The paper is considering Justus Lipsius's the history of philosophy works. I distinguish the main ideas of Neostoic work "On Constancy" (1584) and show what kind of confusions Lipsius confronted when he was trying to transport some Stoic dogmas on the Christian ground. The main part of this paper pays special attention to the late works of Lipsius – the "Guide of Stoic Philosophy" and the "Physics of the Stoics" (1604), in which he reveals a deeper knowledge of Stoic dogmatics. Analyzing these writings, I show the specifics of the historical approach of Lipsius. It is shown that Lipsius did not follow Seneca's theses all the times, but considered it possible to correct them in order to bring some of them in line with the Christian dogmatics. For this purpose, he was appealing to the Christian (e.g. St. Augustine) and proto-Christian (e.g. Plato) authors. In conclusion I try to argue that we should consider these appeals as an attempt to actualize the Stoic idea in new intellectual context, which is the task of any historian of philosophy.

KEYWORDS: Justus Lipsius, Stoics, Seneca, Neostoicism, history of philosophy.

---

Будучи гуманистом, историком и филологом, Юст Липсий (лат. Iustus Lipsius) (1547–1606) уделял исследованию прошлого значительное время. Знаток латыни, он издавал книги таких авторов, как Тацит и Сенека. Получив образование в Кельнском и Лувенском университетах, он два года провел при кардинале Антуане де Гранвелле в Италии, где имел возможность познакомиться с римскими гуманистами. После возвращения он некоторое время работал в Лувене, затем в Вене, после два года преподавал в Йенском лютеранском университете (1572–1574 гг.). В 1578 г. он стал профессором кальвинистского Лейденского университета. Здесь он написал две свои знаменитые работы – «О Постоянстве» (*De Constantia*) и «Политика»

СХОЛН Vol. 12. 2 (2018)

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

© А. А. Санжениаков, 2018

DOI: 10.21267/schole.12.2.20

(*Politicorum sive civilis doctrinae*, 1589).<sup>1</sup> В 1592 г. он покидает Лейден и возвращается в Лувен, чтобы остаться там до конца своих дней.

Хотя Липсий более всего известен своими политическими трактатами, нас больше интересуют его историко-философские работы, и прежде всего его изложение стоической доктрины. В 1604 г. он издает «Руководство по стоической философии» (*Manuductionis ad Stoicam Philosophiam*) и «Физику стоиков» (*Physiologia Stoicorum*), в которых он не только проводит исследование доктрины стоиков, но и пытается выступить их защитником. Эти работы вызывают особенный интерес, если учесть, что стоицизм был для нашего автора не только историческим предметом, но и вполне актуальным учением, которое он пытался адаптировать к современным ему условиям. Так, в своем самом знаменитом произведении «О постоянстве в дни общественных бедствий» (*De Constantia in publicis malis*, 1584) он обращается к стоической философии, чтобы ободрить человека в годы разрухи и войны. Наконец, его издание текстов Сенеки полностью завершает его портрет – перед нами, во-первых, филолог и хороший знаток античных текстов, во-вторых, историк философии, реконструирующий как учение стоиков в целом, так и его отдельные стороны, в-третьих, продолжатель стоической традиции, основатель неостоицизма.

#### *Юст Липсий как популяризатор стоической философии*

К стоической философии Липсий обращается по совету Марка-Антуана Мюре, французского писателя и гуманиста, с которым он познакомился в Риме. Изучение трудов Сенеки послужило толчком для создания «неостоического» произведения *De Constantia in publicis malis*, написанного в форме диалога между Липсием и его другом Лангиусом о том, как достойно пережить время междоусобных войн и разрухи. Считается, что название работы отсылает к сочинению Сенеки *De Constantia Sapientis* («О стойкости мудреца»), написанного им в самом конце жизни. Главный тезис этого сочинения Сенеки вынесен в подзаголовок: «Дух мудреца по твердости и силе не уступает всем этим вещам: он так же неуязвим для обид, как алмаз для ударов» (*De const. sap.* 3, пер. Т. Ю. Бородая). Схожие рассуждения мы находим и в работе Липсия.

Книга начинается с признания Липсия о том, что он покидает дорогую ему родину (так называемые «Нижние земли» – территория современных Нидерландов, Бельгии и Люксембурга), поскольку уже не может терпеть дерзость правительства и солдат. Оправдывает он себя тем, что мало кто может вынести бедствия многолетней гражданской войны. С этого начина-

<sup>1</sup> Подробное исследование политических воззрений Ю. Липсия см. Новикова, 2005.

ется длинный диалог Липсия и его старшего друга Лангиуса, устами которого автор излагает стоическое учение. В поисках утешения от невзгод собеседники приходят к таким понятиям, как бог, божественное провидение, судьба и необходимость как результирующая трех предыдущих категорий. Все, что свершается согласно судьбе, свершается согласно необходимости, которая в свою очередь освящена божественной волей. Даже самые ужасные вещи есть результат божественного промысла и представляют собой часть божественного плана по совершенствованию мира. Из этих положений вытекают четыре центральных идеи, вокруг которых вращается весь диалог: (1) общественные бедствия (*mala publica*) налагаются на нас богом (2) и есть продукт необходимости; (3) в действительности они полезны для нас, (4) в них нет ничего мучительного и необычного.<sup>2</sup> Истинно мудрый человек должен мужественно принять закон необходимости (*lex necessitatis*). Для этого он должен вооружиться стоическими добродетелями – постоянством, выносливостью, выдержкой (*constantia, patientia, firmitas*). Постоянство определяется как «верная и непоколебимая сила разума, которая не возрастает и не убывает под воздействием внешних условий и случайных обстоятельств».<sup>3</sup> Это определение явным образом было инспирировано Сенекой, который вслед за ранними стоиками не раз повторял, что все блага настоящего мудреца находятся в нем самом, в его разуме и добродетели, а поэтому он и его счастье никак не зависят от внешнего мира:

«...мудрецу нечего терять: все его достояние в нем самом, фортуна он не доверил ничего; все его добро помещено в самое надежное место, ибо он довольствуется своей добродетелью, которой не нужны дары случая и которая поэтому не может ни убавиться, ни прибавиться. Он совершенен, и потому ему некуда дальше расти; а отнять у него fortuna не может ничего, кроме того, что сама дала. Но добродетель дает не она, а потому и отнять ее не в силах» (*De const. sap.* 5, пер. Т. Ю. Бородай).

Таким образом, уже первое обращение к стоической философии привело Липсия к сочинению, в котором он бережно адаптирует наследие Сенеки к современным реалиям. Безусловно, такая адаптация не могла быть осуществлена без привнесения некоторых изменений в исходный набор положений.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Для демонстрации своей правоты он обращается к истории, где находит войны, чуму, жестокость.

<sup>3</sup> «*Rectum et immotum animi robur, non elati externis aut fortuitis, non depressi*» (*De Const.* I,4) (перевод мой).

<sup>4</sup> Подробное исследование *De Conctantia* см. Lagrée, 2004.

Наибольший диссонанс при синтезе христианства и стоицизма вызывал вопрос детерминизма. Стоики придерживались материалистически-пантеистической точки зрения, согласно которой в природе царит неумолимая сила причинно-следственных связей, каждое событие неотступно следует за предыдущим, а бог мыслится как нечто имманентное этому миру. Поэтому судьба для стоиков – это «причинная цепь всего существующего (αἰτία τῶν ὄντων εἰρομένη)» (SVF II 915). Для христиан такая позиция была неприемлема не только потому, что бог сливается и растворяется в этой тотальной природной причинности, но и потому, что возможность действовать и испытывать воздействие признается только за телесными предметами. Юст Липсий прекрасно осознавал эти затруднения и поэтому сформулировал четыре положения, в которых стоицизм имеет расхождения с христианством (*De Const.* I,20): (a) Бог подчиняется судьбе; (b) существует естественный порядок причин (и, следовательно, чудеса невозможны); (c) будущее предопределено; (d) свобода воли отсутствует. Эти положения, каждое по-своему, входили в противоречие со взглядами Липсия как христианина и произрастали из детерминизма стоиков. Далее мы увидим, что в более поздних работах Липсий нашел возможность согласовать с христианством некоторые из этих положений.

#### *Юст Липсий как историк философии*

Поздние работы, о которых шла речь – это «Руководство по стоической философии» (*Manuductionis ad Stoicam philosophiam*)<sup>5</sup> и «Физика стоиков» (*Physiologia Stoicorum*),<sup>6</sup> изданные Липсием в 1604 г. Будучи прекрасно образованным, нидерландский гуманист в этих работах провел филологический, исторический и философский анализ античных текстов. В основном он опирался на тексты Сенеки и Эпиктета, но в качестве дополнительной литературы привлекал работы Цицерона, Плутарха, Диогена Лаэртия, Секста Эмпирика и многих других античных авторов. Вместе с тем он обращается к христианским авторам, чтобы показать, что интерес к стоической философии поддерживался не только во время Античности, но и в христианскую эпоху. В целом отличительной чертой поздних работ Липсия является более глубокое знакомство с первоисточниками, в которых сохранилось стоическое учение, что дает некоторое право считать эти работы предшественниками «Фрагментов ранних стоиков» И. фон Арнима.

«Руководство» представляет собой изложение стоического учения, ранжированное как тематически, так и по персоналиям. Возьмем для примера

<sup>5</sup> Современное издание см. Sellars, Stradling, 2006.

<sup>6</sup> Перевод см. Lagrée, 1994.

главу, посвященную стоическому мудрецу (*Manuduct.* II, 8). В этом разделе Липсий ставит вопрос, существовал ли когда-либо такой человек, который подходил бы под описание стоического мудреца? Или возникнет ли когда-нибудь человек, соответствующий требованиям стоического идеала? На оба эти вопроса он отвечает отрицательно: такого человека не было и не может быть. Что примечательно, сами стоики не были столь категоричны, и, зная это, Липсий осознанно отступает от буквы стоической доктрины, хотя, по его мнению, тем самым остается верен духу этой доктрины. Свой ответ он считает более правдивым, в то время как позиция Сенеки, оставляющая небольшую возможность существования стоического мудреца, расценивается Липсием как более «мягкая и привлекательная» (*mitiora & gratiora*) – иначе говоря, как некоторая уступка, которая потворствует толпе и идет вразрез с истинной доктриной стоиков. Как нам следует понимать это осознанное разночтение? И в какой роли здесь выступает Липсий: в роли прозорливого историка философии, который лучше самих стоиков знает, что именно они хотели сказать, или представителя стоического учения, который излагает собственное видение (что среди стоиков было распространенным явлением: вспомним, например, Аристона Хиосского, который отказался признавать возможность выбора в области безразличного)?

Чтобы ответить на эти вопросы, нам следует подробнее рассмотреть аргументы Липсия против Сенеки. В основном они сводятся к апелляции к доксографическому материалу. Сначала он определяет, что такое мудрец с точки зрения стоиков, – это совершенный и непревзойденный человек, который не имеет в себе недостатка блага и ничего дурного. Далее следуют многочисленные цитаты из сочинений Сенеки, Плутарха, Цицерона, поэта Клавдиана, призванные подтвердить совершенство стоического мудреца. Затем он ссылается на Плутарха, который в своей работе «Об общих понятиях, против стоиков» заявляет, что «такого мудреца нет и никогда нигде на земле не было» (1076b). Также он находит поддержку у Цицерона, который полагает, что стоики «понимают под “мудростью” именно то, чего ни один смертный пока еще не достиг» (*De amicitia* 5.18) (Горенштейн 1974, 35). Однако в своем заключительном суждении Липсий обращается за помощью не к стоикам и не к свидетельствам об их учении, а к христианству и Платону.

«Мы, христиане, – пишет он, – отрицаем это [существование хотя бы одного совершенного мудреца в прошлом или будущем – А. С.] и согласны с Платоном, что тот, кто в действительности хотел бы быть философом, не должен никогда и ни при каких условиях предполагать, что он достигнет чистой мудрости иначе, нежели среди богов потустороннего мира, то есть в тех непорочных и благословенных местах, среди подателя всей мудрости и его паствы» (Young 1997, 202).

Таким образом, последние основания Липсий обнаруживает не в самой стоической философии, а вовне – в платонизме и христианстве. Поэтому «Руководство» мы не можем назвать чистой *исторической* реконструкцией стоической философии. Если следовать за Р. Рорти (2001), то отличительной чертой этого жанра будет предельное внимание к терминологии прошлого и к тем проблемам, которые стояли перед мыслителями прошлого; при этом нам следует игнорировать те проблемы, которые стоят перед современной философией. Иначе говоря, современные историку философии воззрения не должны влиять на создаваемый им образ учения прошлого. Если переводить это на язык Кембриджской школы,<sup>7</sup> то выходит, что перед нами отказ от контекстуализма в пользу апроприационизма (осовременивания).

Теперь обратимся к сочинению «Физика стоиков» (*Physiologia Stoicorum*), которое было опубликовано в том же 1604 г. и имело ту же самую цель, что и «Руководство», – предварить собой полное издание сочинений Сенеки. В этой работе Липсий уделяет много внимания проблеме необходимости, переопределения и божественного всемогущества, поскольку, как мы уже сказали выше, эти вопросы были самыми болезненными для Липсия и именно в них он наибольшим образом расходился со стоиками. Поскольку для стоиков природа и бог были слиты воедино, перед ними не стояла проблема умаления божественного величия через необходимость и судьбу. Липсий же приложил много усилий, чтобы показать: природный детерминизм не наносит сокрушительного удара по всемогуществу бога и не ставит его в зависимость от цепи причинно-следственных связей. С этой целью еще в *De Constantia* он выделил четыре вида судьбы (*fatum*): математическая (*mathematicum*), природная (*naturale*), жестокая / насильственная (*violentum*) и истинная (*verum*). Первая, математическая судьба есть «то, что надежно связывает и соединяет все действия и события с помощью силы звезд и положений планет».<sup>8</sup> Это представление о судьбе Липсий связывал с халдеями и Гермесом Трисмегистом. Вторая разновидность судьбы предполагает, что судьба есть «порядок естественных причин, которые (если ничто не препятствует) посредством их силы и природы порождают устойчивый и

---

<sup>7</sup> Наиболее значительная школа изучения истории идей в англо-американском мире. Школа берет свое начало в Кембриджском университете, где в 1960-х гг. Дж. А. Покок исследовал системы политической мысли, уделяя особое внимание корректировке методологической базы исследований политической истории. Главным тезисом этого изменения было смещение акцента исследования в сторону лингвистического контекста высказываний или текстов (Бивир 2010).

<sup>8</sup> «*Quod ligat et necit firmiter actiones omnes eventusque ad vim siderum et posituram stellarum*» (*De Const.* I,18) (Lipsius 1604b, 30) (перевод мой).

единообразный результат».<sup>9</sup> Это, по сути, перипатетическое представление о судьбе и необходимости Липсий связывает с Теофрастом и Александром Афродисийским. Он отмечает, что, хотя это определение судьбы «не совсем ошибочно», ему недостает полноты. Наконец, третий вид судьбы – насильственная (*violentum*) – приписывается Липсием стоикам. Стоическое понятие судьбы он определяет словами Сенеки (*О природе*, II.36) как «необходимость всех вещей и действий, которую никакая сила не может разорвать» (*necessitatem rerum omnium actionumque quam nulla vis rumpat*, *De Const.* I,18) (Бородай 2001, 234). С одной стороны, это определение лучше всех предыдущих, ибо оно более универсально, с другой стороны, у него есть один большой недостаток – оно ставит бога в подчинение судьбе,<sup>10</sup> а человека лишает свободы воли. Поэтому Липсий предлагает выделять еще одну, четвертую разновидность судьбы – истинную судьбу (*verum fatum*), которую он определяет как «вечное повеление провидения» (*aeternum providentiae decretum*) (*De Const.* I,19). Благодаря этому определению Липсию удастся поставить на первое место божественное провидение, а судьбе указать второе место, сделав ее производной от провидения. Но, сделав этот шаг, Липсий тем самым отказался от важного стоического положения о неразличимости бога и природы и, как следствие, равнозначности между судьбой и провидением.

Обсуждение проблемы соотношения судьбы и провидения Липсий продолжает в «Физике стоиков», где, как считается, он предлагает более уточненное понимание данной проблемы. Начинается это сочинение с соотнесения стоической и платонической концепций судьбы. Что касается последней, то речь идет о концепции судьбы средних платоников, и прежде всего Плутарха, Псевдо-Плутарха,<sup>11</sup> Немезия, Апулея. Главное различие меж-

---

<sup>9</sup> «*Ordinem caussarum naturalium quae (nisi impediuntur) vi et natura sua certum eundemque producunt effectum*» (*De Const.* I,18) (Lipsius, 1604b, 30) (перевод мой).

<sup>10</sup> Ср.: «...мы не знаем, что распоряжается нашей жизнью и смертью, но знаем, что та же *необходимость управляет и богами* (курсив мой – А. С.). Одно и то же необратимое движение увлекает за собой богов и людей. Сам творец и правитель вселенной, написавший законы судьбы, следует им; однажды издав приказ, он сам теперь вечно повинуется» (*De Providentia* 5.8) (Бородай 2001, 99).

<sup>11</sup> Имеется в виду трактат *De fato*, который ошибочно приписывался Плутарху. В то же время, исходя из некоторых свидетельств, можно сказать, что в этом сочинении представлена точка зрения, не сильно отличающаяся от той, что разделял сам Плутарх (Диллон 2002, 214). Автор трактата ставит своей целью опровергнуть стоические представления о судьбе и выдвигает альтернативную концепцию, в которой судьба не устраняет собой свободу воли человека и божественное провидение.

ду стоической и платонической точками зрения на судьбу заключается в том, что в первом случае мы имеем дело с синкретической позицией (стоики не проводят различия между судьбой и провидением, полагая, что это два имени для одной вещи), во втором случае – с попыткой выделить судьбу, случай, «то, что в нашей власти» (свободу воли) и провидение в отдельные классы событий, которые могут пересекаться, но ни один из них не может полностью перекрыть и подчинить себе другой.<sup>12</sup> Синкретическая позиция стоиков может быть выражена пассажем Сенеки, в котором он отождествляет бога, провидение, судьбу и природу:

«Хочешь, назови его Судьбой – не ошибешься; все на свете зависит от него, он – причина причин. Если угодно, называй его Провидением, и будешь прав; именно его провидением соблюдается этот мир, дабы без помех шел он к своей цели и совершал все свои отправления. Хочешь, зови его Природой; и тут не погрешишь против истины; именно он породил все, его духом мы живы. А хочешь, зови его Миром, и тут ты не обманешься; ибо он – это все, что ты видишь, все это целое; он присутствует во всех своих частях, поддерживая их существование и свое собственное» (*О природе* 2 (4). 45.2, Бородай 2001, 241).

Липсий не считал возможным согласиться с этой точкой зрения, поскольку она предполагала сведение бога к миру, природе и необходимости, что ограничивало его волю и могущество, ибо неотвратимые законы причинности, имеющие место в природе, распространились бы и на бога. Чтобы избежать этого нежелательного вывода, он предложил внести концептуальные разграничения между судьбой и провидением. Согласно этому различению, судьба есть закон (*lex*), который определяет все события, а провидение есть разум (*ratio*), который порождает этот закон (*Phys. Stoic.* I,12). Если вернуться к терминологии *De Constantia*, то мы можем сказать, что Липсий, внося данные коррективы, движется от *violentum fatum* (которую он атрибутирует стоикам) к *verum fatum*. Для более контрастной демонстрации своей позиции и позиции стоиков он снова обращается к сочинениям Сенеки, цитируя «О провидении» (5.7) и «О благодеяниях» (4.7), где судьба представлена как цепь причин (*causa pendet ex causa*), неизбежно ведущая к предначертанному результату. И эту извечно установленную (*ab aeterno*) в божественном уме причинную цепь стоики и называли судьбой. Эта идея до некоторой степени может быть выражена известными словами Б. Спинозы: «Порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей». Однако для Липсия представление о синхронности божественного провидения и природной необходимости было неприемлемо. Он был убежден, что первым в це-

<sup>12</sup> См. Plut. *De fac.* 927a; Plut. *Symp.* 740c.

почке причин должен стоять бог, и поэтому о синхронности говорить не приходится.<sup>13</sup> Для нас интересен не сам факт расхождения Липсия со стоиками, а его убежденность, что предлагаемая им интерпретация куда более соответствует духу стоицизма, нежели та, которая вычитывается из текстов Сенеки. И еще более занятно, что для ее обоснования он обращается не только к ранним стоикам, но и к Августину.

Липсий был прежде всего христианином, а затем уже последователем стоиков. Поэтому слова Сенеки (см. выше: Бородай 2001, 99) о том, что и люди, и боги (!) подчиняются закону необходимости, вызывают у Липсия недоумение: бог никому и ничему не подчиняется, разве что самому себе. В связи с этим, рассуждает Липсий, слова Сенеки надо понимать так, что бог повинуетя не судьбе, а собственному решению, поскольку судьба есть не что иное, как его повеление. То обстоятельство, что божественное повеление устанавливается раз и навсегда, что влечет за собой неизменность цепи причинных связей, именуемой судьбой, свидетельствует не о могуществе судьбы, а о могуществе божественной воли и совершенстве ее повелений. Напротив, необходимость изменять свое решение (то есть изменять судьбу) было бы умалением божественного величия (*maiestatis deminutio*). Но в этом месте и стоики согласились бы с Липсием. «Тот, кто способен хотеть лишь наилучшего, непременно будет хотеть всегда одного и того же», – пишет Сенека в трактате «О природе, пред. 3» (Бородай 2001, 181). Несмотря на то, что у Липсия имелось в распоряжении достаточно свидетельств в пользу того, что стоики, как и он сам, никак не желали нанести удар по могуществу бога и, также как и Липсий, полагали, что судьба благодаря божественному совершенству установлена раз и навсегда, несмотря на это, Липсий обращается за помощью к Августину. Точно так же, как в «Руководстве», он заканчивает дискуссию о мудреце обращением к Платону и христианству, в «Физике» (I,12) он завершает рассмотрение вопроса о соотношении судьбы и провидения обращением к Августину.<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> О. Э. Новикова описывает различие судьбы и провидения в работах Липсия следующим образом: «Если Провидение является неотъемлемой силой Бога, то Фатум – лишь первопричина (*prima causa*), исходящая от божественного Провидения и обладающая бытием уже не в самом Боге, а в его творении» (2005, 108).

<sup>14</sup> В 5 книге «О граде божьем» Августин пишет, что для стоиков судьба есть «связь и последовательность всех причин вообще, которые производят все, что бывает» (Еремеева 1998, 201). Сразу после этого он добавляет: «С такими нет необходимости долго рассуждать и спорить из-за названия, коль скоро самую последовательность и известную связь причин они ставят в зависимость от воли и власти Бога... Последнее служит доказательством, что судьбою они называют главным

Подведем итоги нашего обзора. Поскольку последними авторитетами, к которым в ходе своего изложения стоической философии обращается Липсий, являются далеко не сами стоики и не доксографы, передающие свидетельства о стоической доктрине, но христианские (Августин) и дохристианские (Платон) авторы, постольку возникает вопрос: можем ли мы вообще говорить о сочинениях Липсия как об историко-философских работах, а о нем – как об историке философии? Возможно, этот вопрос может показаться излишним: история философии как научная дисциплина появилась значительно позже,<sup>15</sup> а значит, по крайней мере формально, Липсий не историк философии. Однако автор статьи не сторонник подобного формализма и скорее склонен расширенно интерпретировать понятие истории философии. С нашей точки зрения, историей философии будет любое обращение к философу прошлого по тем вопросам, которые были актуальными для этого философа и остаются актуальными для того, кто обращается к нему. И в этом смысле нет различия между Аристотелем,<sup>16</sup> обсуждающим идеи своих предшественников в первой книге «Метафизики», и Э. Целлером. Соотношение судьбы, необходимости и провидения, условия возможности существования чистой мудрости в посюстороннем мире – эти проблемы были актуальными как для стоиков, так и для Липсия. Тот факт, что Липсий помещает эти проблемы в новый контекст, следует рассматривать не как нарушение внутренней структуры изучаемых объектов, а как попытку сохранения их актуального содержания, как необходимое условие для продолжения «диалога через века».

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Афонасин, Е. В. (2017) «Следы» прошлого. Аристотель – историк философии,” *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 11, 570–607.
- Бивир, М. (2010) «Роль контекстов в понимании и объяснении,” Х. Э. Бёдекер, ред., Д. Бондаренко, пер. *История понятий, история дискурса, история менталитета*. Москва, 112–152.
- Бородай, Т. Ю., пер., ред. (2001) *Луций Анней Сенека. Философские трактаты*. Санкт-Петербург.

---

образом волю верховного Бога» (Там же). Дж. Селларс полагает, что этот пассаж Августина был «козырной картой» Липсия (Sellars 2014, 665).

<sup>15</sup> Строго говоря, становление истории философии не могло произойти окончательно без дисциплинарного становления истории, которое, в свою очередь, связано с появлением принципа «как это было на самом деле» (*wie es eigentlich gewesen*), высказанного Л. фон Ранке (1795–1886).

<sup>16</sup> Об Аристотеле как историке философии см. Афонасин 2017.

- Горенштейн, В. О., пер. (1974) *Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях*. Москва.
- Диллон, Дж. (2002) *Средние платоники. 80 г. до н.э. – 220 н.э.* Пер. Е. В. Афонасина. Санкт-Петербург.
- Еремеева, С.И. (1998) *Блаженный Августин. О граде Божиим*. Санкт-Петербург, Киев.
- Новикова, О. Э. (2005) *Политика и этика в эпоху религиозных войн: Юст Липсий (1547–1606)*. Москва.
- Порти, Р. (2001) “Историография философии: четыре жанра,” Джохадзе, И. Д. *Неопрагматизм Ричарда Порти*. Москва, 180–198.
- Sellars, J., ed., Stradling, J., transl. (2006) *Justus Lipsius, On Constancy / De Constantia*. Ex-eter.
- Sellars, J. (2014) “Stoic Fate in Justus Lipsius’s *De Constantia* and *Physiologia Stoicorum*,” *Journal of the History of Philosophy* 52.4, 653–674.
- Lagrée, J. (2004) “Constancy and Coherence,” S. K. Strange and J. Zupko, eds, *Stoicism: Traditions and Transformations*. Cambridge: Cambridge University Press, 148–76.
- Lagrée, J. (1994) *Juste Lipse et la restauration du stoïcisme*. Paris.
- Lipsius, J. (1604a) *Manuductionis ad Stoicam Philosophiam Libri Tres*. Antwerp.
- Lipsius, J. (1604b) *Physiologiae Stoicorum Libri Tres*. Antwerp.
- Young, R., transl. (1997) “Justus Lipsius. A Guide to Stoic Philosophy in Three Books: Selections,” ed. Kraye, J. *Cambridge translations of Renaissance philosophical texts*. Cambridge: Cambridge University Press, 200–209.

CYRILLIC CHARACTERS REFERENCES transliterated (FOR INDEXING PURPOSES ONLY): Afonasin, E. V. (2017) “«Sledy» proshlogo. Aristotel' – istorik filosofii,” *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 11, 570–607. Bivir, M. (2010) “Rol' kontekstov v ponimanii i ob'yasnenii,” H. E.H. Byodeker, red., D. Bondarenko, per. *Istoriya ponyatij, istoriya diskursa, istoriya mentaliteta*. Moskva, 112–152. Borodaj, T. YU., per., red. (2001) *Lucij Annej Seneka. Filosofskie traktaty*. Sankt-Peterburg. Gorenshtejn, V. O., per. (1974) *Ciceron. O starosti. O druzhbe. Ob obyazannostyah*. Moskva. Dillon, Dzh. (2002) *Srednie platoniki. 80 g. do n.eh. – 220 n.eh.* Per. E. V. Afonasina. Sankt-Peterburg. Eremeeva, S.I. (1998) *Blazhennyj Avgustin. O grade Bozhiem*. Sankt-Peterburg, Kiev. Novikova, O. E.H. (2005) *Politika i ehtika v ehposhu religioznyh vojn: Yust Lipsij (1547–1606)*. Moskva.

# КОНЦЕПЦИЯ ЕСТЕСТВЕННОГО ПРАВА: ОТ ПЛАТОНА К ФИЛОНУ

Р. В. СВЕТЛОВ

Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена

Е. В. АЛЫМОВА

Санкт-Петербургский государственный университет

spatha@mail.ru

---

ROMAN SVETLOV (A. I. Herzen State Pedagogical University)

ELENA ALYMOVA (St. Petersburg State University)

THE CONCEPT OF NATURAL LAW: FROM PLATO TO PHILO

ABSTRACT. It is traditionally considered that the ideas relevant to the concept of Natural Law were for the first time articulated in the polemic of Socrates/Plato against the sophistic doctrine of Conventional Law. But Plato was engaged in arguments not only with the Sophists – he also struggled against indefinite, in many respects antinomic, unreflective ideas of law expressed by average Athenians whereby Law and Power, Law and Status were confused. Plato's appeal to the mythological narrative in the places where he discusses the theme of Natural Law makes it clear that even to his mind the concept of Universal Legislation shows its heterogeneous and problematic character. We argue that Carneades' opposition of Natural and Positive Laws owes precisely to this problem. Cicero inherited this strategy and made it even more radical. His preaching of the idea of natural Law (in its Stoic version) becomes in his texts rhetorical *topos*, which was well known to the readers. Nevertheless Cicero expresses doubts about that simple scheme according to which Positive Law appears a specific representation of Natural Law and tries to trace particular causes, which motivated the concrete forms of positive Law.

KEYWORDS: Plato's doctrine of Politics and Law, Cicero's Philosophy of Law, Natural and Positive Law.

\* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 17-18-01168) в Санкт-Петербургском государственном университете.

*В обширной литературе, от Платона до наших дней, посвященной утверждению, а также отрицанию положения о том, что принципы, в соответствии с которыми должны вести себя люди, могут быть открыты человеческим разумом, часто кажется, что спорящий говорит оппоненту: «Вы слепы, если не видите этого», только для того, чтобы получить ответ: «Вы бредите».*

Г. Харт «Понятие права»

В своей знаменитой книге «Понятие права» Герберт Харт сводит идею естественного права к нескольким «трюизмам», которые вызваны нашим стремлением к самосохранению. Специфика человеческой «природы» и вызванных ею необходимых социальных «габитусов» жизни принуждает нас в процессе общественной жизнедеятельности исходить из: собственной уязвимости, представления о примерном равенстве всех людей, необходимости ограниченного альтруизма, связанного с ограниченностью ресурсов, а также из реальности наших способностей к пониманию и волевому акту. Все эти, строго говоря, биологические, стороны человеческого существования выступают у Харта основаниями для понимания здравого смысла в сфере права и морали (Харт 2007, 188–201). Впрочем, с его точки зрения подобного рода «трюизмов» недостаточно для понимания самой природы права, которое не сводится к телеологизму представлений о естественном законе, осознаваемом разумом человека. Право может быть совершенно не-, вне- и даже анти-моральным, противоречить здравому рассудку, но при этом сохранять свой императивный характер. Примером тому являются международные отношения. В наше время (а с первого издания книги Г. Харта прошло уже более 50 лет), в область международных отношений активно привносится идея универсальности нелиберальных ценностей, что казалось бы свидетельствует том, что и здесь право и мораль начинают сближаться. Однако мы видим, что этот процесс лишь расширяет конфликтную зону, т.к. привносимые ценности становятся поводом вмешательства во внутренние дела иных «акторов» международных отношений и способом легитимации этого вмешательства.

Сфера применимости идей «естественного права» в наше время кажется достаточно узкой, а само оно, по крайней мере в том виде, как данная идея формулировалось в учениях стоиков, Фомы Аквинского, Гуго Гроция, Руссо, представляется неоправданной абсолютизацией упомянутых выше трюизмов. С точки зрения юридического неопозитивизма «классическая» концепция естественного права становится «гостем из прошлого», архаизмом.

Она не может претендовать ни на что иное, кроме как на пример акта идеации, которое совершает сознание, исходя из имеющегося исторического (всегда индуктивно неполного) опыта. Этот акт создает «идеальный тип» права, как чего-то должного и, одновременно, является критикой наличного права как сущего. При этом «идеальный тип» меняется с течением времени и нет никакого права «вообще и навсегда».

С другой стороны представляется чем-то само собой разумеющимся, что концепция естественного права в прошлом была в целом доминирующей. Недаром ее проявления обнаруживают и в Афинской философии, и у стоиков, и в римской правовой концепции о *ius naturale*. Как примеры противоположных тенденций традиционно приводят воззрения софистов на право, как на нечто возникающее не в соответствии с природой, но по человеческому установлению. «Преодоление» софистических представлений, осуществленное Платоном на основании его «охранительных» идей, и стало началом концептуализации концепции естественного права.

Подобного рода схема истории правовой мысли требует серьезного уточнения. Не следует забывать, что и софисты не были признаны афинским сознанием (вспомним преследования Протагора, казнь Сократа, обвиненного в софистическом растлении подрастающего поколения), и Платон в течение всего своего пребывания в Академии так и не принял близкого участия в каких-то афинских политических делах (в отличие от событий в тех же Сиракузах). Следовательно, как идея естественного права (в ее первоначальных формулировках), так и концепция права как человеческого установления, не совпадали с афинским обыденным пониманием природы правовой нормы. Рассматривать историю античной правовой мысли лишь как борьбу идеолога «закрытого общества» Платона с либеральными идеями предшествовавшего ему «великого поколения» некорректно потому, что эта полемика происходила на фоне либо равнодушного, либо отрицательного отношения со стороны афинян к обеим ее сторонам. Платон полемизировал не только (и не столько) с софистами, но и со своими согражданами. Стоит отметить, что исследование «естественных» представлений о праве «человека с улицы» очень важно, ибо между уровнем теоретической рефлексии и правовой практики всегда существуют серьезные различия, а когда речь идет о периоде, в котором рефлексия на тему права только зарождалась, ее противоречие обыденному мнению было совершенно очевидно. Однако то, как трактовали право рядовые афиняне во времена Сократа и Платона является темой отдельного исследования, и мы можем дать лишь некоторый предварительный набросок этого.

Если судить по таким текстам, как «История» Фукидида (особенно по «Надгробной речи» Перикла и дискуссии по поводу судьбы восставших в Митилене), а также по платоновским «Апологии Сократа», «Горгию» и «Государству», то в основании права лежит сила, могущество, которое Афины обрели буквально на глазах у трех поколений эллинов. Право практически совпадает с образом жизни, т.к. свободные в частной жизни, в общественной афиняне исполняют законы, как и повеления магистратов, «из страха перед ними» (Thucyd., *Hist.* II. 38. Здесь и далее – перевод Г. А. Стратановского). Такой образ жизни предполагает максимальную свободу для граждан в области их разнообразных повседневных занятий и максимальное же единство в сфере политики. Именно это единство, целое, и выступает источником права и закона (в таком единстве присутствуют и люди, и покровительствующие им боги). Это особенно заметно в «Апологии Сократа», где Мелет, отвечая на вопросы Сократа о том, кто в Афинах делает юношей лучше (правильно воспитывая их) вначале говорит «законы», затем – «судьи», причем не отдельные из них, но все, после чего в его ответах появляются также члены Буле и, в целом, Народного собрания (Plato, *Apol.* 24d–25a). По Мелету, сам факт наличия полномочий, императивного статуса в тот момент, когда афинянин исполняет политические обязанности, наделяет его и статусом эксперта. Здесь закон и воля афинян оказываются настолько близки друг другу, что тезис «глас народа – глас Божий» кажется почти уместным.

Все это базируется на идее особенности и исключительности афинского сообщества (ср. Воег 1986, Мага 2008). Что бы Перикл ни говорил о своем городе как воспитателе Эллады (на это Платон прореагирует своим мифом о пещере, где люди уподоблены узникам именно с точки зрения их воспитанности, а точнее – невоспитанности), это – безусловная утопия. Утопичность картины, представленной Фукидидом в «Надгробной речи» Перикла, проявляется прежде всего во внешнеполитической сфере. В тот момент, когда война и чума начинают тяготить афинян, тот же Перикл, возражая сторонникам заключения мира, предупреждает об угрозе утери положения гегемона в греческой ойкумене в случае уступок врагам во внешней политике и говорит: «Ведь ваше владычество подобно тирании, добиваться которой несправедливо, отказаться же от нее – весьма опасно» (Thucyd., *Hist.* II. 62). Не менее утопичен образ Афин, созданный Периклом, и в случае обращения к делам внутриполитическим. Посмотрим, как Фукидид описывает «политико-правовую психологию» афинян в связи с событиями в городе Митилена.

Клеон, сторонник жестких мер по отношению к повстанцам, настаивает на том, что настоящий афинянин должен следовать законам и не уместно-

вать: «Действительно, более простые и немудрящие люди, как правило, гораздо лучшие граждане, чем люди более образованные. Ведь те желают казаться умнее законов... а государству их умствование обычно приносит вред. Напротив, простые люди не приписывают себе исключительных способностей и поэтому не считают себя умнее законов» (Ш. 37). Диктат законов, пусть несовершенных, по его мнению, лучше отсутствия оных. Эта позиция скорее похожа на идею примата права наличного, чем на концепцию права естественного. Наличное право требует своего безусловного исполнения. Причем, как и в упомянутых выше речах Перикла, так и в словах Клеона, важнейшим моментом выступает сила, обладание которой оправдывает и инспирирует ее же применение. Отметим, что тема силы, а также экспансии, естественным образом этой силой инициируемой, – очень частый и важный момент изображения Фукидидом афинской демократии (Ober 2006, 145–153).

Оппонент Клеона, Диодот, предлагающий более «гуманные» меры (казнить не всех митиленян, а только тысячу наиболее активных участников восстания) также в своем понимании права далек от его «естественного» прочтения. По его мнению людьми движут «надежда и увлечение»:

«Бедность в связи с нуждой порождает дерзость, избыток в соединении с наглостью и самоуверенностью побуждает к алчности, точно так же все другие житейские обстоятельства, при том или другом возбуждении, которое, как всегда нечто более сильное и неодолимое, властвует над человеком и толкает его на рискованные предприятия. А тут еще при всяком положении играют свою роль надежда и увлечение; последнее идет впереди, первая за ним следует. Увлечение, внушая замысел, надежда, подсказывая легкость удачи, причиняют всего больше вреда, и хотя объекты увлечения и надежды невидимы, но они сильнее стоящих пред глазами опасностей» (Ш. 45).

Закон и налагаемые им наказания становится инструментом обуздания «возбуждения», преодолевающего здравый смысл, однако этот инструмент не может иметь универсального характера: «Вообще, коль скоро натура человека горячо стремится что-либо совершить, нельзя, да и было бы большою наивностью воображать, будто можно отвлечь его от этого или силою законов, или какою-нибудь иною мерою устрашения» (Thucyd., *Hist.* 45–46). А потому решения должны иметь прагматический характер, формальное применение закона недопустимо. Лучше дать надежду на спасительный «золотой мост», чем ожесточать повстанцев.

Представления афинян характеризует традиционный греческий партикуляризм, как позже заметит Цицерон, они так и не смогли вырваться за рамки представлений и проектов о праве «маленького города». Такие пред-

ставления менее всего могли стать истоком концепции естественного права. Но они также не совпадают с представлением о праве как результате общественного договора. Слова Клеона – это, повторимся, указание на диктат законов, но не граждан, которые об этих законах договариваются. А речь Диодота вообще лишает нас возможности говорить о какой-либо сознательной договоренности. Законы выступают чем-то отдельным и никак не связанным с «надеждами и увлечениями» людей.

В каком-то смысле рассуждения Диодота дополняют старшие братья Платона, Главкон и Адимант, которые выступают в начале второй книги платоновского «Государства» в качестве «адвокатов дьявола» и всячески вынуждают Сократа на продолжение беседы о справедливости. Изображение себя справедливым (то есть законопослушным) человеком трактуется ими как уловка, которая позволяет такому персонажу скрыть свои корыстные интересы. Несправедливость куда выгоднее справедливости, но она требует силы и способности ее творить. Поскольку большинство по причине своей слабости не в состоянии делать это, они прячутся за требование соблюдать справедливость. То, что справедливость – всего лишь уловка, иллюстрируется верой людей, подтвержденной «поэтами» и пророками, в то, что богов можно умиловить, «выкупить» свои прегрешения правильными обрядами и молитвами (*Resp.* 357a–367e).

Примерно то же самое утверждает и Каллик в «Горгии». Противопоставляя природу и закон, он утверждает, что природа первичнее и сильнее, а закон – попытка защититься от ее действия: «по-моему, законы как раз и устанавливают слабосильные, а их большинство» (*Gorg.* 483b).

Таким образом, формулировка Платоном идей, в той или иной степени перекликающихся с концепцией естественного права, являлось реакцией не только на «конвенциалистские» концепции софистов, но и на текучие, во многом антиномичные, нерелексивные представления о праве рядовых афинян, смешивавших право и силу, право и статус.

В общем виде базой для концепции естественного права у Платона выступает космология. Конкретнее – концепция двух состояний космоса, которые он обозначает как «век Кроноса» и «Наш век» (или «век Зевса»). Поначалу движением Космоса управляет, по-видимому, сам демиург («Кронос»), который вместе с созданными им богами непосредственно направляет движение мироздания и пути всех живых существ (см. *Polit.* 269a–272d, *Legg.* 713b–714a). Это период непосредственного «пастырства» богов над людьми. Но после того, как создатель «отпускает» мироздание, и тот начинает самостоятельный бег, Космос разворачивается и начинает двигаться в попятном направлении («эпоха Зевса»). Будучи живым суще-

ством, он следует урокам, которые дал ему родитель. Однако постепенно принцип «инога», связанный с силой необходимости, лишает его движение нужной стройности и, когда мироздание окажется на пороге гибели, к нему вернется демиург, чтобы снова взять управление в свои руки.

Сочетание представлений о цикличности истории дополняется у Платона, таким образом, убеждением, что мы находимся на «деградационном» этапе его развития (срв. изложенное к «Критии» предание об Атлантиде, жители которой, все в большей степени смешиваясь со смертной природой, превратились в хищных завоевателей, по какой причине и были уничтожены Зевсом).

Повторимся, важным моментом состояния космоса времен Кроноса является то, что боги непосредственно направляют людей – как пастухи свои стада. При этом платоновское понимание истинного «благоприобретателя» при таком пастушестве радикально от того, которое предлагал Фрасимах в первой книге «Государства»: это «выпасание» нужно не божественным пастырям, а нам. В период Зевса таких непосредственных отношений уже нет. А потому необходим некоторый внешний авторитет, который сдерживает низшие начала в людях. Собственно, право и закон являются одним из важнейших инструментов формирования этого авторитета. В каком-то смысле правовые установления в «Законах» являются выражением той «золотой нити», при помощи которой боги управляют нами (*Legg.* 645a). Эта золотая нить есть господство разума, а законодательство Магнесии представляет собой воплощение разумности в общественной сфере. Названная Т. Робинсоном «крайне суровой формой демократической модели «крепкой руки»» (Робинсон 2014, 21) конституция, которая разрабатывается для данного полиса, может быть названа воплощением естественного права в праве позитивном.

Итак, законы – одна из необходимых форм опосредования отношений между человеком и божественным началом (к таким формам относятся также само государство, мораль, философия, эрос). Именно это заставляет афинянина в «Законах» настаивать на жесткости по отношению к тем, кто не хочет их исполнять.

Структура Каллиполиса в «Государстве» также ориентирована на реализацию в «политическом теле» наилучшего соотношения частей души, где ведущим органом является разум, выраженный в экспертах-мудрецах, которые направляют всю жизнь города. В «Государстве» они исполняют функцию «золотой нити», только в общеполисном масштабе. Принцип распределения профессий в связи со способностями каждого, обсуждение которого Платон начинает, еще когда говорит о «первом Каллиполисе» (т.н. «городе свиней»), сохраняется и во «втором» городе (*Resp.* 433b–e). Каждый занят тем, что ему

свойственно и пользуется всем, что необходимо для его деятельности. Если для «профессии» стражей свойственно быть «большой семьей» и не иметь личной собственности, то для «экономического сословия» личная/частная собственность вполне приемлема – точно также как и семья в ее обычном понимании. Более того, в «Каллиполисе» «экономический класс» не регулируем какими-то частными и мелочными юридическими нормами: воспитанный и воздержанный он способен сам урегулировать спорные моменты (Светлов, Алымова 2017). Все это вполне соотносится с рассуждениями из «Законов» о двух видах справедливости как меры и равенства: равенства арифметического и геометрического (*Legg.* 757c).

Приведенные выше суждения вполне «хрестоматийны» и мы не станем останавливаться на них подробнее. Однако в сочинениях Платона есть места, которые позволяют проблематизировать традиционный образ его «философии права». Обратим внимание на одну важную деталь: там, где Платон высказывает идеи, созвучные концепции «естественного права», почти постоянно встречается тема мифа. Переходя от анализа понятий к более общим темам, особенно в случаях, если этот анализ показывает трудности выбранной собеседниками методологии, Платон довольно регулярно использует апелляцию к мифологическому метанарративу, которая позволяет ему взглянуть на проблему с новой стороны. Использование Платоном мифа является особым эвристическим приемом, обсуждение которого – несмотря на массу литературы по этой теме – требует особого исследования. Здесь же укажем на четыре места, связанных с нашим обсуждением.

В «Политике» Платон переходит к рассказу о прямом и попятном круговращении Космоса (т.е. к рассуждениям о «веке Кроноса» и «веке Зевса») сообщая, что теперь собеседники вступают на «иной путь», «близкий к тому, который смешан с забавой: нам придется призвать на помощь обширнейшую часть большого мифа...» (*Polit.* 269d). В «Законах» напоминание о «веке Кроноса», образцу которого должно следовать государство, вводится словами: «Не надо ли опять обратиться некоторым образом к мифу?» (*Legg.* 713a). В «Государстве», где миф в целом трактуется как «ложный логос», который имеет значение лишь как воспитательное средство, есть как минимум два важных обращения к «правильным» мифологическим образам – важных именно с точки зрения понимания природы законов, которые управляют Каллиполисом. Мы имеем в виду ссылку на «финикийский миф» о землерожденности стражей и о наличии в природе людей золотой, серебряной, медной и железной примесей (*Resp.* 414d–415c), а также знаменитый «миф о пещере» (514a–517c). Если первый сюжет позволяет Платону обосновать представление о принципиальном природном неравенстве и о выте-

кающей из последнего необходимости меритократической организации власти (власть «мудрецов»), то второй, ставший «визитной карточкой» платонизма, проводит решительную границу между подлинным «небесным» законодательством и той реальной афинской культурой (пайдейей) и политикой, которую олицетворяют узники и «ловкие люди» за их спинами (Mara 2008, 150–152).

В «Критоне» Сократ пересказывает речь Законов и Государства, которые убеждают его остаться в тюрьме и принять решение суда (*Crito* 50a–54c).<sup>1</sup> При этом Платон устами своего учителя создает театральную просопопею, где Законы напоминают хор из трагедии, а сама ситуация опять отсылает нас к мифо-религиозному контексту. Сократ говорит: «Уверяю тебя, милый друг Критон, мне кажется, что я все это слышу, как и корибантствующим кажется, что они слышат флейты, и отголосок этих речей гудит во мне так, что я не могу слышать ничего другого» (54d, пер. М. С. Соловьева). Явление Законов, пусть и фантазийное, оказывается чем-то сродни мистериальной теофании.

Наконец, вернемся к «Законам», к самому их началу, где начинается разговор о критском и спартанском государственных устройствах. Афинянин спрашивает: «Бог или кто из людей, чужеземцы, был причиной вашего законодательства?» (*Legg.* 624a) Афинянин вспоминает о легенде, согласно которой Минос раз в каждые девять лет отправлялся к Зевсу и после этого устанавливал законы для критских государств (*Ibid*). Поскольку в диалоге достаточно быстро побеждает дискурс Афинянина, то возникает подозрение о том, что ссылка на критские законы, освященные авторитетом Зевса, и лакедемонские, санкционированные Аполлоном Дельфийским, является иронией. И тогда фигуры Зевса и Аполлона, олицетворяющие божественность естественного закона, остаются мифологическими метафорами, не более того.

В любом случае совершенные законы, «внушенные» демиургом Космосу, каковым последний следует в меру своих сил (постепенно иссякающих в «век Зевса»), являются той темой, ради которой Платон привлекает мифологический нарратив и способы письма и аргументации, связанные с последним. Но мы помним, что миф для него – вовсе не вершина научной методологии. И если миф – это «ложный логос», который может быть использован только в надобностях воспитания и для «переключения режимов» диалектического дискурса, то не полагал ли основатель Академии, что естественное право в его всеобщем и универсальном содержании *не может*

---

<sup>1</sup> Обратим внимание, что Государство упоминается только в самом начале «Просопопеи» «Критона». В дальнейшем говорят Законы. Государство как бы растворяется среди них и отождествляется с ними.

быть схвачено и выражено диалектикой? Несомненно, что закон для Платона был напрямую связан с разумом, разум же, в свою очередь, может претендовать на значимость лишь в случае, если он обладает подлинной диалектической выучкой. Не означает ли привлечение мифа, что мы не можем говорить о всеобщем законодательстве, как о некоторой трансцендентальной схеме или метафизической структуре?

Диалог «Политик» может стать косвенным доказательством данного предположения. В этом произведении Платон устами Чужеземца из Элеи вводит концепцию идеального политического эксперта, чье искусство оказывается единством искусств царя, правителя, эконома и рабовладельца (*Polit.* 258e). В самом высшем выражении его искусство будет истинно царским. Такие правители крайне редки (292e–298a), и их деятельность ориентируется не на некоторую законодательную базу, но сама является истинным законотворчеством: «В каком-то смысле, создание законов является царским делом; однако куда лучше, когда сильны не законы, а муж, царствующий благодаря своей разумности» (294a). Такое законотворчество уподобляется деятельности врача, который выписывает рецепты в зависимости от состояния больного. Получается, что в таком случае нет необходимости для существования неизменных законов. Они меняются, и их эволюция связана с внимательным взглядом правителя-эксперта на состояние дел в государстве.

Очевидное противоречие между концепцией «Политика» и требованием создания незыблемой конституции в «Законах» может быть разрешено, если мы предположим, что «Законы» рассматривают ситуацию, когда в городе подобного политика нет. В таком случае его граждане действительно должны держаться принятого законодательства как божественной воли. С другой стороны «Законы» можно проинтерпретировать и иначе: Афинянин, который выступает протагонистом данного диалога, олицетворяет собой искомого эксперта-законодателя. Его рассуждения – аналог высшей экспертной деятельности. Поскольку Магнесия создается (или воссоздается) «с чистого листа», законодатель и ее будущие граждане свободны от памяти о прошлом. Их «колониционный проект» осуществляется на тех основаниях, которые законодатель считает единственно верными. Ему не нужно заниматься терапией последствий воздействия на людей наличного права, а потому законы перестают быть временными рецептами.

Но даже если конституция «Законов» и есть то самое позитивное законодательство, которое в наилучшей степени выражает естественное право, Платон совершенно четко понимает, что: 1) это право все равно является общим – оно касается столько граждан Магнесии, которые проводят боль-

шую часть своей жизни в играх-тренировках, позволяющих им самосовершенствоваться, в отличие от сословий рабов и метеков, занятых всем остальным, и 2) в наличном бытии такого законодательства нет.

Нелишним будет вспомнить о трактовке утопии Франкфуртской школой: утопия – не только (и не столько) руководство к действию, сколько критика реальности. С этой точки зрения триада наиболее значимых политических текстов Платона – «Государство», «Политик», «Законы» является, где прямо, а где антиномически связанной друг с другом серией выпадов против наличных форм политической жизни Греции. И в первую очередь – современных Платону Афин.

Это видно по некоторым важным деталям. Так, в «Политике» Чужеземец неожиданно предлагает порассуждать на тему того, при каком государственном строе живется лучше всего. Казалось бы, следует сказать – в Каллиполисе! Но Чужеземец предлагает «одеять от всех остальных политий, подобно тому, как бог отделен от людей» (303b) и имеет в виду исключительно наличные формы государства. С его точки зрения наилучшей формой жизни является монархия, управляемая законами, а также демократия, где отсутствует тирания законов, представляющая собой нечто вроде анархии: «правление большинства... не способно ни к великому добру, ни к настоящему злу: ведь начальствование здесь распределено среди многих, каждый из которых получил самую малую его часть» (303a). Напротив, власть одного, правящего без законов (и не являющегося истинным политиком-экспертом), а также демократия, где действуют строгие правовые нормы, трактуется как наихудшие формы государственного строя для жизни в них. Во времена написания «Политика» в Афинах царствовала как раз «правовая демократия», власть судебной риторики и формального права, над которой Платон горько иронизировал в «Теэтете». Та самая демократия, в отношении которой вспоминается фраза Клеона из «Истории» Фукидида, приведенная нами выше: «простые люди... не считают себя умнее законов», Иронически пародируя ее, Чужеземец в «Политике» говорит: «Нельзя быть более мудрым, чем закон» (299c).

Для Платона позитивное, наличное право вполне реально и обладает собственной логикой возникновения и функционирования, в том числе вопреки законам разума и естественному законодательству, правящему Космосом. Феноменология его видов наиболее полно представлена в VIII и IX книгах «Государства», согласно которым причиной изменения государственного строя оказываются изменения политической психологии. Политический строй прямо коррелирует состоянию душ в государстве. И именно это является критическим фактором: любой народ достоин своего прави-

тельства, так что позитивное право как бы вырастает из усредненной народной души, из свойственного ее складу характера образа жизни и привычек поведения. Нет ничего удивительного, что каждый из реальных, регрессивных, видов государственного строя стремится сохранить себя, борется с радикальными переменами и принуждает граждан к исполнению законов, которые представляются чем-то нерелективно-естественным. Для движения в сторону Каллиполиса нужна тотальная терапия, возможная лишь при наличии «окна возможностей», «кайроса», каковой, вероятно, Платон и его ученики искали во время своих поездок на Сицилию. Когда же этой терапии не происходит (если она вообще возможна), остается лишь исполнение законов своей родины, даже если это приводит к твоей личной трагедии («Критон»).

Здесь можно увидеть важное отличие понимания Платоном позитивного права от того, которое будут развивать греческие стоики. Для последних оно теряет свою применимость в тот момент, когда стоический мудрец осознает, что закон или обычай полиса противоречит Всеобщему Логосу. И в этом случае позитивное право полностью перемещается в область «безразличного», то есть того, что не является предметом стремления со стороны мудреца и исполнение чего не является «нравственно прекрасным». В итоге для мудреца безразлично есть человеческое мясо или не есть его и т.д. (Гаджикурбанова 2004). Платоновский Сократ, в отличие от кинического (а Зенон Стоик прошел выучку кинической школы), не был настолько радикален, чтобы ответить на ограничения позитивного, наличного права с точки зрения космополитизма и его апелляции к естественному закону как чему-то абсолютному. Хотя с точки зрения Сократа закон должен получить оценку и санкцию со стороны разума, а большая часть наличного законодательства эту процедуру не прошла, он рассуждает как гражданин Афин, а не абстрактный элемент Космополиса. И остается в тюрьме не просто как философ, но и как афинянин.

Перебрасывая мостик к Цицерону, мы опускаем аристотелевское и стоическое понимание естественного права – прекрасно понимая, насколько это были важные элементы в истории становления данной концепции. Однако основной нашей целью было указать на неоднозначность понимания естественного и позитивного права в платоновском наследии. Как представляется, эта неоднозначность стала питательной средой для обсуждения данного вопроса в скептической Академии и, в конечном итоге, проявилась в воззрениях Цицерона.

Тема естественного и позитивного права несомненно была предметом размышления и во Второй, и в Третьей Академиях. Важнейшим свидетель-

ством является рассказ о «посольстве философов» в Рим в 156 г. до н.э. Как известно, в нем участвовал и глава платонической школы Карнеад, который произнес перед римскими сенаторами две речи. В первой он защищал справедливость во всех человеческих делах, в том числе – межгосударственных. Во второй, напротив, описал справедливость как проявление глупости и слабости. В наибольшей мере информация о второй речи Карнеада дошла до нас из «Божественных установлений» Лактанция, где содержится конспект утерянных частей трактата Цицерона «О государстве».

Очевидно, что риторика Карнеада была классическим примером «двойных речей», составление которых становится важнейшим техническим навыком еще у софистов. Этот навык оказывается затребован и диалектикой Платона, которая требует от философа способности взглянуть на предмет с разных, в том числе противоположных, точек зрения. И удерживать эти противоположные точки зрения, без чего невозможно дальнейшее диалектическое движение (принципиальному различию понимания того, что Гегель называл *Aufheben*, «снятием», в диалектике Платона и в немецком идеализме, мы надеемся посвятить отдельное исследование). Да и Лактанций отмечает, что Карнеад «в своей первой речи собрал все то, что высказывалось в защиту справедливости, чтобы быть в состоянии все это опровергать, как он и поступил (*Lact., Instit. div. V, 14, 2–5*. Здесь и далее перевод В. О. Горенштейна).

Христианский апологет полагает, правда, что Карнеад в итоге оспаривает и Платона: Лактанций писал в то время, когда Платон воспринимался как вполне «положительный», догматический мыслитель. Нам же представляется, что глава Академии не опровергал «ктиста» своей школы, а использовал ту неоднозначность его суждений, которую мы отмечали выше. В «конспекте» Лактанция можно обнаружить ряд созвучий с рассуждениями Главкона, Адиманта, Калликла из цитированных нами диалогов Платона. Так, во второй речи Карнеад связывает права и выгоду, под которой понимает все, что пригодно для сохранения жизни и получения средств к процветанию как отдельного гражданина, так и государства в целом. Вот характерная цитата: «все люди и другие живые существа под руководством природы стремятся к пользе для себя; поэтому справедливости либо не существует вообще, либо – если какая-нибудь и существует – это величайшая нелепость, так как она сама себе вредит, заботясь о чужих выгодах» (*Ibid. V, 16, 3*). Справедливость, согласно Карнеаду, может быть уделом лишь слабых и бедных, либо глупых людей.

Лактанций приводит еще одно важное свидетельство, согласно которому Карнеад совершенно точно осознавал различие права естественного и

гражданского. «Разделив справедливость на две части и назвав одну из них гражданской, а другую естественной, Карнеад уничтожил обе, так как гражданская, правда, представляет собой благоразумие, но справедливостью не является; естественная же справедливостью, правда, является, но не является благоразумием» (*Ibid.* V, 16, 12). По мнению апологета философ сделал это не по коварному умыслу, а всего лишь потому, что стремился продемонстрировать несовершенство аргументов в пользу связи права наличного с естественным.

Лактанций черпал сведения о речах Карнеада из текста Цицерона. Традиционно полагается, что Цицерон являлся сторонником концепции естественного права, с которой он был знаком главным образом в ее стоическом варианте. Более того, считают, что он сделал важный шаг в сторону нововременного понимания этой концепции, прояснив, в частности, связь *ius gentium*, *ius civile* и *ius naturale*, что, якобы, стало фундаментом для появления у Цицерона гуманистических идей (см. примеры таких оценок: Horsley 1978; Llano 2012). Действительно, персонажи диалогов Цицерона очень часто апеллируют к естественному закону как тому, что является руководящим принципом нашего разума, к идее, что бегство от такого закона оказывается предательством самого себя. Вот пример из фрагментов той же третьей книги «О государстве»:

«Лелий: Истинный закон – это разумное положение, соответствующее природе, распространяющееся на всех людей, постоянное, вечное, которое призывает к исполнению долга... Предлагать полную или частичную отмену такого закона – кощунство; сколько-нибудь ограничивать его действие не дозволено; отменить его полностью невозможно, и мы ни постановлением сената, ни постановлением народа освободиться от этого закона не можем» (VI, 8, 6–9).

Но насколько эти взгляды являются убеждениями самого Цицерона? Безусловно, они важны как риторические топосы, вполне понятные римским гражданам, воспринимавшим Республику уже как космических масштабов государство с наилучшими (а потому наиболее эффективными) нравами. Но за стоической связью закона природы и закона человеческого общежития стояло «онтологическое» основание: пантеистическая модель Космоса. А Цицерон не был пантеистом, как это видно из «О природе богов» (несмотря на фразу, которой завершается эта книга, наиболее яркой частью там являются речи академика Котты), а также из «Учения Академиков». Как нам представляется, Лактанций прекрасно осознает это, а потому пишет:

«Все это, конечно, хитроумно и пропитано ядом, так что Марк Туллий не смог опровергнуть это; ибо, хотя он и заставляет Лелия отвечать Фурию и говорить в

защиту справедливости, он, не опровергнув этого, обошел это, словно ров, так что Лелий, как кажется, защищал не естественную справедливость, которая стала отдавать неразумием, а гражданскую, которую Фурий согласился признать благоразумием, но несправедливым (*Ibid.* V, 16, 5–13).

Видимо, следует согласиться с гипотезой Е. Асмис (Asmis 2008), что пересказ стоической доктрины был нужен Цицерону просто как некоторый важный фон или введение к его собственному пониманию конкретного, позитивного законодательства, и с позицией Д.А. Федорова, предположившего, что для Цицерона как политического деятеля и оратора концепт естественного права являлся удобным риторическим инструментом для «работы с массами» (Федоров 2011). Цицерон понимал, что позитивное право далеко не тождественно утопическому идеалу стоиков, т.к. по поводу последнего мы можем высказываться лишь иносказательно и абстрактно: «...у нас нет подлинного и ясного представления об истинном праве и о настоящей справедливости, и мы пользуемся только их тенью и очертаниями» (Cic., *De Off.* III, 69). О том же писал и Лео Штраус, полагавший, что Цицерон не уверен в истинности доктрины естественного права (Штраус 2007, 147).

Цицероновская интерпретация Платона как скептика (Hösle 2008) вполне органична в рамках традиции Академии (до Антиоха из Аскалона), в том числе и потому, что связана с определенными проблемами, поставленными текстами самого Платона. Другое дело, что римский мыслитель создавал свои произведения в последние десятилетия перед тем, как в позднеантичной культуре становится актуальным и доминирующим совершенно другой тип философствования, в том числе и другая интерпретация темы естественного права. Быть может, ярче всего эта новая интерпретация представлена (в относительно близком к Цицерону времени) текстами Филона Александрийского, который отождествил греческий Логос как мировой разумный и, в то же время, природный принцип, с Законом Моисея. Строго говоря, именно в этом контексте будет двигаться в дальнейшем европейская философско-правовая мысль – от Лактанция и Фомы Аквинского до Гуго Гроция: уточнив тезис Филона о Законе Моисея как совокупности норм «естественных» лишь для народа Израиля и лишь для времени до пришествия Христа, она тем не менее связала человеческое право с Божественными установлениями, а позднее – с некоторыми метафизическими законами (Jones 2013). Но на наш взгляд вопрос о том, насколько Платона можно считать прямым родоначальником именно такой концепции, остается открытым.

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Гаджикурбанова, П.А. (2004) «Специфика стоической трактовки добродетели (понятие надлежащего по обстоятельствам)», *Этическая мысль*. Вып. 5, Москва, 128–142.
- Робинсон, Т. (2014) «Демократия и поздний Платон», *Универсум Платоновской мысли: Корпус текстов Платона в истории его интерпретаций*. Санкт-Петербург, 9–24.
- Светлов, Р.В., Алымова, Е.В. (2017) «Длинная рука воспитания», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 11, 386–393.
- Федоров, Д.А. (2011) «Юснатурализм и юридический позитивизм в социально-правовом учении Цицерона», *Вестник Санкт-Петербургского государственного экономического университета. Гуманитарные науки* 4 (47), 361–363.
- Харт, Г.Л.А. (2007) *Понятие права*. Санкт-Петербург.
- Штраус, Л. (2007) *Естественное право и история*. Москва.
- Asmis, E. (2008) "Cicero on Natural Law and the Laws of the State," *Classical Antiquity* 27, 1–31.
- Boer, den W. (1986) "Progress in the Greece of Thucydides," *Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van wetenschappen, afd, letter kunde*. Nieuwe reeks, Deel 40. No. 2. Amsterdam.
- Horsley R. (1978) "The Law of Nature in Philo and Cicero," *The Harvard Theological Review* 71, 35–59.
- Hösle, V. (2008) "Cicero's Plato," *Wiener Studien* 121, 145–170.
- Jones, M. (2013) "Philo Judaeus and Hugo Grotius's Modern Natural Law," *Journal of the History of Ideas* 74, 339–359.
- Llano, A.F. (2012) "Cicero and Natural Law," *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 98.2, 157–168.
- Mara, G. (2008) *The Civic Conversations of Thucydides and Plato*. New York.
- Ober, J. (2006) "Thucydides and the Invention of Political Science," *Brill's Companion to Thucydides*. Leiden, 131–160.

CYRILLIC CHARACTERS REFERENCES transliterated (FOR INDEXING PURPOSES ONLY): Gadzhikurbanova, P.A. (2004) «Specifika stoicheskoy traktovki dobrodeteli (ponyatie nadlezhashchego po obstoyatel'stvam)», *Eticheskaya mysl'*. Vyp. 5, Moskva, 128–142. Robinson, T. (2014) «Demokratiya i pozdnij Platon», *Universum Platonovskoj mysli: Korpus tekstov Platona v istorii ego interpretacij*. Sankt-Peterburg, 9–24. Svetlov, R.V., Alymova, E.V. (2017) «A long hand of education (Dlinnaya ruka vospitaniya)», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 11, 386–393. Fedorov, D.A. (2011) «Yusnaturalizm i yuridicheskij pozitivizm v social'no-pravovom uchenii Cicerona», *Vestnik Sankt-Peterburgskogo gosudar-stvennogo ehkonomicheskogo universiteta. Gumanitarnye nauki* 4 (47), 361–363. Hart, G.L.A. (2007) *Ponyatie prava*. Sankt-Peterburg.

# ЛОГИЧЕСКАЯ СТРУКТУРА ЭПИКУРЕЙСКОГО ВОЗРАЖЕНИЯ СКЕПТИКАМ ИЗ *ADV. MATH.* VIII, 337

И. В. БЕРЕСТОВ

Институт философии и права СО РАН  
berestoviv@yandex.ru

А. В. ТИХОНОВ

Южный Федеральный Университет  
equilibre2003@yandex.ru

---

IGOR BERESTOV (Institute of Philosophy and Law SB RAS, Russia)

ANDREY TIKHONOV (Southern Federal University, Russia)

THE LOGICAL STRUCTURE OF THE EPICUREAN OBJECTION  
TO SKEPTICS FROM *ADV. MATH.* VIII, 337

**ABSTRACT.** In this article we are offering a method of analysis and formalization of the Epicurean objection to the Skeptics from the *Adversus mathematicos* VIII, 337, 6-9. We emphasize the importance of this objection for understanding Sextus Empiricus' response to it, continuously discussed by the historians of philosophy. The Epicureans argue that the Skeptics cannot criticize their proof, because when the Skeptics are criticizing their proof, they think something different from the original proof, so that the original proof remains untouchable by any criticism. We explain in which sense the holistic assumption used by Sextus Empiricus and some philosophers before him can be used in the Epicurean objection to the Skeptics. In the final formalization we show that Epicureans' argument can be interpreted as logically correct and deduced from sound premises. In the course of arguing for this thesis we are using the technical means of contemporary epistemic logic.

**KEYWORDS:** abstract objects, epistemic operators, semantic holism, intentional identity.

---

Секст-Эмпирик является уникальной фигурой в ряду античных философов, открывающей множество смыслов, содержащихся в древнегреческой философии, и дающей богатый материал для создания философских задач. Пред-

метом нашего интереса в настоящей статье выступает фрагмент из *Adversus mathematicos* VIII, 337.<sup>1</sup> Прежде, чем перейти к обсуждению этого фрагмента, поместим его в релевантный контекст. Секст Эмпирик отталкивается от понимания доказательства как рассуждения, состоящего из очевидных допущений и выводов из этих допущений (*Adv. Math.* VIII, 301–302). Кроме этого, доказательство, по Сексту, воспринимается философским рассуждением, для которого необходимо обладать «предвосхищением» (πρόληψις) доказательства – тем, что позволяет рассуждать о том, существует ли доказательство, т.е. является ли оно действительным, работающим, корректным. Доказательство, таким образом, «предвосхищается» в том смысле, что в рассуждении о его «существовании» необходимо рассматривать его как каким-то образом существующий объект, и даже в рассуждении, которое приходит к выводу, что доказательство «не существует». В *Adv. Math.* VIII, 321.2–322.1 так говорится об этом (здесь и далее пер. А. Ф. Лосева, изменённый):

...ἐπεὶ γελοῖον παραχωρήσαντας τὴν ὑπαρξίν ἔτι ἐπιζητεῖν περὶ αὐτῆς, ἀλλ'ὅτι κατ' ἐπίνοιαν τοιαύτη τυγχάνει· οὕτω γὰρ ἐκ τῆς τοιαύτης ἐπινοίας καὶ προλήψεως ἀνακύψει ὁ περὶ τῆς ὑπάρξεως λόγος.

...было бы смешно, допустив заранее существование [доказательства], после этого вести исследование его же, но мы лишь говорим, что по своему понятию (κατ' ἐπίνοιαν) доказательство таково. Ведь на основании именно такого понятия (ἐπίνοίας) и предвосхищения (προλήψεως) и возникает рассуждение о его [доказательства] существовании.

Термин «πρόληψις», используемый здесь Секстом – технический термин Эпикура. Диогена Лаэртский (*Vitae philosophorum* X, 31.3–5), например, свидетельствует (здесь и далее пер. М. Л. Гаспарова):

ἐν τοίνυν τῷ Κανόνι λέγων ἔστιν ὁ Ἐπίκουρος κριτήρια τῆς ἀληθείας εἶναι τὰς αἰσθήσεις καὶ προλήψεις καὶ τὰ πάθη<sup>2</sup>.

...так, в «Каноне» Эпикур говорит, что критерии истины – это ощущения, предвосхищения и претерпевания.

«Предвосхищение», необходимое для обсуждения доказательства, в том числе необходимое для обсуждения вопроса об его существовании, указывает на высокую степень убеждённости познающего в том, что предвосхищаемое имеет место. Такая характеристика предвосхищения является частью того, что содержится в исходном понимании предвосхищения Эпикуром из кн. X Диогена Лаэртского, хотя для Эпикура предвосхищение имеет и другие важные характеристики. Например, предвосхищение для

<sup>1</sup> Ссылки на *Adversus mathematicos* приводятся по Mutschmann 1914.

<sup>2</sup> Ссылки и цитаты на *Diogenes Laertii vitae philosophorum* приводятся по Long 1964.

Эпикура есть уверенность в том, что объект, ситуация или положение дел будут иметь определённые характеристики, каковая уверенность приходит без исследования, только на основании уже имеющихся знаний о схожих объектах, ситуациях или положениях дел. В этом отношении предвосхищение подобно признанию вывода индуктивного умозаключения, до или без подтверждения этого вывода посредством чувственного восприятия или строгой дедукции.

Если так понятое предвосхищение необходимо для обсуждения доказательства, то напрашивается вопрос: как же можно сомневаться в том доказательстве, относительно которого у субъекта имеется так понятое предвосхищение, как субъект мог бы признавать несуществующим то, в существовании чего он убеждён? Получается, что никто не может сомневаться в существовании доказательства своего оппонента, если для оценки этого доказательства он должен «предвосхищать» его, а значит, должен быть убеждён в его существовании. Таким образом, здесь Секст Эмпирик неявно излагает аргумент, который он ниже, в *Adv. Math.* VIII, 337 приведёт от имени эпикурейца, возражающего скептикам, пытающимся доказать, что никакое доказательство не является достоверным. Получается, что в *Adv. Math.* VIII, 321.2–322.1 Секст признаёт тезис о невозможности сомневаться в убеждениях оппонента, и в *Adv. Math.* VIII, 337.6–9 критикует эпикурейцев, которые с целью защиты от скептиков выдвигают этот тезис.

В *Adv. Math.* VIII, 331а–332а Секст Эмпирик более явно проводит рассуждение из *Adv. Math.* VIII, 321–322. Здесь утверждается, что невозможно исследовать то, о чём не имеешь никакого понятия или понимания (ἔννοια), а также предвосхищения. В понятие о доказательстве, вероятно, входит указание на то, что оно содержит как посылки, так и выводимое из них заключение, о чём Секст писал выше, в *Adv. Math.* VIII, 301–302. Но, принимая понятие об исследуемом (а также предвосхищая исследуемое) ещё до начала исследования, не уподобляется ли Секст догматику? Чем в этом случае скептики – «исследующие», «дзэтетики» – отличаются от догматиков, которые поступают точно так же, принимая нечто без исследования? Кажется, здесь возникает проблема для скептика, ведь оказывается возможным обвинить его в «догматизме». Как свидетельствует Диоген Лаэртский (*Vitae philosophorum* IX, 102.5–6), ситуация обвинения скептиков в догматизме, выражающемся в выдвигании определения, случалась и в античности:

Οἱ ἀντιλέγοντες οἱ δογματικοὶ φασὶν αὐτοὺς καταλαμβάνεσθαι καὶ δογματίζειν·

Догматики, возражая им, говорят, будто они и сами прибегают к пониманию и к догмам.

Очевидно, что указанная проблема не могла не заинтересовать исследователей Секста Эмпирика. Пролить свет на рассуждения Секста Эмпирика может выявленное исследователями сходство друг с другом аргументов из *Pyrr.* II, 5–6<sup>3</sup> и *Adv. Math.* VIII, 337. Об этих аргументах вместе Ф. Гргич (Grgic 2008, 440) пишет:

В обоих случаях, идея состоит в том, что исследование имеет в качестве предпосылки схватывание чего-то в реальности, или посредством обладания *katalēpsis*, или посредством обладания *ennoia*, что имеет в качестве предпосылки существование объекта исследования.

Очевидна связь рассуждений из *Pyrr.* II, 5–6 и *Adv. Math.* VIII, 337 с Парадоксом Менона (Grgic 2008, 436; Маслов 2015, 159). Секст Эмпирик пытается опровергнуть эти два аргумента догматиков, соответственно, в *Pyrr.* II, 3–11 и в *Adv. Math.* VIII, 331а–336а. Однако Парадокс Менона является весьма серьезным парадоксом, сформулированным Платоном в *Meno* 80d6–e5,<sup>4</sup> у него нет решения, не порождающего проблем.<sup>5</sup> Поэтому неудивителен интерес Ф. Гргича и других авторов к поиску приемлемой интерпретации ответа Секста, однако ведущиеся споры показывают, что пока такой интерпретации у нас нет – см. также Frede 1987; Striker 1996; Vogt 2012.

Трудности, возникшие у современных историков философии при попытке понять, как Секст отвечает на атаку догматиков, показывает, что обсуждаемая ситуация «возражение эпикурейцев – ответ Секста» достойна самого пристального внимания и строгого логического анализа. Задача эта непростая, особенно если мы хотим предложить доброжелательную интерпретацию позиции Секста. Но для того, чтобы приступить к анализу ответа Секста, мы должны сначала проанализировать рассуждение эпикурейцев. В настоящей статье мы сосредоточимся именно на этом, предварительном этапе, необходимом для анализа ответа Секста, анализом же самого ответа мы планируем заняться в последующих статьях.

При анализе приводимого Секстом возражения эпикурейцев скептикам мы применим технику, использованную нами ранее. В наших предыдущих статьях (Берестов 2016а, 2016b) мы указали на несколько аргументов древне-

<sup>3</sup> Ссылки на *Pyrrhoniae hypotyposes* Секста приводятся по Mutschmann 1912.

<sup>4</sup> Прослеживанию способов использования Парадокса Менона до Секста посвящена монография Fine 2014. Детальный разбор самого Парадокса в его исходной редакции см. в Scott 2006; Вольф 2013.

<sup>5</sup> Например, оценку достоинств и недостатков попытки Аристотеля совладать с Парадоксом Менона в *An. Post.* см. в Bronstein 2016. Пример использования современных технических средств при анализе этой аристотелевской попытки см. в Берестов 2017.

греческих философов, которые, как мы предположили, можно трактовать как имеющие в качестве подразумеваемой предпосылки холистическое допущение (H):

(H) *Какая-либо конституента первого целого отличается от каждой конституенты второго целого если и только если каждая конституента первого целого отличается от каждой конституенты второго целого.*

В недавней статье (Берестов 2016b) мы показали, что при некоторых дополнительных условиях, для такого целого, если в качестве целого рассматривать пропозицию, из (H) можно вывести следующее положение, которое мы будем обозначать как (HPr):

*Если хотя бы одна конституента одной пропозиции отличается от соответствующей конституенты другой пропозиции (причём среди конституент пропозиции присутствует сама пропозиция) или тип интенциональных актов, направленных на эти пропозиции, различен, или различны субъекты этих актов или сами эти акты, то все конституенты этих пропозиций различны и направленные на эти пропозиции интенциональные акты тоже различны.*

Если использовать способ записи из вышеуказанной статьи, то (HPr) может быть формализовано следующим образом:

$$(HPr) \quad [A^1_{\mu(s_1)}(a)P \& A^2_{\nu(s_2)}(b)Q] \rightarrow [\{(a)P \neq (b)Q \vee \mu(s_1) \neq \nu(s_2) \vee s_1 \neq s_2 \vee P \neq Q \vee a \neq b \vee A^1 \neq A^2\} \rightarrow \{(a)P \neq (b)Q \& \mu(s_1) \neq \nu(s_2) \& P \neq Q \& a \neq b\}].$$

Выражение вида « $A^1_{\mu}p$ » в (HPr) читается как «интенциональный акт  $\mu$  типа  $A^1$  направлен на пропозицию  $p$ ». Выражение вида « $A^1_{\mu(s_1)}(a)P$ » читается как «субъект  $s_1$  обладает интенциональным актом  $\mu$  типа  $A^1$ , направленным на пропозицию, выражаемую предложением “ $(a)P$ »». Предложение « $(a)P$ » читается как «абстрактный объект  $a$  кодирует характеристику  $P$ ». Здесь мы признаём пропозиции в пропозициональных установках пропозициями об абстрактных объектах и используем подход к абстрактным объектам из Zalta 1993.

Теперь мы укажем на возможность трактовки одного рассуждения, приводимого Секстом Эмпириком, как следствия (HPr). Кроме того, будет предложена и другая его трактовка – как использующее допущение, что объекты интенциональных актов различных типов (выражаемые различными пропозициональными установками субъекта) различны.

Секст Эмпирик в *Adv. Math.* VIII, 337.6–9 приводит следующее эпикурейское возражение скептикам:

ἤτοι νοεῖτε, τί ἐστὶν ἡ ἀπόδειξις, ἢ οὐ νοεῖτε. καὶ εἰ μὲν νοεῖτε καὶ ἔχετε ἔννοιαν αὐτῆς, ἔστιν ἀπόδειξις· εἰ δὲ οὐ νοεῖτε, πῶς ζητεῖτε τὸ μηδ' ἀρχὴν νοούμενον ὑμῖν.

Или вы мыслите [*или* понимаете: νοεῖτε], что именно есть [рассматриваемое] доказательство, или не мыслите; и если мыслите и имеете мысль [*или*: понятие] именно о нём (ἔχετε ἔννοιαν αὐτῆς), то доказательство существует [т.е. имеет силу: ἔστιν ἀπόδειξις]; если же не мыслите [рассматриваемое доказательство], то каким образом исследуете (ζητεῖτε) то, что ни в малейшей степени вами не мыслится [*или* не понимается: τὸ μηδ' ἀρχὴν νοούμενον ὑμῖν]?

Если скептик исследует определённое доказательство эпикурейца – т.е., например, оценивает истинность его посылок и/или корректность его умозаключений, – то скептик должен, для начала, помыслить, постичь или понять именно то доказательство, которого придерживается эпикуреец.

Рассмотрим теперь, что же именно скептик постигает, т.е. что именно является предметом его исследования. Здесь возможно два варианта. Пусть скептик оценивает доказательство эпикурейца как некорректное, или его послылки как ложные, неправдоподобные и пр. В этом случае скептик наделяет доказательство эпикурейца *вторичными* характеристиками, которыми эпикуреец своё доказательство не наделял. Таким образом, одно и то же доказательство (как интенциональный объект) и обладает вторичными характеристиками, и не обладает ими. Поскольку это недопустимо, скептик оказывается оценивающим некое своё собственное доказательство, а не доказательство своего оппонента.

Однако совершенно не обязательно, чтобы скептик, исследуя доказательство, как-то оценивал его ещё до окончания исследования. Он может, *после* исследования, оценить доказательство негативно, но не исключена возможность того, что скептик оценит это доказательство так же, как и убеждённый в его валидности эпикуреец. В любом случае, пока исследование не завершено, скептик может воздерживаться от оценок доказательства. В этом случае мы получаем второй вариант того, что является предметом постижения скептика. Этот вариант нам кажется весьма убедительным, и далее формализовывать мы будем второй вариант.

Пусть эпикуреец убеждён посредством интенционального акта  $\mu(e)$  в некоторой своей теории. Скептик же пытается исследовать его теорию. Это значит, что интенциональный акт скептика  $\nu(s)$  направлен на некоторый исследуемый объект, который также является некоторой теорией. Основной вопрос, на который нам надо ответить, заключается в том, может ли теория скептика совпадать с теорией эпикурейца.

Пусть *a* – теория эпикурейца. Теория *a* есть абстрактный объект, кодирующий все те характеристики вида  $P_1 = \langle \text{«быть такой, что } p_1 \text{»}$ ,  $P_2 = \langle \text{«быть такой, что } p_2 \text{»}$  и т.д., для пропозиций  $p_1, p_2, \dots$ , которые истинны в теории эпи-

курейца, и только их. Аналогично, теория **b** есть абстрактный объект, кодирующий все те характеристики вида  $Q_1 = \langle \text{«быть такой, что } q_1 \text{»}$ ,  $Q_2 = \langle \text{«быть такой, что } q_2 \text{»}$  и т.д., для пропозиций  $q_1, q_2, \dots$ , которые истинны в теории скептика, и только их.

В рассматриваемой нами ситуации попытки скептика «исследовать» теорию эпикурейца, можно показать, что теории эпикурейца и скептика кодируют различные характеристики. Действительно, эпикуреец убеждён, что некоторая посылка, скажем,  $p_n$ , истинна (приемлема, достоверна, ...), а некоторое доказательство, скажем,  $p_m$ , корректно (убедительно, ...). Но скептик пытается «исследовать» теорию эпикурейца, а значит, интенциональным актом скептика истинность не приписывается посылкам теории эпикурейца, а доказательствам из теории эпикурейца не приписывается корректность. Получается, что эпикуреец, в отличие от скептика, *приписывает* своей теории *хотя бы что-то одно* из того, что скептик *не приписывает* ей. Таким образом, теория эпикурейца **a** и теория скептика **b** кодируют различные характеристики –  $(\exists F) (\mathbf{B}_{\mu(e)}(\mathbf{a})F \ \& \ \neg \mathbf{I}_{\nu(s)}(\mathbf{b})F)$ .

Если же  $(\exists F) (\mathbf{B}_{\mu(e)}(\mathbf{a})F \ \& \ \neg \mathbf{I}_{\nu(s)}(\mathbf{b})F)$ , то из этого выводится  $\mathbf{a} \neq \mathbf{b}$ . Этот вывод осуществляется на основании следующего *Условия тождества для интенциональных абстрактных объектов* произвольных пропозициональных установок  $\mathbf{A}^1$  и  $\mathbf{A}^2$ :

*Если один интенциональный акт приписывает своему абстрактному интенциональному объекту те и только те характеристики, которые приписывает своему абстрактному интенциональному объекту второй интенциональный акт, то эти два объекта тождественны друг другу –*

$$\forall x) (\forall y) (\forall \mu) (\forall \nu) [(I(x, \mu) \ \& \ I(y, \nu)) \rightarrow \{(x=y) \leftrightarrow (\forall \Phi) (\mathbf{A}^1_x \Phi \leftrightarrow \mathbf{A}^2_y \Phi)\}].$$

Приведённое *Условие тождества для интенциональных абстрактных объектов* восходит к признанию того, что интенциональными объектами являются не «обычные», а абстрактные объекты, идентифицирующиеся иначе, чем идентифицируются реальные объекты, что позволяет преодолеть известную проблему нарушения подставимости тождественных в доксистических контекстах, породившую многочисленные дискуссии<sup>6</sup>. Кроме того, оно восходит к одному из условий тождества идей (как субъективных представлений), анализируемых В. Эдельбергом<sup>7</sup>.

Обозначим пропозициональную установку «убеждён, что...» с помощью эпистемического оператора **B** (от belief), так что « $\mathbf{B}_{\mu(e)}(\mathbf{a})P$ » читается как «е посредством  $\mu$  убеждён, что  $(\mathbf{a})P$ ». Также пропозициональную установку

<sup>6</sup> Начиная со статьи Quine 1956.

<sup>7</sup> См. формулу (8) в Edelberg 1992.

«исследует, что...» обозначим с помощью эпистемического оператора I (от inquire), так что « $I_{\nu(s)}(\mathbf{b})Q$ » читается как «s посредством  $\nu$  исследует, что  $(\mathbf{b})Q$ ». Вместо несколько шероховатого выражения «исследует, что...» можно использовать «исследует приемлемость того, что...». В этом случае приведённую цитату можно проинтерпретировать как заключающую в себе следующее умозаключение:

$$(1) [B_{\mu(e)}(\mathbf{a})P \& I_{\nu(s)}(\mathbf{b})Q] \rightarrow [B \neq I \rightarrow \{(\exists F) (B_{\mu(e)}(\mathbf{a})F \& \neg I_{\nu(s)}(\mathbf{b})F)\}].$$

Из Условия тождества для интенциональных абстрактных объектов непосредственно следует:

$$(2) \{(\exists F) (B_{\mu(e)}(\mathbf{a})F \& \neg I_{\nu(s)}(\mathbf{b})F)\} \rightarrow \mathbf{a} \neq \mathbf{b}.$$

Из (1) & (2) следует:

$$(3) [B_{\mu(e)}(\mathbf{a})P \& I_{\nu(s)}(\mathbf{b})] \rightarrow [B \neq I \rightarrow \mathbf{a} \neq \mathbf{b}].$$

Положение (3) является частным случаем (HPr), Но, как мы видели, (3) может быть получено и без использования (H), только на основании понимания интенциональных объектов как внутренних объектов интенционального акта, абстрактных объектов, кодирующих различные характеристики, если интенциональные акты имеют различные типы, выражаемые различными пропозициональными установками. Однако заметим, что здесь используется Условие тождества для интенциональных абстрактных объектов. Это условие можно вывести из (H), ведь его можно трактовать как ослабление (H), как утверждение, что некоторые конститuentы двух целых (= абстрактные объекты, кодирующие характеристики) для своего совпадения требуют совпадения некоторых других конститuent этих двух целых (= кодируемых характеристик).

Самому Сексту Эмпирику приведённое рассуждение не нравится. Ведь невозможность вести исследование теорий догматиков, которое выявляет слабые места этих теорий, в результате чего достигается цель скептика («воздержание от суждений»), подрывает этот метод скептика. Так что Секст пытается доказать, что эпикурейцы, выдвигающие такое рассуждение, противоречат сами себе, «путаются» (*Adv. Math.* VIII, 331a1 – 333a1). Но для того, чтобы возразить эпикурейцам, Секст должен был бы отбросить (1) или (2). Отбрасывание (2) проблематично, поскольку оно представляет собой утверждение, что тождество друг другу двух объектов влечёт совпадение их характеристик, что является весьма здравым положением. Что же касается (1), то не очень понятно, действительно ли Секст хочет его отбросить, ведь в других местах он, как кажется, признаёт различные частные случаи (H). Например, (H) используется при обосновании невозможности постичь по раздельности знак и обозначаемое им, посылки доказательства и его за-

ключение (*Adv. Math.* VII, 272–277; *Pyrr.* II, 117.1–120.5), причину и её следствие (*Pyrr.* II, 144). См. об этом подробнее в Hankinson 1998, 277–285.

Однако детальный ответа Секста предполагает отдельное исследование, сейчас же мы лишь попытались сформулировать некоторые предпосылки для него.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Берестов, И. В. (2016a) “Парменидовские предпосылки в *homo mensura* Протагора,” *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 10.2, 659–670.
- Берестов, И. В. (2016b) “Эпистемический холизм: Протагор, Горгий и Платон,” *Южный Полюс. Исследования по истории современной западной философии* 2.1, 22–38.
- Берестов, И. В. (2017) “Почему Парадокс Менона более упорен, чем это предполагает решение Аристотеля?” *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 11.2, 503–514.
- Вольф, М. Н. (2013) “«Менон» и парадокс поиска: интерпретации метода познания,” *Вестник Русской христианской гуманитарной академии* 14.3, 53–60.
- Гаспаров, М. Л., пер., Лосев, А.Ф., ред. (1979) *Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. Москва: «Мысль».
- Лосев, А.Ф., пер. и ред. (1976) *Секст Эмпирик. Сочинения в двух томах*. Т.1. Москва: «Мысль».
- Маслов, Д. К. (2015) “Скептическая способность мышления,” *Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия: Философия* 3, 157–163.
- Bronstein, D. (2016) *Aristotle on Knowledge and Learning: The Posterior Analytics*. New York: Oxford University Press.
- Edelberg, W. (1992) “Intentional Identity and Attitudes,” 15, 561–596.
- Fine, G. (2014) *The Possibility of Inquiry: Meno’s Paradox from Socrates to Sextus*. Oxford University Press: Oxford.
- Frede, M. (1987) “The Sceptic’s Two Kinds of Assent and the Question of the Possibility of Knowledge,” in *Essays in ancient philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 201–222.
- Grgic, F. (2008) “Sextus Empiricus on the Possibility of Inquiry,” *Pacific Philosophical Quarterly* 89, 436–459.
- Hankinson, R. J. (1998) *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought*. Oxford: Clarendon Press.
- Long, H. S., ed. (1964) *Diogenes Laertii vitae philosophorum*, 2 vols. Oxford: Clarendon Press.
- Mutschmann, H., ed. (1912) Sextus Empiricus. “Pyrrhoniae hypotyposes,” *Sexti Empirici opera*. Vol. 1. Leipzig: Teubner.
- Mutschmann, H., ed. (1914) Sextus Empiricus. “Adversus mathematicos,” *Sexti Empirici opera*. Vol. 2. Leipzig: Teubner.
- Quine, W. O. (1956) “Quantifiers and Propositional Attitudes,” *The Journal of Philosophy* 53.5, 177–187.

- Scott, D. (2006) *Plato's Meno*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Striker, G. (1996). "The Problem of the Criterion," in *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 150–165.
- Vogt, K. (2012) "Appearances and Assent: Sceptical Belief Reconsidered," *The Classical Quarterly* 62.2, 660–663.
- Zalta, E. N. (1993) "Twenty-Five Basic Theorems in Situation and World Theory," *Journal of Philosophical Logic* 22.4, 385–428.

CYRILLIC CHARACTERS REFERENCES transliterated (FOR INDEXING PURPOSES ONLY): Berestov, I. V. (2016a) "Parmenidovskie predposylki v homo mensura Protago-ra," *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 10.2, 659–670. Berestov, I. V. (2016b) "Epistemicheskij holizm: Protagor, Gorgij i Platon," *Yuzhnyj Polyus. Issledovaniya po istorii sovremennoj zapadnoj filosofii* 2.1, 22–38. Berestov, I. V. (2017) "Pochemu Paradoks Menona bolee uporen, chem ehto predpola-gaet reshenie Aristotelya?" *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 11.2, 503–514. Volf, M. N. (2013) "«Menon» i paradoks poiska: interpretacii metoda pozna-niya," *Vestnik Russkoj hristianskoj gumanitarnoj akademii* 14.3, 53–60. Gasparov, M. L., per., Losev, A.F., red. (1979) *Diogen Laehrtskij. O zhizni, ucheniyah i izrecheniyah znamenityh filosofov*. Moskva: «Mysl'». Losev, A.F., per. i red. (1976) *Sekst EHmpirik. Sochineniya v dvuh tomah*. T.1. Moskva: «Mysl'». Maslov, D. K. (2015) "Skepticheskaya sposobnost' myshleniya," *Vestn. Novosib. gos. un-ta. Seriya: Filosofiya* 3, 157–163.

# ПЛАТОН, ЭВИДЕНЦИАЛИЗМ И JTB

П. А. БУТАКОВ

Институт философии и права СО РАН  
pavelbutakov@academ.org

---

PAVEL BUTAKOV

Institute of Philosophy and Law SB RAS

PLATO, EVIDENTIALISM, AND JTB

**ABSTRACT.** It is often claimed that Plato's definition of knowledge as "true opinion with an account" is in agreement with the contemporary analysis of knowledge as "justified true belief" (JTB). Some scholars disagree with the attribution of JTB to Plato. I analyze three influential arguments against the assumption of Plato's agreement with JTB, and refute them. Then I provide my own argument against the assumption. I argue that the contemporary interpretation of the JTB formula understands "belief" not in the sense of an "opinion," but rather of a "degree of confidence." Accordingly, "justification" is understood not as applying to the opinion itself, but rather to the person having a certain degree of confidence. I support this claim by showing the difference between the traditional and the contemporary understanding of "evidence," the former referring to a property of the proposition, while the latter meaning the body of reasons, which supports the person's confidence to a certain degree. Thus, I conclude that Plato understands knowledge as "correct opinion validated by a rational explanation," and it has very little in common with the contemporary understanding of knowledge as "sufficiently supported subjective degree of confidence in the truth of a proposition."

**KEYWORDS:** Plato, knowledge, belief, Gettier, justified true belief, evidence, evidentialism.

---

В 1963 году Эдмунд Геттиер, преподаватель университета Уэйна в Детройте, был поставлен перед необходимостью опубликовать ради отчетности какую-нибудь научную статью. В итоге он на скорую руку написал трехстраничный текст, где привел два контрпримера против того определения знания, которое он обнаружил в работах Р. Чизолма и А. Дж. Айера. Также он кратко сослался на то, что похожее определение есть и у Платона (Gettier 1963). Спустя несколько лет после выхода этой статьи произошло нечто по-

СХОЛН Vol. 12. 2 (2018)  
[www.nsu.ru/classics/schole](http://www.nsu.ru/classics/schole)

© П. А. Бутаков, 2018

DOI: 10.21267/schole.12.2.23

разительное: в философских публикациях вдруг стали появляться утверждения о том, что статья Геттиера опровергает традиционную концепцию знания, восходящую еще к Платону. Так возник миф о том, что все философы, начиная с Платона, придерживались концепции JTB, согласно которой знание – это оправданная истинная вера (Justified True Belief), пока ее, наконец, не опроверг Геттиер. В последнее время вышло немало исследований, доказывающих, что концепция JTB вовсе не является традиционной и что она, фактически, впервые формулируется в статье Геттиера (Antognazza 2015, Dutant 2015, Le Morvan 2017). Несмотря на это, миф о Геттиеровской революции в эпистемологии продолжает кочевать по всем статьям, учебникам и энциклопедиям, а современные эпистемологи продолжают защищать «традиционную» концепцию JTB.

Вследствие того, что Геттиер сослался на сходство JTB с некоторыми рассуждениями Платона, исследователи платонизма уже несколько десятилетий спорят о том, являлся ли сам Платон сторонником этой концепции. Платон в *Меноне* и других диалогах защищает внешне сходную концепцию знания как «истинного мнения с объяснением», что дает основание считать его основоположником JTB-подхода. Многие исследователи возражают против этого (Kaplan 1985, 352; Фролов 2013, 169; Antognazza 2015, 165–172; Parikh 2017, 94). В данной статье я рассмотрю три основных аргумента против приравнивания эпистемологии Платона к концепции JTB, сформулированных в исследовательской литературе, и приведу опровержение этих аргументов. Но затем я предложу свой аргумент о несовместимости эпистемологии Платона с концепцией JTB, основанный на том, что Платоновское понятие «мнения с объяснением» не имеет ничего общего с пониманием «оправданной веры» в JTB. Статья состоит из трех частей: первая часть содержит анализ эпистемологии Платона в контексте вопроса о соотношении мнения и знания; во второй части показано несоответствие понятия belief в определении JTB Платоновскому понятию «мнение»; третья часть раскрывает отличие процедуры «оправдания веры» в JTB от «объяснения мнения» у Платона.

### 1. Эпистемология Платона

В своих диалогах Платон неоднократно предлагает внешне сходное с JTB определение: «знание – это истинное мнение с объяснением». При этом Платон также настаивает на том, что между знанием и мнением есть существенные различия и по происхождению, и по степени надежности, и по содержанию. В связи с этим, целью нашего анализа эпистемологии Платона будет поиск ответов на вопросы о том, как соотносятся между собой его по-

нятия «знание» и «мнение», возможно ли знание и мнение об одном и том же объекте и может ли знание быть разновидностью мнения.

Обсуждение эпистемологии Платона следует начать с краткого описания его онтологии. Платон делит все объекты на два рода (*Tim.* 27d–28a): те, которые существуют вечно и никогда не возникают (τί τὸ ὄν αἰεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον), и те, которые всегда возникают и никогда не существуют (τί τὸ γιγνόμενον μὲν αἰεί, ὄν δὲ οὐδέποτε). Бытие объектов первого рода всегда неизменно, они вечно тождественны сами себе, а бытие вторых в разное время разное, они постоянно возникают, изменяются и гибнут (*Tim.* 28a; *Phaed.* 78d). Далее для краткости я буду называть объекты первого рода *идеальными*, а второго *физическими*.

Платон также утверждает, что идеальное «схватывается» мышлением с рассуждением (νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν), а физическое «мнится» посредством мнения с безрассудочным ощущением (δόξη μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν) (*Tim.* 28a). Таким способом Платон указывает на наличие двух разных эпистемических процедур, одна из которых направлена на идеальное, а другая на физическое. При описании первой эпистемической процедуры – мышления об идеальном – Платон чаще всего использует такие слова, как γνώσις (познание), ἐπιστήμη (знание), εἶδέναι (знать), νόησις (мышление), διάνοια, φρόνησις, λόγος (рассуждение), σοφία (мудрость) (Fine 2004, 41 n.1). Ко второй эпистемической процедуре – мнению о физическом – относятся слова δόξα (мнение), πίστις (вера), εἰκασία (предположение), πειθώ (убеждение); а также сюда следует отнести αἴσθησις (ощущение) и все виды чувственного восприятия.

Одним из самых известных примеров рассуждения Платона об этих двух процедурах является используемая им в 6 и 7 книгах *Государства* аналогия разделенной линии (*Rep.* 6.509d–511e), которая тесно связана с приведенной там же аналогией узников пещеры. Платон предлагает представить линию, разделенную на две неравные части, и на меньшей части он располагает мнение о физическом, а на большей – мышление об идеальном. Далее он снова делит надвое каждую из частей в той же пропорции, и затем располагает на получившихся четырех отрезках четыре эпистемические способности или «состояния, возникающие в душе» (*Rep.* 6.511d) в порядке, соответствующем степени их пригодности для познания истины. Первой и самой далекой от истинного познания является способность строить догадки на основании внешнего сходства – εἰκασία (предположение), подобная тому, как узники Платоновской пещеры смотрят на тени от статуй на стене. Вторая – это πίστις (вера), восприятие физических объектов с помощью органов чувств; в пещере этому соответствует разглядывание тех статуй, которые отбрасывают тени.

Обе эти способности лежат в области мнения о физическом мире, в области обманчивой пещеры. Третья способность – *διάνοια* (рассуждение), построение абстрактных умозаключений на основании ранее обретенных предпосылок; она соотносится с рассматриванием подлинного мира за пределами пещеры. Наконец, четвертая, наивысшая способность – это *ἐπιστήμη* (знание)<sup>1</sup>, непосредственное схватывание истины, которое сравнивается с созерцанием солнца, делающего возможными все предыдущие виды зрения. Эти две последние способности – *διάνοια* (рассуждение) и *ἐπιστήμη* (знание) – вместе образуют мышление об идеальных объектах (*νόησιν δὲ περὶ οὐσίαν*), познание подлинного мира, т. е. первую из вышеупомянутых эпистемических процедур, тогда как две первые – *εἰκασία* (предположение) и *πίστις* (вера) – совокупно образуют мнение о физических объектах (*δόξαν μὲν περὶ γένεσιν*), т. е., вторую процедуру (*Rep.* 7.533e–534a).

Смысл аналогий разделенной линии и пещеры состоит в том, чтобы научиться отличать подлинное от неподлинного, копии от оригиналов (*Rep.* 6.510a), реальный мир от обманчивой пещеры. Всякая аналогия имеет свою область применения, и данные Платоновские аналогии относятся к его онтологической теории. Вряд ли стоит переносить эти аналогии в область эпистемологии и лишь на их основании делать какие-либо однозначные выводы. Платон только намекает на то, как связаны его онтология и эпистемология, с помощью ряда соотношений: как идеальное соотносится с физическим, так же соотносятся мышление и мнение, знание и вера, рассуждение и предположение. Но затем он задается более конкретным вопросом о том, соответствует ли разделение областей мышления и мнения разделению на области идеального и физического (*Rep.* 7.534a). Другими словами, подразделяются ли сами объекты на те, которые подлежат лишь мнению, и те, которые подлежат лишь мышлению? Платон утверждает, что это – совсем другой вопрос, что ответ на него потребует гораздо более долгих рассуждений, после чего демонстративно уходит от ответа.

Несмотря на то, что вопрос о соответствии эпистемологических способностей онтологическим объектам Платон оставляет открытым, мы вполне можем сделать некоторые предварительные выводы из его рассуждений. Во-первых, из всех эпистемических способностей наиболее близкой к обладанию истиной является знание. Во-вторых, процедура формирования мне-

---

<sup>1</sup> См. *Rep.* 7.533e. Когда Платон первый раз перечисляет эти четыре способности в 6 книге, то он называет самую высшую способность не «знанием», а *νόησις* (мышление) (*Rep.* 6.511d). В 7 книге он переключается на термин *ἐπιστήμη* (знание) и при этом поясняет, что слово «знание» заимствуется из другого контекста, и предлагает не сосредотачиваться на точном подборе терминов (*Rep.* 7.533d).

ния о физических объектах, основанная на вере и предположении, является весьма ненадежным способом познания истины. Тем не менее, Платон неоднократно определяет знание через «истинное мнение». Но разве может мнение быть истинным, если оно столь ненадежно? Оказывается, что может. Платон нередко говорит о том, что мнение бывает правильным (ὀρθὴ δόξα) или истинным (ἀληθῆς δόξα). Правильное мнение – это то мнение, которое совпадает с тем, что есть на самом деле, поэтому его не следует полностью приравнивать к незнанию; оно занимает некое промежуточное положение между рассуждением (φρόνησις) и невежеством (ἀμαθία) (*Sym.* 202a). Когда человек обретает истинное мнение, то его душа обладает истиной (ἀληθεύειν) (*Theaet.* 202b,c). Это мнение может руководить человеком ничуть не хуже, чем знание (*Men.* 99a). Если, например, человеку нужно добраться в Ларису (*Men.* 97a–c), а он всего лишь правильно предполагает (ὀρθῶς δοξάζων) как туда пойти, то он точно так же достигнет цели, как и тот, кто знает (εἰδῶς) дорогу.

Как же, согласно Платону, истинное мнение может стать знанием? Само по себе истинное мнение не содержит никакого рассуждения (ἄλογον) (*Tim.* 51e), поэтому те люди, которые обладают лишь истинным мнением, не могут дать отчета в том, почему они так считают (*Men.* 99; *Theaet.* 202b,c; *Rep.* 7.534b,c). Знание же возникает тогда, когда истинное мнение сопровождается соответствующим объяснением или рассуждением (λόγος) (*Sym.* 202a; *Phaed.* 76b). В *Меноне* Платон приводит пример Дедаловых статуй, которые необходимо связывать, чтобы они не убежали (*Men.* 97d) – подобно этим статуям истинное мнение ради сохранности должно быть связано «рассуждением об объяснении» (αἰτίας λογισμός).<sup>2</sup> Благодаря такому связыванию истинное мнение становится знанием (*Men.* 98a).

Итак, перед нами стоит вопрос о том, насколько правомерно приписывать Платону JTB-концепцию знания как оправданной истинной веры. Платон регулярно использует внешне сходное с JTB определение знания как «истинного мнения с объяснением» (ἀληθῆς δόξα μετὰ λόγου), что нередко рассматривается как достаточное основание для того, чтобы причислять его к сторонникам концепции JTB. При этом многие исследователи утверждают, что эпистемология Платона не может быть приравнена к JTB. Я согласен с этими исследователями в том, что позиция Платона не совпадает с концепцией JTB, однако я считаю их аргументы неубедительными. Далее я рассмотрю три известных аргумента против сходства концепций Платона и JTB и приведу возможные возражения против них.

<sup>2</sup> Гэйл Файн описывает трудности перевода выражения “αἰτίας λογισμός” и предлагает переводить его как “reasoning about the explanation” (Fine 2004, 56–61).

Первый популярный аргумент основан на том, что в диалоге *Теэтет* Платон опровергает саму концепцию знания как «истинного мнения с объяснением» и, следовательно, не может быть зачислен в последователи JTB. Действительно, в *Теэтете* (201d–210a) Платон выдвигает ряд доводов против своего же определения знания из *Менона* и других диалогов.<sup>3</sup> Эти доводы включают в себя проблему составления рационального объяснения из неопределяемых элементов, т. е., проблему генетических определений; проблему применимости как эмпирических, так и умозрительных отличительных признаков в родо-видовых определениях; а также проблему понимания того, что вообще следует принимать в качестве объяснения.

Рассуждения *Теэтета* вовсе не следует рассматривать как окончательный диагноз о неприемлемости концепции знания как истинного мнения с объяснением. Многие диалоги Платона построены так, чтобы заострить философскую проблему и предоставить читателю самостоятельно продолжить ее решение. Диалог *Теэтет* заканчивается в традиционной для Платона манере: выявив значительное количество затруднений при обсуждении, казалось бы, простого вопроса, герои расходятся по своим делам, договорившись вернуться к этому разговору позже. Обычно Платон таким образом показывает, что вопрос все еще остается открытым, и что здесь остается возможность для продолжения рассуждения. В исследовательской литературе предложено немало способов решить проблемы *Теэтета* без отказа от концепции «истинного мнения с объяснением», в частности, через привлечение теории идей или концепции знания как припоминания (см., напр., Arist. *An. Post.* I.3; Fine 1979; Chappell 2013, 8, 9; Dutant 2015, 129, п.55). Поэтому контраргументы *Теэтета* – это еще не повод вычеркивать Платона из числа сторонников JTB.

Второй аргумент против приравнивания учения Платона к концепции JTB связан с тем, что современная JTB-эпистемология имеет дело с пропозициональным знанием, тогда как Платон рассуждает об объектном знании<sup>4</sup> (Kaplan 1985, 352). Вряд ли этот аргумент следует считать весомым. Во-первых, рассуждения Платона применимы как к объектному, так и к пропозициональному знанию; более того, Платон нередко переключается с разго-

---

<sup>3</sup> Сам Геттиер, приписывая концепцию JTB Платону, высказывается весьма осторожно: «*Кажется, что Платон рассматривает некое похожее определение в Теэтете 201, и, возможно, принимает его в Меноне 98 [курсив мой – П.Б.]*» (Gettier 1963, 121, п.1).

<sup>4</sup> Пропозициональным знанием является знание вида «S знает, что P», где P – это некая пропозиция. Объектное знание – это знание вида «S знает N» или «S знает, что такое N», где N – это некий объект.

воров о знании объектов на обсуждение знания истинности пропозиций. На этом основании можно предположить, что Платон разрабатывает единую эпистемологическую теорию, охватывающую как объектное, так и пропозициональное знание (Charrell 2013, 4). Во-вторых, согласно Платону, знание объекта  $N$  – это знание того, что такое  $N$ , а это, в свою очередь, может быть трансформировано в знание некоего набора пропозиций об  $N$  (Fine 1979, 366). Поэтому объектное знание Платона вполне совместимо с пропозициональным знанием современной JTB-эпистемологии.

Третий аргумент против приписывания Платону концепции JTB основан на трактовке его учения как «теории двух миров» (Fine 1978, 121). Эта теория включает в себя два положения: онтологическое и эпистемологическое. Онтологическое положение теории двух миров состоит в том, что существует мир идей и мир чувственно воспринимаемых вещей, и ничто не может принадлежать сразу обоим мирам. Эпистемологическое положение этой теории гласит, что знание распространяется лишь на мир идей, а мнение лишь на чувственно воспринимаемый мир. Из этих двух положений следует, что знание и мнение об одном и том же объекте невозможно. Если бы Платон признавал оба положения этой теории, то он не мог бы считать, что знание об объекте – это некий вид мнения об этом же объекте, следовательно, он не мог бы всерьез утверждать, что знание – это «истинное мнение с объяснением». В таком случае у Платона должна была быть какая-то иная концепция знания, совершенно не похожая на JTB.

То, что Платон признает первое, онтологическое положение теории двух миров, не вызывает сомнения. На этом положении базируется вся его онтология, и именно это различие между идеальными и физическими объектами он иллюстрирует с помощью аналогий разделенной линии и пещеры. Но принимает ли он второе, эпистемологическое положение этой теории? Я убежден, что нет. Как было замечено ранее, в конце рассуждений о разделенной линии Платон отмечает, что вопрос о том, соответствует ли разделение областей мышления и мнения разделению на области идеального и физического, требует отдельного тщательного рассмотрения (*Rep.* 7.534a). Многие исследователи, не замечая этого, полагают, что между онтологией и эпистемологией Платона должна быть строгая корреляция, что из первого положения теории двух миров должно автоматически вытекать второе, и поэтому у знания и мнения не может быть общих объектов (Antognazza 2015, 167; Фролов 2013, 168–169). Однако такое грубое перенесение онтологии Платона на его эпистемологию является слишком поспешным. На самом деле, Платон вовсе не ограничивает область знания лишь идеальными объектами, а область мнения лишь физическими. В качестве подтверждения здесь можно привести

несколько примеров. В рассуждении о «дороге в Ларису» (*Men.* 97a) Платон сравнивает того, кто обладает истинным мнением, с тем, кто *знает* (εἰδώς) дорогу; а ведь это – знание о физическом мире (Вольф 2013, 56). Также, в аналогии пещеры, если философы побывают в реальном мире и потом вернуться назад в пещеру, то они будут знать (γνώσεσθε) находящиеся в ней предметы (*Rep.* 7.520c). Наконец, кроме возможности знания о физических объектах, Платон допускает и возможность мнения об идеальных. Например, у людей бывает мнение об идее блага (*Rep.* 6.506a–c), которое, хоть и никуда не годится без знания, все-таки возможно (Fine 1978, 121).

Итак, мы рассмотрели три популярных аргумента против того, чтобы причислять Платона к сторонникам концепции JTB – о непреодолимости аргументов из *Теэтета*, о неприменимости рассуждений Платона к пропозициональному знанию, а также о невозможности иметь знание и мнение об одном и том же объекте. Все эти аргументы являются неубедительными. Тем не менее, Платона все равно не следует считать сторонником современной концепции JTB на том основании, что его «мнение с объяснением» не имеет ничего общего с тем, что обычно понимается под Justified Belief – верой, сила которой подкрепляется набором доводов и фактов. Обоснованию этого утверждения посвящены следующие два раздела данной статьи.

Но прежде, чем завершить рассмотрение эпистемологии Платона и перейти к анализу концепции JTB, необходимо сделать небольшое отступление. Поскольку в концепции JTB базовым понятием является «вера» (belief), то нам следует напоследок разобраться с тем, в каком смысле Платон использует свой термин πίστις (вера) и мог ли он считать знание разновидностью веры. В современном языке (как в русском, так и английском) слово «вера» имеет множество тех значений, которые не следует приписывать античному словоупотреблению. В классическом греческом слово πίστις не воспринималось как слово, имеющее какое-либо особое отношение к религии, и даже когда оно встречается в религиозном контексте, оно используется в своем исключительно обыденном светском значении (Lindsay 1993, 2, 7). Смысловым полем слова πίστις является все, что связано с отношением доверия, причем спектр его значений включает и отношение к объекту веры: доверие или уверенность, и те качества, которые порождают такое отношение: надежность, верность, правдивость (Morgan 2015, 15; Schliesser 2017, 4). Вдобавок, что особенно важно, πίστις описывает отношение к конкретному человеку, богу, животному, предмету и т. п., но никак не отношение к какому-либо абстрактному утверждению. Другими словами, πίστις – это не пропозициональная установка, т. е., было бы некорректно использовать слово πίστις в словосочетаниях типа «вера, что P», где P – это некая пропо-

зиция. Классическое значение πίστις хорошо отражается в таких фразах как «я верю своему другу», «я верю в надежность моего доспеха», или «я верю, что мой бог меня защитит». Однако оно не соответствует фразам типа «я верю, что друзья не обманывают», «я верю, что железные доспехи надежны», или «я верю, что иногда боги защищают людей». Для выражения таких пропозициональных установок в греческом использовались бы другие слова, например δοκέω (полагаю) или νομίζω (признаю) (Morgan 2015, 30).

Что же подразумевает под словом πίστις Платон, когда причисляет «веру» к эпистемическим способностям? Подытожим все вышесказанное. Исходя из норм классического греческого языка, вера не может выступать в роли пропозициональной установки. Вдобавок, вера должна обозначать некое доверие чему-то, что человек считает надежным. Далее, согласно Платону, вера – это то, что вместе с предположением (εἰκασία) отвечает за формирование мнения о физических объектах. При этом вера так же соотносится со знанием, как физическое с идеальным. Учитывая все эти условия можно предположить, что под верой Платон понимает естественное доверие собственным органам чувств, признание надежности физических ощущений, благодаря которому у человека формируется мнение о мире (Morgan 2015, 152).

Может ли, согласно Платону, знание быть некой разновидностью веры? Очевидно, что нет. Объектами знания являются пропозиции, идеи, вещи и положения дел, а объектом веры являются собственные ощущения. Поэтому у знания и веры не может быть общих объектов. Следовательно, Платоновское понятие πίστις никак не может быть аналогом понятия belief в концепции JTB.

## 2. Двусмысленность термина belief

Прежде чем прояснить различие между «мнением с объяснением» Платона и «оправданной верой» концепции JTB, необходимо первым делом разобраться со значениями соответствующих греческих и английских слов. В своем определении знания Платон в качестве родового понятия с упорным постоянством использует слово δόξα (мнение). В англоязычной эпистемологической традиции для обозначения соответствующего понятия раньше использовалось несколько разных слов, основными из которых были judgment (суждение), opinion (мнение), belief (вера) и assent (согласие). Когда Геттиер в своей статье указывает сторонников концепции JTB, он, помимо осторожного упоминания Платона, прямо ссылается на двух авторов: Чизолма и Айера. Чизолм в данном случае использует глагол «принимать» («S accepts P»), Айер – «быть уверенным в истинности» («S is sure that P is true»), а Геттиер без каких-либо пояснений выбирает глагол «верить» и приравнивает эти два высказывания к формуле «S believes that P» (Gettier

1963, 121). Большинство современных авторов, последовав примеру Геттиера, также предпочитают использовать именно слово *belief*, считая его равноценной заменой множеству традиционных терминов (Ichikawa, Steup 2017, п.4). Единообразие терминологии, в целом, заслуживает одобрения, но только в том случае, если унифицируемые термины являются синонимичными вариантами обозначения одного и того же понятия. Однако упомянутые слова не являются полноценными синонимами. Слово *belief* имеет два разных значения, первое из которых совпадает по смыслу со словами *judgment*, *opinion* и *acceptance*, а второе нет, и это не позволяет ему выступать в роли их адекватной замены.

Рассмотрим те два значения, которые есть у слова *belief* в данном эпистемологическом контексте. Под «данным эпистемологическим контекстом» я подразумеваю то, что речь идет о выражениях «S has a belief that P» или «S believes that P» (S верит, что P), где P – это некая пропозиция. В этот контекст не попадают предложения типа «S believes his friend» (S верит своему другу) или «S believes in God» (S верит в Бога), а также те случаи, когда словом *belief* обозначается содержание веры, т. е., сама пропозиция. Другими словами, нас интересует *belief* только как пропозициональная установка. Итак, один возможный смысл *belief* в фразе «S believes that P» – это такая пропозициональная установка, при которой субъект S приписывает пропозиции P истинностное значение. Но есть в английском языке и другой смысл, согласно которому *belief* – это такая пропозициональная установка, при которой субъект имеет большую или меньшую степень уверенности в том, что пропозиция истинна. Авторы статьи о JTB в Стэнфордской философской энциклопедии называют первое значение *belief* «полноценной верой», а второе – «верой в слабом смысле» (Ichikawa, Steup 2017, 1.2). Мне кажется, что такая терминология не совсем удачна, так как она может создать впечатление, что речь идет об одной и той же установке, и что «полноценная вера» – это разновидность «веры в слабом смысле», у которой степень уверенности достигает максимума. Но речь все-таки идет о двух разных пропозициональных установках. Лара Бучак предлагает более точные термины: она называет первое «on-off belief» (вера вкл/выкл), а второе «degree of belief» (степень веры) (Buchak 2014, 50). Итак, в первом значении речь идет о том, что человек либо признает пропозицию P истинной («вера вкл»), либо не признает («вера выкл»), и нам не важно, насколько сильно он в этом убежден и есть ли у него какие-то сомнения. Во втором значении внимание уделяется именно тому, какова степень уверенности человека. Очевидно, что первое значение термина *belief*, по сути, ничем не отличается от значения терминов *judgment* (суждение) и *opinion* (мнение). Однако

его второе значение как «степени уверенности» этим терминам не присуще. Если сравнить эти два значения с греческими словами, то в первом значении belief совпадает с  $\delta\acute{o}\xi\alpha$ , а во втором значении оно ближе к  $\pi\acute{i}\sigma\tau\iota\varsigma$ .

Вопрос о природе и происхождении второго значения слова belief следует оставить лингвистам, однако я осмелюсь высказать собственное предположение. В английском языке есть слово *faith*, которое обозначает либо то же самое, что и греческое слово  $\pi\acute{i}\sigma\tau\iota\varsigma$  (доверие), либо нечто вроде религиозной веры в традиционном христианском понимании (вера в Бога) или в аналогичном, но секуляризированном смысле (например, вера в прогрессивное человечество), либо просто некое состояние сильной убежденной целеустремленности (как в выражении «главное, не теряй веру»). Во всех этих случаях слово *faith* обозначает такое ментальное состояние, которому свойственно иметь степень интенсивности. *Faith* не может быть просто «вкл» или «выкл», она бывает сильной или слабой, возрастает или угасает. Стоит также отметить, что, в отличие от  $\pi\acute{i}\sigma\tau\iota\varsigma$ , *faith* вполне может означать и пропозициональную веру, т. е., употребляться в словосочетаниях типа «*faith that P*» в значении некоторой степени доверия или преданности тому, что пропозиция *P* истинна. Примечательно то, что у слова *faith* нет собственной глагольной формы, и в этой роли в английском языке чаще всего употребляется глагол *believe*. Чтобы заявить о своей вере (*faith*) в пропозицию *P*, можно использовать нарочитую конструкцию «*I have faith that P*», а можно просто сказать «*I believe that P*». По-видимому, именно по этой причине и возникает языковая интуиция о том, что глагол *believe*, а вместе с ним и существительное *belief*, должны указывать не только на факт наличия некоего мнения («вера вкл/выкл»), но также и на присутствие некоторой степени уверенности в истинности этого мнения.

Традиционные английские эпистемологические термины *judgment* и *opinion*<sup>5</sup> имеют только одно значение, которое совпадает со значением русского слова «мнение» и Платоновского  $\delta\acute{o}\xi\alpha$ . До 1963 года эти термины употреблялись наравне с термином *belief* в значении «вкл/выкл». Однако, как уже было сказано выше, после ошеломительного успеха статьи Геттиера, который предпочел использовать именно *belief*, подавляющее большинство авторов последовали за ним и перешли на единый термин. Именно это слово входит в название самой концепции: *Justified True Belief*, и именно благо-

---

<sup>5</sup> Еще один традиционный термин, *assent*, имеет ту же двойную коннотацию, что и *belief*. Джон Локк в своем «Опыте о человеческом разумении» обсуждает степени, присущие согласию человека с пропозицией. Этому он посвящает целую главу «О степенях согласия» («*Of the Degrees of Assent*», кн. IV, гл. XVI).

даря такой подстановке в определение знания проникла альтернативная коннотация со степенью уверенности.

В современной эпистемологии стало принято считать степень уверенности неотъемлемой частью понимания того, что такое belief. Лара Бучак утверждает, что наши мнения (точнее, «веры») имеют разную степень [несомненности]. Она обосновывает это утверждение собственным наблюдением, что для разных пропозиций, в которые мы верим, сила веры неодинакова.<sup>6</sup> Эрик Швицгебел, автор статьи «Belief» в Стэнфордской философской энциклопедии, специально пишет раздел под названием «Степень веры» (Degree of Belief), где заявляет, что «каждый субъект придерживается своих верований (beliefs) с некоторой конкретной степенью уверенности (degree of confidence)». В связи с этим он даже вводит параметр «степень веры» (degree of belief), значения которого варьируются от 0 до 1, где 0 – это полная уверенность в ложности пропозиции, 1 – полная уверенность в ее истинности, а 0,5 – признание истинности и ложности равновероятными (Schwitzgebel 2015, 2.4). Роберт Ауди идет еще дальше и предлагает ввести не один, а целых три варьирующихся параметра для веры: укорененность (entrenchment), значимость (centrality) и интенсивность (intensity), последний из которых по смыслу совпадает с той «степенью уверенности», о которой у нас идет речь (Audi 2008, 89).

Казалось бы, замена однозначных терминов на многозначные вовсе не обязана приводить к смене эпистемологической парадигмы. Ведь первое, изначальное значение никто не отменял, а новые дискуссии по поводу дополнительного параметра веры можно было бы расценивать как расширение и обогащение наших представлений о природе знания. Однако ситуация далеко не так проста. В JTB-концепции речь идет не просто о вере, а об оправданной вере (justified belief), и природа этого «оправдания» напрямую зависит от того, о каком значении веры идет речь. Если мы говорим просто о наличии веры (о вере в значении «вкл/выкл»), то оправдание – это ответ на вопрос «почему я в это верю?». Но если разговор заходит о степени уверенности, то оправдание будет связано с вопросом «почему я так сильно в это верю?». Поэтому неудивительно, что Геттиеровское нововведение коснулось не только понятия веры, но и представлений о нормах оправдания этой веры.

---

<sup>6</sup> “...beliefs come in degrees. This idea can be motivated by noticing that among the propositions I believe, the strength of my belief is not uniform” (Buchak 2014, 49).

## 3. Эвиденциализм

Обсуждение процедуры оправдания веры невозможно без обращения к ключевому для англоязычной эпистемологии термину «evidence». К сожалению, этот термин не имеет адекватного аналога в русском языке, поэтому мне придется использовать его без перевода.<sup>7</sup> В наше время слово evidence повсеместно употребляется в собирательном значении набора фактов или доводов, подтверждающих некое предположение. Однако этому собирательному значению, скорее всего, не больше двухсот лет. Английское слово evidence происходит от латинского *evidens*, которое означает «очевидный», «видимый». Его первоначальное употребление в эпистемологии связано с попыткой отделить знание от мнения через критерий очевидности: если мы что-то видим, то мы это знаем, а если не видим, то можем только верить.<sup>8</sup> При этом понятие evidence включало в себя как непосредственное чувственное восприятие «очевидности» некоего положения дел, так и осознание «очевидности» истин при помощи разума. В Новое время понятие evidence практически единогласно понималось не как набор доводов, а как единое, базовое и непосредственное интеллектуальное схватывание «очевидной» действительности (Antognazza 2015, 168). В викторианскую эпоху слово evidence становится чрезвычайно популярным термином в науке и криминалистике. Научное исследование или детективное расследование сводятся к тому, чтобы собрать как можно больше различных сведений и улик и, опираясь на эти данные, выдвинуть наиболее правдоподобную гипотезу. Всякий мыслитель, подобно Шерлоку Холмсу, должен достигать знания посредством сбора наблюдений и последующего связывания их в единую согласованную картину. В этом контексте слово evidence обретает новое значение множества подтверждающих некое предположение доводов и фактов, а не единого акта усмотрения очевидной истины. Важным показателем нового понимания термина evidence становится его частое употребление в связке со словами *sufficient* или *enough* (достаточный). В качестве примера здесь можно привести знаменитый лозунг У. К. Клиффорда, который в 1877 году в своем эпохальном эссе «Этика веры» заявил: «Никто нигде и никогда не должен верить во что бы то ни было при недостаточном подтверждении (*insufficient evidence*)» (Clifford 1877, 295). Также упоминается

---

<sup>7</sup> Все известные мне варианты перевода: доводы, факты, данные, доказательства, свидетельства, улики и т. п., отражают лишь какой-то один из множества аспектов понятия evidence, поэтому я считаю их неприемлемыми.

<sup>8</sup> Например, Фома Аквинский утверждает, что известное – это видимое, а веруемое – не видимое (*scitum est visum et creditum est non visum*, *ST II II 1,5,4*).

известная фраза Б. Рассела, который оправдывал свой отказ от веры в Бога тем, что ему не хватило доказательств («Not enough evidence!»). Если в философии Нового времени наличие «очевидности» (evidence) уже само по себе считалось достаточным критерием обладания истиной, то современным философам мало простого наличия evidence – им необходимо, чтобы его количественный показатель достигал некоторой достаточной величины.

На фоне этой новой трактовки понятия evidence в современной эпистемологии формулируется идея эвиденциализма. В самых общих чертах, эвиденциализм – это такая позиция, согласно которой при выборе мнения следует полагаться только на evidence. Зачастую эвиденциализм понимается как моральная ответственность субъекта подчинять свои верования имеющимся доказательствам (Clifford 1877, Wood 2008). Однако это долженствование может быть продиктовано не только моральными, но также практическими и эпистемическими соображениями (Chignell 2018, 5). В данном случае нас интересует только эпистемическая сторона вопроса, поэтому далее речь будет идти только об эпистемическом эвиденциализме. Согласно эпистемическому эвиденциализму, то, насколько субъект эпистемически оправдан (justified) в своей доксамптической установке по отношению к позиции, определяется исключительно имеющимися у него подтверждениями (evidence) (Conee, Feldman 2004, 1).

Несмотря на то, что концепция эвиденциализма была сформулирована совсем недавно, сама идея далеко не нова. Похожие мысли высказывались еще с древних времен и получили особую популярность в идеологии Просвещения. Основоположники английской эпистемологии – Джон Локк и Дэвид Юм – также настаивали на том, что человек обязан соотносить свои мнения с фактами.<sup>9</sup> Принципиальное отличие современного эвиденциализма от его предшественников заключается в том, что в нем убедительность evidence рассматривается как количественный параметр. В более ранних версиях речь шла о том, что если мнение подтверждается, то его стоит принять, а если нет – то отвергнуть. Сегодняшние дискуссии, в основном, сосредоточены на вопросе о том, соответствует ли степень уверенности (degree of belief) степени убедительности evidence. Возможно, что распространение данной версии эвиденциализма отчасти связано с ростом популярности Байесовских, т. е., вероятностных подходов в эпистемологии (Dutant 2015, 125), где степень уверенности трактуется как субъективная

---

<sup>9</sup> Локк и Юм могут быть причислены к эвиденциалистам с той поправкой, что у них понятие evidence относится лишь к области знания, а учет множества фактов и доводов относится не к знанию, а к подтверждению вероятных мнений, т. е., никак не пересекается с областью применения evidence.

оценка вероятности истинности пропозиции (Adler 2002, 40; Buchak 2014, 49). Джонатан Адлер приводит весьма показательное определение эвиденциалистского подхода: «вера, что  $p$ , должна иметь степень  $n$  тогда и только тогда, когда доказательства подкрепляют истинность  $p$  до степени  $n$ ».<sup>10</sup>

Как было показано выше, переход современной эпистемологии на использование Геттиеровского термина *belief* привел к тому, что обсуждение знания стало неотделимо от обсуждения степеней уверенности. Вследствие этого, дискуссии об обоснованности различных мнений также сместились в сторону дискуссий об оправданности субъективных степеней уверенности. Это обстоятельство имеет прямое отношение к тому, как следует понимать суть концепции JTB. В рамках до-Геттиеровской эпистемологии выражение «*justified belief*» еще могло бы иметь значение «обоснованного мнения», что вполне соответствовало бы Платоновскому «мнению с объяснением». Однако концепция JTB получила свое распространение уже после Геттиера, когда на смену «мнению» пришла «уверенность», а на смену «обоснованию» – эвиденциалистская идея оправдания степени этой уверенности через достаточную степень убедительности доказательств. И поскольку никакой до-Геттиеровской концепции JTB никогда не существовало, то никогда и не существовало определения знания как обоснованного истинного мнения. Единственная когда-либо существовавшая и поныне процветающая концепция JTB определяет знание как достаточно подкрепленную субъективную степень уверенности в истинности пропозиции.<sup>11</sup>

### Заключение

Итак, почему же Платона не следует причислять к сторонникам концепции JTB? Платон, определяя знание как «истинное мнение с объяснением», опирался на понятия  $\delta\acute{o}\xi\alpha$  (мнение) и  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  (объяснение). Определение знания в JTB основано на понятии *justified belief*, что следует интерпретировать как «оправданная уверенность». Однако та «уверенность», на которой строится определение JTB, слишком сильно отличается по смыслу от понятия  $\delta\acute{o}\xi\alpha$  и, скорее, отдаленно напоминает другое Платоновское понятие:  $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$  (вера). Но Платон вовсе не считает знание разновидностью веры. Также и Плато-

<sup>10</sup> “One ought to have a degree of belief  $n$  that  $p$  if and only if one's reasons or evidence support the truth of  $p$  to degree  $n$ ” (Adler 2002, 40).

<sup>11</sup> Следует признать, что современная аналитическая эпистемология весьма разнообразна и включает в себя множество самых разных интерпретаций и подходов. Все представленные в данной статье рассуждения о концепции JTB и эвиденциализме относятся лишь к их наиболее распространенной и авторитетной современной интерпретации.

новский λόγος (объяснение) – это не множество доводов, повышающих вероятность истинности мнения, а неопровержимое рациональное рассуждение, которое также не имеет ничего общего с эвиденциалистской идеей подкрепления веры.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Вольф, М. Н. (2013) «Менон» и парадокс поиска: интерпретации метода познания,” *Вестник Русской христианской гуманитарной академии* 14(3), 53–60.
- Фролов, К. Г. (2013) “О нюансах перевода и цитирования в контексте проблемы Геттиера,” *Вопросы Философии* 11, 168–173.
- Adler, J. E. (2002) *Beliefs Own Ethics*. Cambridge, MA.
- Antognazza, M. R. (2015) “The Benefit to Philosophy of the Study of its History,” *British Journal for the History of Philosophy* 23(1), 161–184.
- Audi, R. (2008) “Belief, Faith, and Acceptance,” E. T. Long, P. Horn, eds., *Ethics of Belief: Essays in Tribute to D. Z. Phillips*. Springer, 87–102.
- Buchak, L. (2014) “Rational Faith and Justified Belief,” T. O'Connor, L. F. Callahan, eds., *Religious Faith and Intellectual Virtue*. Oxford University Press, 49–73.
- Chappell, S. G. (2013) “Plato on Knowledge in the Theaetetus,” E. N. Zalta, ed., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2013 Edition). <<https://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/plato-theaetetus/>>.
- Chignell, A. (2018) “The Ethics of Belief,” E. N. Zalta, ed., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition). <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/ethics-belief/>>.
- Clifford, W. K. (1877) “The Ethics of Belief,” *Contemporary Review* 29, 289–309.
- Conee, E., Feldman, R. (2004) *Evidentialism. Essays in Epistemology*. Oxford.
- Dutant, J. (2015) “The Legend of the Justified True Belief Analysis,” *Philosophical Perspectives* 29, *Epistemology*, 95–145.
- Fine, G. (1978) “Knowledge and Belief in Republic V,” *Archiv für Geschichte der Philosophie* 60(2), 121–139.
- Fine, G. J. (1979) “Knowledge and Logos in the Theaetetus,” *The Philosophical Review* 88(3), 366–397.
- Fine, G. (2004) “Knowledge and True Belief in the Meno,” D. Sedley, ed., *Oxford Studies in Ancient Philosophy. Volume XXVII*. Oxford, 41–82.
- Gettier, E. L. (1963) “Is Justified True Belief Knowledge?” *Analysis* 23(6), 121–123.
- Ichikawa, J. J., Steup, M. (2017) “The Analysis of Knowledge,” E. N. Zalta, ed., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition). <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/knowledge-analysis/>>.
- Kaplan, M. (1985) “It's Not What You Know that Counts,” *The Journal of Philosophy* 82 (7), 350–363.
- Le Morvan, P. (2017) “Knowledge Before Gettier,” *British Journal for the History of Philosophy* 25(6), 1216–1238.

- Lindsay, D. R. (1993) *Josephus and Faith: [Pistis] and [Pisteuein] as Faith Terminology in the Writings of Flavius Josephus and in the New Testament*. Leiden.
- Morgan, T. (2015) *Roman Faith and Christian Faith: Pistis and Fides in the Early Roman Empire and Early Churches*. Oxford.
- Parikh, R., Renero, A. (2017) "Justified True Belief: Plato, Gettier, and Turing," J. Floyd, A. Bokulich, eds., *Philosophical Explorations of the Legacy of Alan Turing*. Springer, 93–102.
- Schliesser, B. (2017) "Faith in Early Christianity. An Encyclopedic and Bibliographical Outline," J. Frey, B. Schliesser, N. Ueberschaer, eds., *Glaube: Das Verständnis des Glaubens im frühen Christentum und in seiner jüdischen und hellenistisch-römischen Umwelt*. Tübingen: Mohr Siebeck, 3–51.
- Schwitzgebel, E. (2015) "Belief," E. N. Zalta, ed., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2015 Edition). <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/belief/>>.
- Wood, A. (2008) "The Duty to Believe According to the Evidence," E. T. Long, P. Horn, eds., *Ethics of Belief: Essays in Tribute to D. Z. Phillips*. Springer. 7–24.

CYRILLIC CHARACTERS REFERENCES transliterated (FOR INDEXING PURPOSES ONLY): Volf, M. N. (2013) "Menon" i paradoks poiska: interpretatsii metoda poznaniya", *Vestnik Russkoy khristianskoy gumanitarnoy akademii* 14(3), 53–60. Frolov, K. G. (2013) "O nyuansakh perevoda i tsitirovaniya v kontekste problemy Gettier", *Voprosy Filosofii* 11, 168–173.

## ПЕРЕВОДЫ / TRANSLATIONS

# ГЕРАКЛИД ПОНТИЙСКИЙ И ФИЛОСОФСКАЯ БИОГРАФИЯ

Е. В. АФОНАСИН  
Институт философии и права СО РАН  
afonasin@post.nsu.ru

---

EUGENE AFONASIN  
Institute of philosophy and law SB RAS (Novosibirsk), Russia

### HERACLIDES OF PONTUS AND PHILOSOPHICAL BIOGRAPHY

**ABSTRACT.** Aristotle and his followers, such as Aristoxenus and Dicaearchus, present Pythagoras, the Pythagoreans and Empedocles as figures not entirely devoid of legendary features. At the same time the Peripatetic biographers do not fail to place them in proper historical setting as intellectuals, initiated important philosophical and religious movements. According to Dicaearchus, for instance, the sages are known for their highly practical maxims and general rules of right conduct; Pythagoras developed a new lifestyle and promulgated it in his public and private teaching; Socrates introduced a new form of intellectual and moral pursuit; while Plato founded an institutional framework for philosophical studies having thus paved the way to a systematic research, conducted by the Peripatetics, etc. In a striking contrast with this, in the dialogues of their contemporary Heraclides of Pontus Pythagoras, Empedocles and other ancient philosophers are predominantly literary figures and super-heroes whose supernatural powers are clearly beyond the reach of ordinary men. At the same time, the theories these fictitious personages profess are tailored according to a recognizably Platonic draft. In this work the present writer continues his studies of ancient biographic tradition initiated in a series of articles, published in two previous issues of the journal [*Schole* 10 (2016) 271–282 and 11 (2017) 570–607].

**KEYWORDS:** ancient biography, doxography, the seven sages, dialogues, Pythagoras, Plato, Academy, Empedocles.

Гераклид (Ἡρακλείδης) родился ок. 388 г. до н. э. в городе Гераклея, расположенном на малоазийском побережье Понта.<sup>1</sup> Его отец, Евтифрон, принадлежал к роду Дамидов, основателей этой колонии. Ок. 368 г. до н. э. он приехал в Афины и присоединился к Платоновской Академии и даже возглавлял ее в течение 361–360 гг., во время поездки Платона на Сицилию. Однако после смерти преемника Платона Спевсиппа в 339 г. он не был избран схолархом Академии и покинул Афины. Вернувшись в родной город Гераклея, он прожил там еще около четверти века (Диоген Лаэртий, *Жизнеописания философов* 5.86 сл., Суда, «Гераклид» (№ 461) и др.).<sup>2</sup> Гераклид писал об астрономии, физике, политике, философском образе жизни, культурной истории, литературе и географии. Ни одно его сочинение не сохранилось. Список трудов Гераклида, который приводит Диоген Лаэртий (5.86–89, фр. 1, 17), проблематичен. С одной стороны, как это видно из соответствующих свидетельств, он не полон, с другой, возможно, что некоторые труды, приписанные нашему Гераклиду, на самом деле принадлежат Гераклиду Понтийскому младшему или другому античному автору Гераклиду Лембу, который жил во II в. до н. э. и писал на схожие темы.

Историка философии Гераклид прежде всего интересует в качестве не вполне обычного платоника, предложившего оригинальное толкование теории о небесном путешествии души, а также как автора примечательной версии атомизма и уникального в его время представления о вращении Земли вокруг своей оси.<sup>3</sup>

Кроме того, он уделил много времени философской биографии, причем, по всей видимости, предпочитал работать в жанре диалога. Сообщается, что диалоги эти были необычные. В частности, они имели специальное предисловие, отличное от последующего содержания (Прокл, *Комментарий к Пармениду* Платона 1.46–7, фр. 18). Цицерон (*Письма к Аттику* 13.19.3–4, фр. 19A и др.) отмечает, что в своих диалогах Гераклид предпочитал выводить

---

<sup>1</sup> Совр. Карадениз Эрегли. Город был основан в 559 г. до н. э. выходцами из Мегары, в стратегически важном месте рядом с большим естественным заливом, одним из немногих на малоазийском побережье Черного моря. Впоследствии жители Гераклеи основали еще ряд колоний на Понте, включая Херсонес в Тавриде.

<sup>2</sup> Фрагменты 1–16. Здесь и далее нумерация фрагментов Гераклида приводится по изданию Schütrumpf et al. 2008; актуальный источник каждый раз эксплицитно указан.

<sup>3</sup> Краткий очерк его философии дает Дж. Диллон (Dillon 2003, 204–216; Диллон 2005, 233–245), более детальный – Gottschalk 1980 и Fortenbaugh, Pender 2009.

великих философов и мудрецов древности, в отличие от Платона,<sup>4</sup> который говорил чаще всего от имени Сократа и о событиях, произошедших не очень давно, и Аристотеля, в диалогах которого действующим лицом часто был он сам. Так, в его *Абарисе* в качестве персонажей выведены сам Абарис и Пифагор, а в диалоге *О болезнях, или Бездыханная* действующим лицом выступает Эмпедокл в последний день его жизни. Возможно, диалогом был и его *Зороастр*. К сожалению, сохранившиеся свидетельства не позволяют оценить диалоги с литературной точки зрения, так как представляют собой либо пересказы содержания, либо оценочные суждения. Во многих случаях мы не можем быть уверены в том, что упоминаемое сочинение действительно было диалогом.

Среди фигур, которые особенно привлекали его внимание, был Гераклит Эфесский, Демокрит, Пифагор и Эмпедокл. Гераклиту он посвятил, согласно списку у Диогена Лаэртия, специальное сочинение, однако от него не осталось и следов. Атомизм Демокрита повлиял на его собственную философскую позицию. Пифагор же и Эмпедокл в его исполнении превратились в литературные, почти сказочные персонажи. В этом отношении он существенно отличается от других современных ему философских биографов, таких как Аристотель, Аристоксен или Дикеарх.<sup>5</sup> Хотя и во многом легендарная фигура, Пифагор представлялся перипатетикам реальным человеком, основавшим в определенное время и в определенном месте важное философское и религиозное движение, влияние которого явственно ощущалось и в их время. Гераклида же, напротив, мало беспокоит правдоподобность тех историй, которые он рассказывает. Для него мудрецы древности – это уникальные личности, наделенные сверхъестественными способностями, но в то же время выражающие платонический идеал созерцательной жизни.

Сохранились значительные фрагменты лишь одного диалога Гераклида, называемого, в разных источниках, *О болезнях* или *Бездыханная*. Центральным событием диалога, безусловно, был апофеоз Эмпедокла. Совершив множество великих деяний и прославившись среди людей, великий философ, целитель и маг совершил свой последний и самый невероятный подвиг – вернул к жизни девушку, которая в течение тридцати дней не дышала и не выказывала признаков физической активности (то есть была в коме) и в тот же вечер, после благодарственного пира, который был устроен в име-

---

<sup>4</sup> За исключением, разумеется *Законов* и *Послезакония*. В целом о драматическом времени платоновских диалогов и его связи с их содержанием см. недавнюю книгу Доминика О'Мари (O'Meara 2017, см. рецензию А. Афонасиной в данном выпуске журнала).

<sup>5</sup> Подробнее об этом см. в моих предыдущих работах: Афонасин 2017a–b.

нии отца спасенной девушки, исчез из мира людей, подчинившись божественному зову. По сообщению слуги, среди ночи раздался громкий голос, призывающий Эмпедокла, были видны вспышки с неба и свет факелов. То есть, если буквально следовать версии смерти Эмпедокла «в жерлах вулкана», должно быть уже утвердившейся к тому времени в литературной традиции, гулкие звуки и огонь с неба должны были указывать на то, что именно в это время начала извергаться Этна.<sup>6</sup>

Схожие картины апофеоза достаточно типичны в античной религиозной традиции. Аналогичным образом, например, закончилась земная жизнь великого врачевателя Асклепия: бросив вызов самой смерти, он «был испепелен молнией, дабы воскреснуть как бог (in deum surgat)» (Минуций Феликс, *Октавий* 23.7), а затем «вернулся из преисподней с разрешения парки» (Гигин, *Мифы* 251.2).<sup>7</sup>

Превратившись в даймона или, в неоплатонической терминологии, став наиболее чистой из душ (ἄχραντοι, Ямвлих, *О душе*, фр. 27 Dillon–Finamore), Асклепий, подобно буддийскому бодхисатве, добровольно вернулся в этот мир, дабы помогать людям:

Естественно, что из них [даймонов] богами нарекают лишь тех, кто, мудро и справедливо направив колесницу своей жизни (curriculo vitae gubernato), сподобился затем среди людей божественных почестей в виде храмов и церемоний; в их числе Амфиарай, почитаемый в Беотии,<sup>8</sup> Мопс – в Африке, Осирис – в

---

<sup>6</sup> Этна извергается довольно часто. Это вулкан стромболианского типа, для которого характерны прерывистые, пульсирующие выбросы пирокластики на высоту нескольких сотен метров, сопровождаемые грохотом и свистом. Во время каждого нового извержения на склонах Этны образуются новые «кратеры» (фумаролы), в один из которых вполне может угодить идущий по склону человек. Подробнее о вулканах см. Литасов 2011, 34 сл.

<sup>7</sup> О платоническом культе Асклепия подробнее см. наши работы: Афонасин, Афонасина 2016, Afonasin 2017c. Классическая подборка литературных и археологических свидетельств, которая включает в себя разнообразные сведения о происхождении Асклепия и его культе, собрана Эммой и Людвигом Эдельштейнами (Edelstein 1945). В частности, вопросу обожествления Асклепия и философской интерпретации его образа посвящены тексты № 232–336. Список обожествленных героев без особых изменений повторяется многими греческими и римскими авторами. В него обычно входят Геракл, Дионис, Асклепий, Диоскуры (Кастор и Полидевк) и латинские Либер и Квири́н (Цицерон, *О законах* 2.8.19; Порфирий, *Послание Марцелле* 7; Ориген, *Гомилия на Иеремию* 5.3; Гален, *Протрети́к* 9.22 и др.).

<sup>8</sup> Действительно, этот аргосский врачеватель и мифологический участник экспедиции семерых против Фив был обожествлен лишь впоследствии. Память о его «героическом прошлом» нашла отражение в таком правовом казусе: в римский

Египте, один – в одной части света, другой – в другой, Асклепий же – везде (*Aescularius ubique*) (Апулей, *О даймоне Сократа* 15.153).

Примечательным образом, и в отличие от других древних героев, Асклепий был, по словам Эдельштейнов, неясной фигурой на этой земле: «Он не обладал яркой индивидуальностью, и история его жизни никак не раскрывала его личность... все его существование сводилось к одной цели – лечить людей и помогать им. Его жизнь не исторична и не иератична, она есть выражение идеи, будь то источник вдохновения или предупреждение. Да и сам Асклепий есть лишь воплощение идеального врача» (Edelstein 1945, II 53). Он избрал простую жизнь, отличную от жизни эпических героев, и главными его врагами стали болезнь и смерть. Достигнув совершенства в искусстве врачевания, Асклепий научился излечивать любые болезни и даже победил смерть. Традиция приписывает ему, к примеру, воскрешение Ипполита, сына Тесея. Именно поэтому Асклепий как раз и был испепелен Зевсом: как и Прометей, он перешел черту, которая отделяла богов от людей.

Аналогия между Асклепием и Эмпедоклом может быть продолжена. По сообщению Диогена Лаэртия (8.70),

...Когда из-за зловонных испарений из ближайшей реки в Селинунте началась эпидемия, так что люди умирали, а у женщин начались выкидыши, Эмпедокл на свои средства перебросил в эту реку воды двух ближайших источников, и вода очистилась. И когда болезнь отступила и селинунтяне пировали на берегу этой реки, перед ними появился Эмпедокл. Все они тут же вскочили и, пав на колени, поклонились ему и вознесли молитвы, как богу.

Точно так же Фукидид (*История* 2.47–55) приписывает Гиппократу и его «сыновьям» спасение Аттики от ужасного мора 430–426 гг. до н. э. Сообщается, что эта эпидемия распространилась из Эфиопии через Египет, Ливию, Персию и о. Лемнос и погубила до четверти населения Афин. К слову сказать, что это была за болезнь, остается загадкой: предполагают, что это могла быть эпидемия кори, оспы, сибирской язвы, тифа или какой-то формы гриппа (но точно не эпидемия бубонной чумы). Высказывалось, например, предположение, что это могла быть лихорадка Эбола. Очевидно, что пережившие поветрие вырабатывали иммунитет к патогену и, как следствие, эпидемия более не повторилась. Эпидемия воспринималась как гнев богов, что проявилось в

---

период коллегия сборщиков налогов усомнилась в том, следует ли освобождать святилище в Оропосе от налогов, так как Амфиарай был героем, а не богом.

очищении священного острова Аполлона Делоса в 426 г. (Диодор Сицилийский 12.58.6–7) и учреждении в 420 г. в Афинах культа Асклепия.<sup>9</sup>

Как бы там ни было, по указанию Гиппократ Афиняне начали жечь костры и интенсивно окуривать территорию травами, вероятно, оказывающими антисептическое действие и это, как сообщается, очистило воздух от «миазмы». Почему бы не предположить, что действия Эмпедокла (с медицинской точки зрения совершенно верные) были направлены на формирование вокруг его имени аналогичного религиозного культа? Именно так, должно быть, Гераклид истолковывает действия Павсания, последователя акрагантского чудотворца и врача из рода Асклепиадов, который, после безуспешных поисков пропавшего объявил, что случилось нечто невероятное и Эмпедоклу теперь следует воздавать божественные почести (Диоген Лаэртий 8.68).

Следует заметить, что читатели Гераклида проявили дурной вкус, приписав нашему автору не только желание самому прослыть чудотворцем, но и стремление к апофеозу:

Деметрий Магнесийский в *Соименниках...* рассказывает о нем такую историю. Он выращивал змею и когда она была молодой, и когда подросла. Когда же пришел его последний час, то он позвал верного слугу и попросил его спрятать его тело, а змею поместить на погребальные носилки, так чтобы все решили, что он присоединился к богам. Так оно и случилось. Когда сограждане провожали Гераклида к гробнице и прославляли его, змея, услышав громкие звуки, выползла из его одеяний и напугала много народу. Впоследствии, однако, все прояснилось и люди увидели Гераклида не таким, каким он хотел казаться, а таким, каким был.

---

<sup>9</sup> Историк сообщает, что из-за болезни погибла четверть населения Афин и окрестных мест (из-за войны со Спартой все они вынуждены были скученно жить в стенах города), однако странно, что ни один из античных источников, за исключением Фукидида, не придает этому событию такого значения. Платон кратко упоминает болезнь в *Пире* (201d), однако Аристофан даже не включает ее в список важнейших бедствий Пелопонесской войны (*Ахарниане*). Не упоминается она и в Гиппократовском корпусе (за исключением вышеупомянутой позднейшей истории о Гиппократе). Впрочем, Плутарх (*Жизнь Перикла* 38) сообщает, что афинский полководец умер осенью 429 г. из-за осложнений после пережитой болезни. Не исключено, поэтому, что описание Фукидида – это литературный прием, призванный продемонстрировать ужасы войны, стойкость Афин и, что важнее всего, показать, какое влияние эпидемия может оказать на общество, насколько быстро люди из-за болезни утрачивают самообладание и человеческое достоинство, забывают о долге и совести, бросают своих близких и расстаются с моральными и материальными ценностями («к чему все это, если все скоро умрем»).

Гермипп сообщает, что когда в стране наступил голод, жители Гераклеи обратились к пифии за помощью. И Гераклид, как говорят, подкупил посланников и вышеупомянутую пифию, чтобы они дали ответ, что мол беда отступит лишь тогда, когда они увенчают Гераклида, сына Евтифрона прижизненно золотым венком, а после смерти будут почитать его как полу-бога (героя). Подложный оракул был доставлен в город, но те, кто его подделал, ничего не получили. Ведь как только они увенчали Гераклида в театре, его тут же разбил паралич; послов же забили камнями до смерти, а сама пифия в тот же час, спускаясь в святилище, наступила на одну из своих змей, была укушена и тут же испустила дух (Диоген Лаэртий 5.89–90).

К слову сказать, в последующей литературной традиции античные авторы продолжают описывать исключительные целительные способности философов. Так, через много веков, биограф схоларха Афинской школы неоплатонизма Прокла, сообщает, что один из последних великих наследников Платона не только имел близкие отношения с богами, и прежде всего с Асклепием, благоволение которого сопровождало его всю жизнь, но и смог, обратившись непосредственно к божеству врачевания, спасти от неминуемой гибели девушку по имени Асклепигения (Марин, *Жизнь Прокла* 29).<sup>10</sup>

Совершенная душа, вернувшаяся в этот мир, отличается от обычных людей тем, что помнит о своем небесном путешествии. Гераклид иллюстрирует это ставшей популярной впоследствии историей о путешествии души Пифагора (Диоген Лаэртий, *Жизнеописания философов* 8.4–5 и др.). Ключевым моментом истории оказывается признание полу-божественного происхождения Пифагора. Как Асклепий был сыном Аполлона и смертной женщины Корониды (Аполлодор, *Мифологическая библиотека* 3.10.3; Пиндар, *Пифийские песни* 3.25; Исилл, *Пеан Аполлону и Асклепию* 10; Овидий, *Метаморфозы* 2.543; Павсаний, *Описание Эллады* 2.11 и 26 и др.), Пифагор, как оказалось, некогда был Эфалидом и почитался в качестве сына Гермеса, который

...предложил ему выбрать все, что угодно, кроме бессмертия. Тогда он попросил, чтобы ему и при жизни и после смерти было позволено сохранять память обо всем, что с ним приключалось. Так что он помнил обо всем, что с ним происходило при жизни, и сохранял эти воспоминания и после смерти.

Так он и жил, меняя тела до тех пор, пока не стал Пифагором. В анонимных *Теологуменах арифметики* (52–53) эти сведения используются для определения продолжительности жизни Пифагора и даже для датировки времени жизни Зороастра (подробнее см. Афонасин 2017b, 589 сн. 9 и, в це-

<sup>10</sup> Подробно этот сюжет мы рассматриваем в наших работах: Афонасин, Афонасина 2016, Afonasin 2017c.

лом о пифагорейской нумерологии, Afonasin 2016). Можно предположить, что Гераклид в своем диалоге также что-то говорил и о воплощениях Эмпедокла. Ведь Эмпедокл и сам не отрицал, что помнил свои предыдущие рождения (Диоген Лаэртий 8.77, Эмпедокл, фр. 117 DK, пер. М. Л. Гаспарова):

Был уже некогда отроком я, был и девой когда-то,  
Был и кустом, был и птицей и рыбой морской бессловесной...

Чем подход Эмпедокла отличался от приемов других врачей и почему ему удалось то, что оказалось для них невозможным? Вероятно, они пытались излечить тело, не учитывая потребностей души. Ведь, как советует Платон со ссылкой на Гиппократ (Федр 270c–d), врач должен лечить не отдельную болезнь, учитывая различные обстоятельства, связанные с пациентом, начиная от истории его болезни и особенностей организма, заканчивая наблюдениями за его образом жизни, семьей и окружением, учитывая при этом и разнообразные климатические условия и т. д., но «всего» человека. А душевная жизнь для человека важнее телесной. Античные авторы усматривали связь между этой сценой и историей об Эре, рассказанной Платоном в десятой книге *Государства* (Ориген, *Против Кельса* 2.16). Очевидно, как и в диалоге Платона, душа бездыханной девушки находилась в небесном путешествии, хотя ее собственная история и не занимает какого-либо места в диалоге. Вопрос состоял в том, как ее вернуть? Скорее всего, Гераклид не приводил в своем диалоге каких-либо медицинских подробностей, сосредоточившись на смысле происходящего. Позднейшие авторы восполняют этот пробел, однако каждый на основе своих теорий (Гален, *О пораженных местах* 6.5, *О затрудненном дыхании* 1.8, *О дрожи* 6, Плиний, *Естественная история* 7.52.175). Гален описывает клиническое состояние находящихся в коме на основании собственного опыта, а Гераклид цитируется лишь в качестве свидетельства о том, что доктора иногда не уверены, жив ли еще пациент или нет. Кроме того, из его замечания можно сделать вывод, что Гераклид в каком-то контексте упоминал о том, что бездыханная девушка от мертвого тела отличалась лишь тем, что, утратив все остальные признаки жизни, сохраняла тепло. Гален и Плиний связывают коматозное состояние у женщин с «истерией», перемещением матки, что приводит к давлению на внутренние органы и блокированию прохода для воздуха. Эту идею высказывает еще Платон (*Тимей* 91b),<sup>11</sup> и об этом Гераклид не мог не знать. Не исключено, что Гераклид предложил и более «научное» объясне-

---

<sup>11</sup> Платон смещение матки связывает с неудовлетворенным сексуальным желанием, которое заставляет ее «рыскать» по всему телу, затрудняя дыхание и вызывая всевозможные болезни.

ние этой болезни, использовав для этого свою теорию «несвязанных частиц». Согласно Галену, врач Асклепиад из Вифинии (II в. до н. э.), как и Гераклид, также развивал теорию о мелких частичках, которые забивают поры в организме и затрудняют проход воздуха (см. Секст Эмпирик, *Против ученых* 10.318, Евсевий, *Приготовление к евангелию* 14.23.4 и др., и в целом, Гераклид, фр. 59–64). В адаптации этих представлений Гераклидом нет ничего невозможного, так как нечто подобное в конечном итоге предполагает и Платон, описывая механизм взаимодействия крупных и мелких частиц в организме (*Тимей* 62a).

Наконец, до нас дошла изолированная история о беседе Пифагора с флиунтийским тиранном Леонтом о смысле философии. Мы не знаем, какое место она занимала в структуре диалога. Не вполне ясно, принадлежит ли она полностью Гераклиду, или же представляет собой адаптацию известного анекдота. Например, в книге о пифагорейцах Аристотель передает, что все разумные существа делятся на богов, людей и существа, подобные Пифагору (Ямвлих, *О пифагорейском образе жизни* 6.31). Наиболее детально историю пересказывает Цицерон (*Тускуланские беседы* 5.3.7). Будучи спрошен тиранном кто он такой, Пифагор якобы ответил, что он не «мудрец» (человек, сведущий в искусстве, в терминологии Цицерона), но «любитель мудрости», философ, а затем развил такую аналогию:

...Человеческая жизнь подобна ярмарке (*mercatum*), на которой устраиваются великолепные игры и куда люди собираются со всей Греции. И некоторые, тренируя свои тела, стремятся прославиться и заслужить корону, других привлекает прибыль и выгода от купли и продажи, но есть и такой род людей, и он самый благородный (*ingenuus*), который не ищет ни похвалы, ни выгоды, но пришел для того, чтобы смотреть, и он внимательно изучает и что происходит и каким образом. Точно так же и мы пришли в эту жизнь из другой жизни и природы, подобно оказавшимся на ярмарке гостям из другого города, и выбираем кто славу, кто деньги, и лишь немногие из нас не придают всему этому никакого значения и старательно созерцают природу вещей. Вот их то и называют «стремящимися к мудрости» (*sapientiae studiosos*) или «любителями мудрости» (философами). И как на ярмарке наиболее свободному человеку (*liberalissimum*) подобает просто смотреть, ничего не желая для себя, так и в жизни созерцание и постижение природы вещей превосходит все другие занятия.

Эту аналогию пересказывает и Диоген Лаэртий (8.8) в качестве источника указывая *Преемства* Сосикрата: «Человеческая жизнь подобна ярмарке: одни приходят на нее ради состязаний, другие чтобы торговать, а самые счастливые – чтобы смотреть. Точно так же в жизни одни, подобно рабам, стремятся к славе и наживе, и лишь философы – к одной только истине». Предположение, что сама идея диалога восходит к Гераклиду, выглядит

естественным, хотя можно допустить и существование независимых традиций, основанных на схожих источниках. Важно то, что аналогия у Цицерона и Диогена совпадает во многих мелких деталях. Например, у Диогена стремящиеся к славе и наживе эксплицитно сравниваются с «рабами», а любители мудрости со «свободнорожденными». Очевидно, сравнивая философа с «наиболее свободным человеком» Цицерон имел перед глазами аналогичный текст. Другие авторы пересказывают историю на разные лады, меняя место действия<sup>12</sup> и содержание. Комментируя последнюю фразу в еще одной версии этой истории, также восходящей к Диогену (предисловие 12) «никто не может быть мудрым, кроме бога», Gottschalk (1980, 24–27) стремится доказать, что это дополнение, отсутствующее у Цицерона и, возможно, приемлемое для ученика Платона, вряд ли уместно в контексте диалога об обожествлении Эмпедокла. Так как «искусство» (ars) в сообщении Цицерона должно быть передает греческое слово σοφία, мудрость, то смысл фразы, которую Гераклид вкладывает в уста Пифагора, состоит в том, что разные «премудрости», вроде умений врача, купца или атлета, ничто по сравнению с умением подлинного «любителя мудрости» проникать в суть вещей. Однако это умение доступно человеку. Оно делает его подобным богу, а не наоборот.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Афонасин, Е. В. (2012) «Ямвлих о душе», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 6.2, 228–258.
- Афонасин, Е. В. (2017a) «Лекарство для припоминания. Перипатетическое конструирование интеллектуальной истории Греции. Дикеарх и философская биография», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 11.1, 271–282.
- Афонасин, Е. В. (2017b) «“Следы” прошлого. Аристотель – историк философии (с приложением избранных фрагментов и свидетельств об утраченных сочинениях)», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 11.2, 570–607.
- Афонасин, Е. В., Афонасина, А. С. (2016) «Неоплатонический Асклепий», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 10.1, 260–280.
- Диллон, Дж. (2005) *Наследники Платона*. Пер. Е. В. Афонасина. Санкт-Петербург.
- Литасов, Ю. Д. (2011) *Вулканизм Земли и планет земной группы*. Новосибирск.
- Afonasin, E. V. (2016) “Pythagorean numerology and Diophantus’ *Arithmetica* (A note on Hippolytus’ *Elenchos* I 2),” *Pythagorean knowledge from the Ancient to the modern world*, ed. by A.-B. Renger, A. Stavru. Wiesbaden, 347–360.
- Afonasin, E. V. (2017) “Neoplatonic Asclepius: Science and religion at the crossroads of Aristotelian biology, Hippocratic medicine and Platonic theurgy,” *Studia Antiqua et Archaeologica* 23(2), 335–351.

<sup>12</sup> Флиунт и Сикеон у Цицерона и Диогена Лаэртия (8.8). Валерий Максим (8.7) переносит место действия в Олимпию.

- Edelstein, E. & L. (1945) *Asclepius*. 2 vols. Baltimore.
- Finamore, J. F., Dillon, J., ed. (2002) *Iamblichus. De anima*. Leiden.
- Fortenbaugh, W., Pender, E., eds. (2009) *Heraclides of Pontus. Discussion*. New Brunswick, N.J.
- Fortenbaugh, W., Schütrumpf, E., eds. (2001) *Dicaearchus of Messana: Text, Translation, and Discussion*. New Brunswick, N.J.
- Gottschalk, H. (1980) *Heraclides of Pontus*. Oxford.
- O'Meara, D. (2017) *Cosmology and politics in Plato's later works*. Cambridge.
- Schorn, S. (2004) *Satyros von Kallatis. Sammlung der Fragmente mit Kommentar*. Basel.
- Schütrumpf, E., ed. Stork, P., van Ophuijsen, J., Prince, S., trs. (2008) *Heraclides of Pontus. Texts and translations*. New Brunswick, N.J.
- Van der Eijk, Ph. (2009) "The woman not breathing," *Heraclides of Pontus. Discussion*, edited by William W. Fortenbaugh, Elizabeth Pender, New Brunswick, N.J., 236–250.
- Wehrli, F. (1969) *Herakleides Pontikos. Die Schule des Aristoteles*. Bd. 7, 2nd edn. Basel.

CYRILLIC CHARACTERS REFERENCES transliterated (FOR INDEXING PURPOSES ONLY): Afonasin, E. V. (2012) «Iamblichus on the soul (Yamvliĥ o dushe)», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 6.2, 228–258. Afonasin, E. V. (2017a) «Lekarstvo dlya pripominaniya. Peripateticheskoe konstruirovaniye intellektual'noj istorii Grecii. Dikearĥ i filosofskaya biografiya», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 11.1, 271–282. Afonasin, E. V. (2017b) «"Sledy" proshlogo. Aristotel' – istorik filosofii (s prilozheniem izbrannykh fragmentov i svidetel'stv ob utrachennykh so-chineniyah)», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 11.2, 570–607. Afonasin, E. V., Afonasina, A. S. (2016) «Neoplatonicheskij Asklepij», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 10.1, 260–280.

Dillon, Dzh. (2005) *Nasledniki Platona*. Per. E. V. Afonasina. Sankt-Peterburg. Litasov, YU. D. (2011) *Vulkanizm Zemli i planet zemnoj gruppy*. Novosibirsk.

# ГЕРАКЛИД ПОНТИЙСКИЙ

## ФРАГМЕНТЫ И СВИДЕТЕЛЬСТВА

(«О болезнях, или Бездыханная», Фр. 82–95 Schütrumpf)

Е. В. АФОНАСИН,  
перевод и комментарий  
Институт философии и права СО РАН  
afonasin@post.nsu.ru

---

EUGENE AFONASIN, a translation into Russian, commentaries  
Institute of philosophy and law SB RAS (Novosibirsk), Russia

HERACLIDES OF PONTUS. FRAGMENTS AND TESTIMONIA  
(*On diseases, or the one without breath (Apnous)*, fr. 82–95 Schütrumpf)

ABSTRACT. Heraclides of Pontus (c. 388–310 BCE), a Platonic philosopher, worked in various literary genres. He discussed such typical Platonic topics as the transmigration of the soul, composed philosophical lives, dialogues or treatises about politics, literature, history, geography, etc., and wrote a series of works on astronomy and the philosophy of nature. Nothing is preserved. The present publication contains a collection of the testimonies about Heraclides' lost dialogue *On diseases, or the one without breath (Apnous)*. The evidences are translated and numbered according to a new edition by Schütrumpf et al. 2008.

KEYWORDS: ancient biography, dialogues, Pythagoras, Plato, Empedocles.

---

### О БОЛЕЗНЯХ, ИЛИ БЕЗДЫХАННАЯ<sup>1</sup>

82. Диоген Лаэртский, *Жизнеописания философов* 8.51: Так же [как Тимей из Тавромения (FGrH 566 F 26b) и Гермипп из Смирны (FGrH F 60)] Гераклид в своем сочинении *О болезнях* сообщает, что Эмпедокл происходил из знатного рода, ведь его дед разводил лошадей.

---

<sup>1</sup> Здесь и далее нумерация фрагментов Гераклида приводится по изданию: *Heraclides of Pontus. Texts and translations*, edited by Eckart Schütrumpf; translators Peter Stork, Jan van Ophuijsen, and Susan Prince, New Brunswick, N.J., Transaction Publishers, 2008; актуальный источник каждый раз эксплицитно указан. Старое издание Ф. Верли (Wehrli, F. *Herakleides Pontikos. Die Schule des Aristoteles*. vol. 7, 2nd edn. Basel, 1969) в некоторых отношениях не утратило своего значения.

83. Диоген Лаэртий, *Жизнеописания философов* 8.52: Грамматик Аполлодор в *Хрониках* [FGH 244 F 32] говорит, что «Пишущие, будто он (Эмпедокл) был изгнан из родного города / в Сиракузы, и с ними на войну / пошел против афинян, совершенно заблуждаются, / как мне кажется, ведь тогда его либо уже не было, / либо он был дряхлым стариком, что вряд ли». Ведь и сам Аристотель, и Гераклид говорят, что он умер в шестьдесят лет.

84. Диоген Лаэртий, *Жизнеописания философов*, Предисловие 12 (ср. 8.8): Первым стал пользоваться именем «философия» (любомудрие), а себя называть «философом» (любомудром) Пифагор, во время беседы в Сикионе с Леонтом, тиранном сикионцев или флиунтийцев, как говорит Гераклид Понтийский в сочинении *О бездыханной [девушке]*.<sup>2</sup> Ведь мудрецом, по его словам, не может быть никто (из людей), но только бог.<sup>3</sup>

85. Цицерон, *Тускуланские беседы* 5.3.8–9: За ними [Ликургом и др.] один за другим последовали все те, кто посвятил себя созерцанию разных предметов; всех их считали и называли мудрецами, и имя это употреблялось по отношению к ним до времен Пифагора. Ведь он, как об этом пишет слушатель Платона и муж исключительной учености Гераклид Понтийский, как-то явился в Флиунт и там обстоятельно и долго обсуждал разные вопросы с правителем флиунтийцев Леонтом. Поразившись его дарованиям и красноречию, Леонт спросил, в какого рода искусстве он сведущ более всего. Он же ему ответил, что его познания – это не искусство [ars = σοφία], а сам он философ. Удивившись новому слову, Леонт спросил, кто такие философы, и чем они отличаются от остальных людей? Пифагор же ему ответил, что человеческая жизнь ему представляется подобной ярмарке (mercatum), на ко-

---

<sup>2</sup> В названии стоит просто «О бездыханной», однако, учитывая то обстоятельство, что далее, возможно, упоминается ее отец (фр. 93), можно предположить, что речь идет о девушке или молодой женщине. Вообще то говоря, у нас нет полной уверенности, что это был диалог, так как сохранившиеся свидетельства не сохранили никакой диалогической структуры, а некоторые авторы дают этому сочинению название, больше подходящее для трактата – *О болезнях*. Единственным ясным указанием на действие в этом тексте определенных персонажей является замечание Диогена о том, что ученик и друг Эмпедокла Павсаний «не согласился» в сочинении Гераклида с интерпретацией смерти Эмпедокла, альтернативной той, которую предложил он сам (фр. 95А).

<sup>3</sup> Многие исследователи отмечают, что эта последняя фраза должна быть позднейшим дополнением, так как мысль о том, что философия вторична по отношению к мудрости не может восходить к доплатоновской традиции и не соответствует концепции, развиваемой Гераклидом (Gottschalk 1980, 29). Не случайно Ямвлих (*О пифагорейском образе жизни* 58) ее исключает.

торой устраиваются великолепные игры и куда люди собираются со всей Греции. И некоторые, тренируя свои тела, стремятся прославиться на этих играх и заслужить венец, других привлекает прибыль и выгода от купли и продажи, но есть и такой род людей, и он самый благородный (*ingenius*), который не ищет ни похвалы, ни выгоды, но пришел для того, чтобы смотреть, и он внимательно изучает и что происходит и каким образом. Точно так же и мы пришли в эту жизнь из другой жизни и природы, подобно гостям, прибывшем на ярмарку из другого города, и выбираем кто славу, кто деньги, и лишь немногие из нас не придают всему этому никакого значения и старательно созерцают природу вещей. Вот их то и называют «стремящимися к мудрости» (*sapientae studiosos*) или «любителями мудрости» (философами). И как на ярмарке наиболее свободному человеку (*liberalissimum*) подобает просто смотреть, ничего не желая для себя, так и в жизни созерцание и постижение природы вещей превосходит все другие занятия.<sup>4</sup>

86. Диоген Лаэртий, *Жизнеописания философов* 8.4–5: Пифагор, по словам Гераклида Понтийского, рассказывал о себе, что будто бы некогда он был рожден как Эфалид и почитался в качестве сына Гермеса, и что Гермес предложил ему выбрать все, что угодно, кроме бессмертия. Тогда он попросил, чтобы ему и при жизни и после смерти было позволено сохранять память обо всем, что с ним приключалось. Так что он помнил обо всем, что с ним происходило при жизни, и сохранял эти воспоминания и после смерти. Спустя какое-то время он вошел в тело Евфорба, которого ранил Менелай.<sup>5</sup> И Евфорб рассказал, как он некогда был Эфалидом и как получил свой дар от Гермеса, и как странствовала его душа, где скиталась и в скольких растениях и животных побывала, и сколько всего испытала в Аиде, и что претерпевают там все остальные души. Когда Евфорб умер, его душа воплотилась в теле Гермотима, который, желая подтвердить это, появился в Бранхидах и, войдя в храм Аполлона, указал на щит, некогда посвященный богу Менелаем, уже истлевший так, что сохранялось лишь покрытие из слоновой кости. Ведь, по его словам, отплывая из Трои, он (Менелай) посвятил этот щит Аполлону. Когда умер Гермотим, он стал Пирром, делосским рыбаком. И снова помнил все, и как был сначала Эфалидом, и как стал затем Евфор-

<sup>4</sup> Эту аналогию пересказывает и Диоген Лаэртий (8.8). Пояснение по этому поводу см. во вступительной статье.

<sup>5</sup> Эфалид участвовал в путешествии *Арго* (Аполлоний Родосский, *Аргонавтика* 1.640–49) и часть своей жизни проводил в этом мире, а часть – под землей, получив от Гермеса дар помнить все, что с ним происходит. Согласно Гомеру, Евфорб был троянским героем, ранившим Патрокла и погибшем от руки Менелая (*Илиада* 16.806 сл. и 17.59 сл.).

бом, Гермотимом и, наконец, Пирром. После смерти Пирра он стал Пифагором и припомнил все то, о чем рассказывал.

87. Диоген Лаэртий, *Жизнеописания философов* 8.60–62: Гераклид в сочинении *О болезнях* сообщает, что Эмпедокл давал Павсанию наставления касательно бездыханной [девушки]. Павсаний, по сообщению Аристиппа и Сатира,<sup>6</sup> был его любовником [...]

Эта бездыханная же, по словам Гераклида, была такова, что тело ее он (Эмпедокл) тридцать дней сохранял без дыхания и биения пульса.<sup>7</sup> Потому он (Гераклид) и называет его (Эмпедокла) не только врачом, но и магом, заключая это из таких стихов:

О друзья! Вы, живущие в великом городе,  
 что раскинулся на склонах желтого Акраганта,  
 в высокой крепости, в заботах о добрых делах,  
 привет вам! Вот перед вами бессмертным богом, непохожим на смертных,  
 всеми почитаемым я предстаю,  
 украшенный венцами и гирляндой из свежих цветов.  
 Как только вхожу я в их процветающий город,  
 мужчины и женщины – все мне поклоняются, и за мною  
 следуют без числа, одни – спрашивая, как проложить путь к богатству,  
 другие жаждут пророчества, третьи об избавлении от болезней  
 различных желают услышать совет.

Акрагант он назвал здесь «великим» потому, что в нем живет восемьсот тысяч жителей...<sup>8</sup>

<sup>6</sup> См. Schorn 2004. Сатир жил в III в. до н. э. или позже и был автором биографий философов, поэтов и политиков. Его часто цитируют Диоген Лаэртий и Афиней, причем последний называет его перипатетиком. Фрагменты написанной им биографии Еврипида сохранились в одном папирусе из Оксиринха. Эпитуому его жизнеописаний составил (также в III в. до н. э.) Гераклид Лемб. См., например: «Дикеарх говорит, что Пифагор умер так: укрывшись в Метапонте в храме Муз он уморил себя голодом за сорок дней. Согласно же «Обзору Сатирических *Жизнеописаний*» Гераклида [Лемба], похоронив на Делосе Ферекида, Пифагор вернулся в Италию и, увидев там пирующего Килона Кротонского, не вынес этого зрелища, бежал в Метапонт и уморил себя голодом» (Диоген Лаэртий, *Жизнеописания философов* 8.40).

<sup>7</sup> Эту фразу следует, должно быть, понимать так, что Эмпедокл каким-то образом поддерживал жизнь в своей пациентке, например, спасая ее от обезвоживания.

<sup>8</sup> Далее Диоген Лаэртий относит эти стихи к поэме Эмпедокла «Очищения», со ссылкой на Фаворина отмечая, что они были оглашены на Олимпийских играх рапсодом Клеомедом (*Жизнеописания философов* 8.63). Открытие Страсбургского папируса доказало, что у Эмпедокла была всего одна поэма (Афонасина 2016, 225).

88. Ориген, *Против Кельса* 2.16: ...основываясь на авторитете Платона, говорящего об Эре, сыне Армения, который проснулся на погребальном костре через двенадцать дней и рассказал о том, что видел в Аиде, а также на истории, которую Гераклид рассказывает о бездыханной [девушке]...

89. Гален, *О пораженных местах* 6.5: Так как мне довелось видеть много женщин в состоянии истерии..., одних лежащих без чувств и в то же время без движения, обладающих очень слабым и еле различимым пульсом или кажущихся совсем лишенными пульса, других в сознательном состоянии, способных передвигаться и не проявляющих признаков помутнения рассудка, третьих же в обморочном состоянии и еле дышавших или даже судорожно двигающих руками и ногами, то я могу заключить, что истерические состояния проявляются совершенно по-разному, различаясь между собой степенями своего проявления и причинами, из вызывающими. Загадочна причина первого из вышеупомянутых состояний; описано оно в книге Гераклида Понтийского. Там говорится, что эта женщина была без дыхания и пульса, и от трупа ее отличало лишь то, что в центральной части ее тела сохранялось некоторое тепло. Сочинение Гераклида названо *О бездыханной*, и он рассказывает, что среди врачей возник спор по поводу того, следует ли считать ее живой или мертвой.<sup>9</sup>

90. Гален, *О затрудненном дыхании* 1.8: Из болезней... в случае тех, что сопровождаются жаром, и в особенности если излишек тепла концентрируется вокруг органов дыхания или сердца, само дыхание также становится усиленным, быстрым и затрудненным. В случае болезней, сопровождаемых охлаждением, верно обратное, так что кому-то может даже показаться, что больной уже умер. Именно о такой бездыханной пациентке и писал Гераклид Понтийский. Ведь как в этом случае, так и в остальных, ему подобных, дыхание взаимосвязано с пульсом. Ни один из этих признаков не может полностью исчезнуть, пока существо живо, однако не удивительно, что оно может выглядеть мертвым из-за слабости этих признаков.

91. Плиний, *Естественная история* 7.52.175: Женщины похоже в наибольшей мере подвержены этому недугу (то есть состоянию, когда их тело лежит долгое время, словно мертвое), и это из-за заворота матки. Если его исправить, дыхание восстанавливается. Как раз об этом написано в кни-

---

<sup>9</sup> Далее в этом трактате Гален рассуждает в том смысле, что, поскольку основная функция дыхания – это охлаждение внутренних органов с целью спасения их от перегрева (а античные врачи, вслед за Аристотелем, считали именно так), то, учитывая слабость жизненных функций больной, ей достаточно было дышать одной кожей, подобно тому, как это наблюдается у животных, впавших в спячку.

ге Гераклида, знаменитой среди греков, где рассказывается о женщине, которая не дышала семь дней, но затем была возвращена к жизни.<sup>10</sup>

92. Гален, *О дрожи* 6: Асклепид же, не признавая те только тепло, но и ни одну из других врожденных способностей, утверждает, что любой жар всегда представляет собой симптом задержки частиц в порах (ῥυκων ἐν πόροις), различия в нем (жаре) ставя в зависимость от величины пор. Свое искусство он практикует соответственно этой теории, показывая, в каких случаях ощущение дрожи сопутствует жару, а в каких нет... Афиней, упомянувший об Асклепиаде, Гераклиде Понтийском и Стратоне физике,<sup>11</sup> и не упомянувший об остальных, не заслуживает похвалы. Ведь он вполне мог бы упомянуть не только мнения этих людей о дрожи, но и другие мнения, не менее известные и правдоподобные.

93. Диоген Лаэртский, *Жизнеописания философов* 8.67–68: Рассказав о бездыханной [девушке] и о той славе, которой удостоился Эмпедокл, вернув ее к жизни, Гераклид далее рассказывает, что он совершал жертвоприношение у поля Писианакта.<sup>12</sup> Были приглашены некоторые из его друзей, в том числе Павсаний. После празднества некоторые отправились отдохнуть, кто в тени деревьев, кто на соседнее поле, в общем, кто куда пожелал, он же оставался в том самом месте, где возлежал во время пира. Но когда наступило утро и все поднялись, его на месте не оказалось. Начались поиски, были до-

---

<sup>10</sup> Галена в двух предыдущих фрагментах интересует вопрос о жизненных признаках, Плиний же не только напрямую связывает состояние пациентки Эмпедокла с «истерическим удушьем», но и приводит обычное в античной медицинской литературе объяснение причины этой болезни. Соран (*Гинекология* 3.26–28) пишет, что это состояние связывают с перемещением матки внутри тела, что приводит к ощущению удушья, полного (арноиа), частичного (dyspnoia) или проявляющегося в том, что больная способна дышать только в положении стоя (orthopnoia). Идея эта восходит к Гиппократу (*О женских болезнях* 2.126, 2.201, *О природе женщин* 26 и 32 и др.) и Платону (*Тимей* 90e). Подробнее см. Eijk 2009, 244 sq. Из дошедших до нас свидетельств о диалоге Гераклида никак не следует, что больную поразила именно эта болезнь. Кроме того, в медицинской литературе не засвидетельствованы случаи столь длительного «истерического удушья». Не случайно, возможно, Плиний сокращает срок с 30 дней до 7 (что выглядит более правдоподобно).

<sup>11</sup> Афиней Атгалийский (I в. н. э.) был основателем медицинской школы «пневматиков». В источнике, которым пользуется Гален, Афиней обсуждал теории о дрожи Асклепиада, Гераклида и Стратона из Лампсака (главы перипатетической школы после Теофраста, 287–269 гг. до н. э.). Следует ли приписывать объяснение, предложенное Асклепиадом, также и Гераклиду, не ясно.

<sup>12</sup> Вероятно, отца бездыханной девушки.

прошены его слуги, и все они сказали, что ничего не знают, кроме одного, который посреди ночи слышал грохочущий голос, призывающий Эмпедокла, и когда встал, то видел небесный свет, отблески факелов и больше ничего. Все были поражены случившимся, а Павсаний отправился сам искать пропавшего и послал еще людей на поиски. Спустя некоторое время он сообщил, что можно больше не беспокоиться, так как то, что случилось, похоже на чудо и что ему (Эмпедоклу) уже подобает принести жертву, как если бы он стал богом.

94. Диоген Лаэртий, *Жизнеописания философов* 8.70–72: Диодор Эфесский, писавший об Анаксимандре, сообщает, что Эмпедокл перенял театральную помпезность и страсть к напыщенным одежаниям у этого последнего.

Когда из-за зловонных испарений из ближайшей реки в Селинунте началась эпидемия, так что люди умирали, а у женщин начались выкидыши, Эмпедокл на свои средства перебрал в эту реку воды двух ближайших источников, и вода очистилась. И когда болезнь отступила и селинунтяне пировали на берегу этой реки, перед ними появился Эмпедокл. Все они тут же вскочили и, пав на колени, поклонились ему и вознесли молитвы, как богу. Желая подтвердить это представление о нем, он и бросился в огонь.

Однако Тимей [из Тавромения] решительно возражает против этой истории, говоря, что Эмпедокл уехал на Пелопоннес и назад уже не возвращался. По этой причине обстоятельства его смерти не ясны. Против Гераклида он высказывается в четырнадцатой книге, называя его по имени. Он говорит, что Писианакт происходил из Сиракуз, так что у него не было земли в Акраганте. Да и Павсаний поставил бы памятник в честь своего друга, если бы эта история получила распространение; он воздвиг бы статую или же посвятил ему святилище, как это подобает богу, ведь он был богат. «Как бы, – по его словам, – он прыгнул в жерла, если никогда не упоминает о них как расположенных неподалеку? Значит, умер он на Пелопоннесе. И не удивительно, что могила его неизвестна. Мы не знаем мест захоронения многих известных мужей». И после этого Тимей добавляет: «Да и вообще, Гераклид – еще тот рассказчик невероятных историй (парадоксолог), утверждающий даже, что человек упал с луны».<sup>13</sup>

95А. Диоген Лаэртий, *Жизнеописания философов* 8.69: Гермипп [из Смирны] сообщает, что спасенную [девушку] звали Панфея из Акраганта, что врачи утратили в ее отношении всякую надежду, и что по этой причине

---

<sup>13</sup> Возможно, саркастическое замечание по поводу известных рассуждений Гераклида о небесном путешествии души (ср. Ямвлих, *О душе*, фр. 26 Finamore–Dillon = Гераклид, фр. 50).

он (Эмпедокл) совершал жертвоприношения. А приглашенных гостей было около восьми десятков. Гиппобот пишет, что проснувшись, он отправился по дороге, ведущей к Этне, и поднявшись, бросился в кратеры с огненной лавой и исчез в них, дабы закрепить слухи о том, что он стал богом, и что впоследствии это подтвердилось, так как жерло вулкана выбросило одну из его сандалий. Ведь он имел обыкновение носить медные. Однако Павсаний [в диалоге Гераклида] возражает против такой истории.<sup>14</sup>

95В. Григорий Назианзен, *Речи* 4.59: Эмпедоклы, аристеи и эмпедотимы, а также трофонии и многие подобные им: один из них, попытавшийся обоже- ствить себя в кратерах Сицилии, был предан своей собственной сандалией...

95С. Григорий Назианзен, *Поэма к Немесию* 281–283: Эмпедокл, ты, напыщенный глупец, к тому же смертный, как кратеры Этны показали, вы- бросив назад сандалию слабоумного бога...

95D. Псевдо-Нонн, *Комментарий к речам* 4, ист. 1: Трофоний, Эмпедотим и Аристей были родом из Беотии, из города Лебадейя. Они владели магиче- ским искусством. Все они, тщетно желая прославиться и заставить людей поверить, что будто бы они вознеслись на небеса, ввергли себя в подземные пещеры, чтобы и после смерти их останки не были обнаружены. Все они умерли. И считается, что это случилось именно в тех местах, где был воз- двигнут оракул в их честь.

---

<sup>14</sup> Имя спасенной и детали праздника, сообщенные Гермиппом, вполне могут быть отнесены и к Гераклиду. Однако альтернативная история, приписываемая историку II в. до н. в. Гиппоботу, противоречит версии, рассказываемой в диалоге устами Павсания, и должна происходить из других источников. Замечание Диогена относительно Павсания можно понимать и как указание на то, что в диалоге он сознательно опровергал уже распространившуюся теорию о том, что Эмпедокл погиб во время извержения Этны.

# РЕЦЕНЗИИ И БИБЛИОГРАФИЯ REVIEWS AND BIBLIOGRAPHY

## ИМАГИНАТИВНАЯ ИСТОРИЯ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

Рецензия на книгу: Дорофеев, Д.Ю., Савчук, В.В., Светлов, Р.В. *Иконография античных философов: история и антропология образов*. Санкт-Петербург: Платоновское философское общество, 2017. – 244 с., с ил.

Ю. М. РОМАНЕНКО  
Санкт-Петербургский государственный университет  
yr\_romanenko@rambler.ru

---

YURIY ROMANENKO

St. Petersburg State University, Russia

AN IMAGINATIVE HISTORY OF ANCIENT PHILOSOPHY

ABSTRACT. A review of: Dorofeev D.Yu., Savchuk V.V., Svetlov R.V. *Iconography of Ancient Philosophers: the History and Anthropology of Images*. St. Petersburg: Plato's Philosophical Society, 2017. – 244 pp., with ill.

KEYWORDS: philosophy, history, antiquity, art, iconography, image, imagination.

---

Рассматриваемая коллективная монография является итоговым результатом трехгодового исследовательского проекта, поощренного грантом РГНФ. Согласно аннотации этого проекта, его участники ставили цель понять механизмы формирования образа философа в историческом, антропологическом, эстетическом, культурном измерениях (адрес сайта: <http://iconsphilosophy.ucoz.ru>). Сверхзадача данного исследования – отходя от внешнего, эстетического, визуально-феноменального описания и изображения мыслителей прошлого, прежде всего в античной традиции, перейти к фундаментальным характеристикам их творчества, показать, как в облике и образе жизни философов воплощаются идеи, которые они исповедовали. В работе представлены новые методы истолкования персонологических и событийных аспектов историко-философского процесса, открывающие перспективу специфической имажинативной истории философии. Подобная методологическая стратегия нуждается в прояснении собственных оснований, прежде всего, в онтологических и гносеологических определениях образа и воображения. Данный подход своей предпосылкой имеет утверждение, что смысл учений разных

философов может быть исторически транслирован не только в традиционной вербальной форме устной речи или записанного текста, но и иными, имагинативными, средствами. Вернее сказать, традиционный способ исторического развития философской мысли через логос, конечно, сохраняется, но он может быть дополнен другими источниками информации и, возможно, пересмотрен посредством актуализации иных способов понимания. Проектируется своеобразная воображаемая история философии, нестандартная и оригинальная по замыслу, со всеми присущими новизне рисками и дискуссионными моментами. В этой связи следует отметить, что в книге собран богатый иллюстративный материал, в котором представлены аутентичные образы значимых античных философов.

Вместе с тем, данный подход, все-таки, сложно назвать абсолютно новым. Новое – это хорошо забытое старое. С самого своего начала философия, возникнув из мифа, продолжала свое развитие под покровом своей мифической родовой оболочки. Логемы философских концепций постоянно переплетались с их мифологемами. Разобраться с этими связями – насущная задача истории и теории философии. Особую остроту и актуальность данное исследование имеет в эпоху компьютерных и медиа-технологий, способствующих расширению контекстов, оптического инструментария и предметных горизонтов, а также провоцирующих применение нетривиальных методов. На новом витке исторической спирали происходит очередное возвращение философии к мифу, неотъемлемыми моментами которого являются имя и образ, как утверждал еще А. Ф. Лосев.

Рассмотрим и прокомментируем принципиальные, на наш взгляд, идеи этих санкт-петербургских авторов, авторитетных специалистов в конкретных областях философии, междисциплинарный синтез которых определил специфику этой книги. Р. В. Светлов – известный исследователь античной философии. В работах В. В. Савчука глубоко проанализированы особенности так называемого «иконического поворота» в современной философии, прежде всего в контексте медиа-философии и визуальной экологии. Д. Ю. Дорофеев – специалист по философской антропологии и феноменологической эстетике, предложивший интересные идеи в области онтологии воображаемого, в частности, оригинально прокомментировавший спор между М. Хайдеггером и Э. Кассирером по поводу трактовки кантовского учения о воображении.

По причине оригинальности исследовательского замысла композиция этой книги также получилась достаточно уникальной. Ее структура состоит из трех разделов: «Эстетика и антропология образа», «Античный философ в истории и культуре», «Философ на современном вернисаже». Авторам удалось удачно распределить свои наработки в общем контексте, при всей разности их личных интересов. В главах, написанных Д. Ю. Дорофеевым, определяется необходимая методология изучения образов философов в культурной традиции античности. Основанием возможности подобной тематизации, по мнению автора, является переосмысление платоновского учения об идеях. Истолкование эйдоса как умного образа имеет давнюю историю. Существенна здесь также отсылка к библейской трактовке человека как образа и подобия Бога, ставшая доминирующей в иконографии Средневековья. Всё это, как

утверждает Д. Ю. Дорофеев, открывает «онтологическую перспективу» понимания образа. Он предлагает собственное определение, предусматривающее возможность видеть в целостном образе человека спонтанную манифестацию бытия. Можно поддержать подобное предложение: не сводить проблему образа только к гносеологическому, психологическому или эстетическому измерениям, однако здесь сразу же нужно указать на давние исторические разногласия по этому поводу. Дело в том, что онтология образа (иконы, по-гречески) имплицитно известную установку «иконопочитания», и вот именно это может сразу же вызвать ответную негативную реакцию со стороны так называемых «иконоборцев». В результате чего может быть поставлен под сомнение и критику сам проект «иконографии античных философов». Но этот потенциальный спор, как раз, и является достоинством и эвристической перспективой этой книги в целом.

Во второй части книги особо обращают на себя внимание реконструкции образов философов в пространстве античного воображения, осуществленные Р. В. Светловым. Наиболее интересным здесь представляется описание эволюции образа Сократа в культурной традиции античности. Автор исходит из основного принципа древнегреческой физиогномики, согласно которой тело является проявлением внутренней природы человека, то есть души. По сути дела, физиогномика была первым опытом топологического воображения, своеобразной наукой о формах перехода субъективного в транс-субъективное и наоборот. Автор рассматривает значимость описания образа Сократа в известных произведениях Платона и в других сочинениях. По его мнению, сократовские диалоги пронизаны стихией мимесиса и театра, их необходимо понимать драматургически. Данная задача рассматривается в тексте Р. В. Светлова на примере уподобления Сократа с сатиром. Мифический образ сатира выражает собой идею оборотничества. Известные миксантропические персонажи, с которыми современники сравнивали Сократа, являются моментальными «фотографиями», остановками непрерывного универсального оборотничества. Идея воспринимать сократовские диалоги как драмы открывает возможность прояснения проблем гносеологии воображения и онтологии воображаемого, то есть разработку принципов имажинативной событийной истории философии.

В третьем разделе книги, написанном В. В. Савчуком, затрагиваются проблемы соотношения эволюционирующих изображений древних философов с оценками реальных обликов и мифологизированных репрезентаций в контексте их эпохи и последующих времен. Суть проблемы здесь заключается в том, как возможно идентифицировать подлинный образ мыслителя на фоне косвенных и ненадежных исторических свидетельств. Эта задача аналогична той, когда по сохранившемуся зубу требуется реконструировать скелет доисторического саблезубого тигра. невыполнимая, казалось бы, задача, но, тем не менее, это единственная возможность реанимации и реактуализации прошлого в настоящем. Текст В. В. Савчука посвящен анализу возможностей фотографирования древних портретов, с той целью, чтобы с помощью современных средств фиксации образа усилить возможности видения событий прошлого. Сейчас фотография признается средством иден-

тификации исторического факта. В этом смысле, наше время находится в более выгодном положении по сравнению с дофотографическими эпохами, каковой была античность. Эти проблемы В. В. Савчук рассматривает в контексте «битвы художника и поэта за монополию памяти». Поэт сохраняет прошлое словом, художник – визуальным образом. Как соотносятся друг с другом эти инструменты анамнесиса? Правильный ответ раскрыл бы загадку мифа, в котором слово и образ являются взаимосвязанными координатами, в системе которых опознается сущее. Достаточно ли этих координат, чтобы, к примеру, опознать Сократа в его современной инкарнации? Современные визуальные технологии подводят к последней границе видимого и невидимого, открывая возможность узрения эйдоса, определяемого Платоном как невидимый вид? Кто и как может видеть образ Сократа и посредством этого приобщаться к его мысли? У автора этих строк нет готовых ответов на данные вопросы. Творческая ценность книги, вероятно, определяется не только суммой артикулированных ответов, но и провоцированием читателя к сотворчеству и собственному поиску, проявляющемуся в количестве вопросов, которые у него возникают в процессе чтения. В этом смысле, рецензируемая коллективная монография в полной мере обладает таким достоинством.

# ПЛАТОНИЗМ И НОРМАТИВИЗМ: ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКАЯ РЕКОНСТРУКЦИЯ

А. Б. Дидикин

Томский государственный университет,  
Институт философии и права СО РАН  
abdidikin@bk.ru

---

ANTON DIDIKIN

Tomsk State University  
Institute of Philosophy and Law (Novosibirsk, Russia)

PLATONISM AND NORMATIVISM: A HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL RECONSTRUCTION

ABSTRACT. In a short note, the author outlines a series of Hans Kelsen's studies dedicated to Ancient political thought, esp. his *Platonic Justice*. He believes that these relatively neglected minor studies of the famous philosopher of law could still be of interest to contemporary classicists and the historians of philosophy.

KEYWORDS: Plato, Platonism, normativism, metaphysics, ethic, politics, philosophy of law.

\* Работа выполнена в рамках Программы повышения конкурентоспособности ТГУ.

---

Интерес австрийского философа и ученого Ганса Кельзена к истории философии известен и является неотъемлемой частью его научного наследия.<sup>1</sup> Попытки переосмысления истории античной философии предпринимаются им в серии историко-философских статей в 30-е годы XX столетия в ведущих западных журналах, в частности в статье *Platonic Justice*, опубликованной в журнале *Ethics* в 1938 г.<sup>2</sup> Статья посвящена исторической и интеллектуальной реконструкции философии Платона, в частности развитию им идеи справедливости как общественного идеала и условия формирования идеального государства. В то же время методологическим подходом к раскрытию идей платонизма является сформулированная Кельзеном концепция нормативизма, в рамках которой принцип единства этических и политико-философских взглядов Платона обосновывается через его представления о метафизике и онтологии. Такая авторская интерпретация философских взглядов Пла-

---

<sup>1</sup> Дидикин 2017

<sup>2</sup> Kelsen 1938

тона позволяет Кельзену вписать их в социально-исторические условия жизни античной эпохи.

**Взаимосвязь этики, эпистемологии и метафизики.** Кельзен отмечает, что фундаментальной основой метафизического учения Платона является радикальный дуализм мира идей и вещного мира, когда душа может созерцать трансцендентное, бескрайнее и вневременное царство идеи как вещи в себе, истинной и абсолютной реальности, противопоставленной чувственно воспринимаемой эмпирической реальности, подобной иллюзии. Рациональное постижение истинного знания тем самым относимо лишь к миру идей, в то время как чувственное восприятие порождает лишь мнение. Отсюда рассуждения платонизма в форме противоположностей между духом и природой, ценностью и актуальностью, мыслями и чувствами, активным творчеством и пассивной восприимчивостью. По мнению Кельзена, метафизический дуализм в платонизме неизбежно проецируется на этический дуализм добра и зла как наиболее глубоких по содержанию категорий. Сам по себе переход между двумя мирами идей и вещей мыслится в контексте противопоставления мира ценностей и мира, где ценности отсутствуют. Таким образом, первый тезис нормативизма применительно к интерпретации философии Платона – это первичность этики по отношению к метафизике.<sup>3</sup> Кельзен полагает, что сама форма диалога как способа философского рассуждения в произведениях Платона приводит к пониманию того, что именно нравственные идеи выступают целью аргументации оппонентов, а не сведение таких рассуждений к изменчивой практике и земным благам. Чистое мышление, создающее гипотетические сущности в учении нормативизма (как, например, понятие «основной нормы»), в историко-философской реконструкции платонизма создает подобный же образ чистого рационального мышления, ведущего к пониманию блага. Мир идей содержит в себе идею добра как центральную и основную идею, и эта идея противопоставлена по смыслу миру чувственно воспринимаемых вещей, миру зла. И по аналогии с нормативизмом, тяготеющим к апелляции к абсолютным и неизменным сущностям, такая интерпретация метафизики платонизма представлена Кельзенем как логически обоснованная. Мысль, направленная на познание высшего блага, должна быть выше чувственного восприятия (формирующего лишь мнение, а не знание). Равным образом, этика должна быть приоритетна по отношению к естественным наукам для того, чтобы благо было действительно реализовано. В то же время Кельзен полагает такой дуализм в философии Платона пессимистическим, поскольку переход от мнения к знанию неясен и непрозрачен.

**Этика и политические действия.** Платонизм интерпретируется в концепции нормативизма как пример возможности направить интеллектуальные усилия моралиста в область политической практики. Вся статья Кельзена *Platonic Justice* посвящена обоснованию тезиса о том, что этика Платона побуждала его предпринимать активные политические действия по воплощению идеала справедливости и

---

<sup>3</sup> Kelsen 1938, 368-369.

реформированию политического строя.<sup>4</sup> В платонизме справедливость выступает критерием единственного оправдания господства одних людей над другими, и потому изменения системы управления возможны лишь в случае изменений в сообществе людей, в понимании ими идеи общественного блага. Человеческие страсти могут и должны быть направлены на исполнение патриотического долга перед государством и это должно быть целью деятельности политиков – сформировать сообщество ответственных перед государством граждан. Для платонизма идея образования и воспитания становится ключевой в механизме обеспечения законов и построения идеального государства. Кельзен полагает, что внимание Платона к распределению обязанностей между социальными группами в *Государстве* скорее характеризует мыслителя как политика, а не теоретика и мыслителя. Но политическая активность Платона, зафиксированная в его жизненной биографии, не позволяет судить о наличии у него воли к власти и качеств настоящего политика. Скорее он проповедует о справедливости и политических инструментах ее достижения.<sup>5</sup> И на этом пути сформированный им образ философа как идеального правителя в государстве, обладающего идеей блага и добра в полном объеме, является как раз таким инструментом.

Платон настойчив в своей идее дать философам как знатокам истинной философии возможность управлять государством. Кельзен полагает, что эту идею платонизм черпает из реальной биографии Платона, несколько раз участвовавшего в политических событиях на Сицилии с целью внедрения идеальных представлений об управлении в условиях политической тирании.<sup>6</sup> Кроме того, использование в платоновских диалогах гипотетических фигур собеседников (оппонирующих Сократу, или друг другу) позволяет Платону прибегать к риторическим и мифологическим приемам, проповедовать, а не обосновывать философские суждения. С нормативистской точки зрения оказывается важным, что Платон как политик превращает теорию не в инструмент поиска нового знания, а скорее в средство направить волю на эффективное управление государством и его институтами. И чем более правильным в этическом смысле будет представление о благе и справедливости, тем более эффективными станут политические действия. Для нормативизма это обстоятельство – одна из особенностей методологической позиции, поэтому, обсуждая государство, Кельзен рассматривает его как нечто, тождественное правопорядку, системе правил, установленных обществом. В такой системе правил правитель неизбежно зависит от системы относительных ценностей, принимаемых обществом. Диалектические рассуждения в платонизме направлены, по сути, на то же самое – знание выступает средством осуществления правильных действий.

**Этика и политическая власть.** Однако в нормативистской интерпретации Кельзен не останавливается только на постулировании Платоном политического идеа-

---

<sup>4</sup> Kelsen, 1938, 374.

<sup>5</sup> Kelsen, 1938, 377.

<sup>6</sup> Kelsen, 1938, 378.

ла. Формулировка законов, регулирующих социальные отношения, и осмысление этих законов в общественных науках ведет к тому, что эти науки могут быть поставлены на службу политике и идеологии, а не поиску исключительно объективного знания. Кельзен полагает, что в платоновском идеальном государстве ложь и обман могут быть средством улучшения благосостояния общества и управления им. Необходимость лжи в платонизме объясняется, например, государственным регулированием вопроса рождаемости, поскольку дети, рожденные в семьях, отбираются государством по их талантам и склонностям, воспитываются применительно к конкретным социальным группам и обязанностям перед государством. Отсюда восприятие поэзии как имитирующей и создающей иллюзии творческой деятельности и по своей сути вредной для развития идеального государства. Платон обосновывает право государства определять и формировать мнение своих граждан в нужном для государства направлении характерным примером образного разделения граждан на три хора – для мальчиков, молодежи и стариков. Каждый такой хор должен петь песни, предписанные государством и воплощающие учения, полезные государству, в частности учение о том, что справедливость способствует счастью, а несправедливость – несчастью граждан.<sup>7</sup> Впрочем, это провозглашенное учение может быть воспринято гражданами по-разному, и потому законодатель может использовать более полезные фикции для побуждения граждан к соблюдению властных предписаний. Тем самым наука, поэзия и религия должны быть направлены на обслуживание политической идеологии и системы политического управления.

Кельзен полагает, что Платон вплотную подходит в таких рассуждениях к возможности ограничения личной свободы ради интересов всего общества, установления монополии государства на транслируемую идеологию, выступая в данном случае прагматически мыслящим политиком о том, что все полезное для государства будет выражением справедливости и истины. Но оговорки в духе радикального дуализма все же сохраняются, ведь с одной стороны в метафизике платонизма существует теория идей как высшей и абсолютной цели рационального познания, а с другой стороны в платоновском учении признается существование множества мнений и религиозных представлений, которые могут выступать средствами политического управления в конкретном обществе. Для политической философии Платона политическая и религиозная истины первичны по отношению к рациональной научной истине. В платоновских диалогах описание того, как душа достигает другого мира после смерти, сопровождается признанием неуверенности, что разумный человек может обосновать соответствие этих рассуждений действительности. Аналогично в *Меноне* утверждение о том, что знание зависит от воспоминаний души об увиденном в других мирах до ее рождения, дополняется в споре Платона с софистами неуверенностью мыслителя в правильности высказанных им аргументов.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Kelsen 1938, 383.

<sup>8</sup> Kelsen 1938, 385.

**Противоречия платонизма.** Представление о справедливости как проявлении добра и возмездия за зло, по мнению Кельзена, часто приводит к незавершенным или неясным рассуждениям в платонизме. Если в *Горгии* и *Государстве* Платон обсуждает правильность тезисов о том, что лучше страдать от несправедливости, чем совершить ее, или же, что лучше подчиниться законному наказанию, чем уклоняться от него, то возникает вопрос о сущности идеи справедливости. Справедливость в том, чтобы каждый получал по заслугам? Но в чем состоит сущность добра, отрицанием которого является зло? Кельзен полагает, что рассуждения Платона о справедливости в контексте природы добра и блага оказались незавершенными. В то же время в материальном мире государство выступает аппаратом возмездия и обеспечения справедливости и это выступает основанием формулировки концепции идеального государства в платонизме.<sup>9</sup>

В целом, мне представляется, что в статье о философии Платона Кельзен аккуратно и методологически корректно реконструирует идеи платонизма, в отличие от авторской интерпретации им философии Аристотеля.<sup>10</sup> Несмотря на попытки Кельзена сформулировать завершенную концепцию нормативизма на основе методологии Марбургской школы неокантианства и вписать в нее новую интерпретацию традиций античной философии, его работы являются важным источником осмысления античной этической и политико-философской мысли для современных научных и философских исследований.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Дидикин, А. (2017) *Философское и правовое наследие Ганса Кельзена. Сборник статей и переводов.* Новосибирск.
- Kelsen, H. (1937) "The Philosophy of Aristotle and the Hellenic-Macedonian Policy," *International Journal of Ethics* 48.1, 1–64.
- Kelsen, H. (1938) "Platonic Justice," *Ethics* 48.3, 367–400.

CYRILLIC CHARACTERS REFERENCES TRANSLITERATED (FOR INDEXING PURPOSES ONLY): Didikin, A. (2017) *Filosofskoe i pravovoe nasledie Gansa Kel'zena. Sbornik statej i perevodov.* Novosibirsk.

---

<sup>9</sup> Kelsen 1938, 390.

<sup>10</sup> Kelsen 1937

**ФИЛОСОФИЯ FACE TO FACE.  
ПУБЛИЧНЫЕ И ЧАСТНЫЕ ПРОСТРАНСТВА  
АНТИЧНОЙ КУЛЬТУРЫ**

Размышления о книге: Дорофеев, Д. Ю. *Личность и коммуникации.  
Антропология устного и письменного слова в античной культуре.*  
Санкт-Петербург: РХГА, 2015. – 639 с.

Б. В. МАРКОВ  
Санкт-Петербургский государственный университет  
b.markov@spbu.ru

---

BORIS MARKOV

Saint-Petersburg State University, Russia

PHILOSOPHY FACE TO FACE. PUBLIC AND PRIVATE SPACE OF ANCIENT CULTURE

ABSTRACT. Reflections on the book: D. Y. Dorofeev. *Personality and communication. Anthropology of oral and written words in ancient culture.* St. Petersburg: RHGA, 2015. – 639 p.

KEYWORDS: Identity, individual, body, soul, communication, speech, writing, friendship, polis, ethos.

---

*Самое ужасное на свете – человек, если он безместен.*

Судя по потоку публикаций, история античной философии ещё не завершилась. И это обусловлено не только открытием новых текстов, но и новыми интерпретациями. Книга Д. Ю. Дорофеева расширяет горизонт понимания античной философии благодаря применению методов современной философской и культурной антропологии. Такой подход может вызывать сомнения у тех историков философии, которые считают, что идеи возникают из идей, а ссылки на социальные, культурные и прочие предпосылки ничего не объясняют в эволюции мысли. В лучшем случае они выступают как внешние условия, способствующие или препятствующие развитию науки. Например, в недавно переведенной на русский язык книге У. К. Ч. Гатри (2015), несмотря на то, что он был учеником Корнфорта, ни одна из проблем, поставленных в монографии Д. Ю. Дорофеева, вообще не обсуждается. И наоборот, историки либо вообще не касаются философских проблем, либо опи-

сывают их как в учебном пособии. Конечно, экономический или социологический детерминизм и иные формы экстернализма столь же односторонни, как и интернализм. Поэтому главная трудность состоит в том, чтобы показать, как внешние факторы подсоединяются к истории мысли.

Книга Д. Ю. Дорофеева посвящена проблеме личности и коммуникации, точнее, тому, как личностные коммуникационные практики способствуют формированию, «сборке» человека в античной культуре. Среди таких практик автор монографии выделяет и подробно анализирует дружбу, эрос, воспитание, семью и личностные основы письменных автокоммуникаций в Древнем Риме (письма, дневники, воспоминания и автобиографии). Благодаря реконструкции разнообразных и многочисленных философских сочинений, произведений литературы и искусства, бытовых артефактов из истории повседневной жизни, а также различных документов, автор раскрыл сложную борьбу индивидуального и социального в человеке в философско-антропологической перспективе.

Классическая древнегреческая культура безусловно определялась разнообразными формами устного общения, позволяющими формировать единство граждан. Именно устное слово определяло в этот период письменное, а не наоборот, как в культуре XVIII–XIX вв. Но и на почве любви к литературе также постепенно устанавливалась новая форма общности, сложился общий смысл и вкус, дополняющий государственные добродетели. То, что греки были заложниками красивой речи – бесспорно. На агоре побеждал тот, кто убедительно говорил. По мнению А. И. Зайцева (2000, 35–53), это была одна из агональных практик, которые обеспечили расцвет культуры Древней Греции. Во всяком случае, что касается политики, умение держать речь было главным медиумом власти.

Платон отдавал приоритет разговору на том основании, что текст может попасть в руки плохого человека, и использован для достижения дурной цели. Он различал философию на устную, для посвященных, и письменную, для всех остальных; об этом много и убедительно писали сторонники «тюбингенской школы», среди которых в наше время выделяется Т. Слезак (2008). И всё же было бы опрометчиво настаивать на том, что устное слово и искусство речи было универсальным и единственным средством политики и образования. Так уже в поздних сочинениях Платона на место философа-политика ставится руководитель, заботящийся об улучшении породы вверенного ему стада домашних животных, а задача подготовки «стражей государства» возлагается на «евгенические» техники.

Подбору и переводу греческих и латинских слов, характеризующих те или иные формы человеческих качеств и отношений, автор уделил особенное внимание. Так, например, в первой главе первой части он выделяет шесть терминов, характеризующих понимание человека в античной культуре на разных ее стадиях: игрок-игрушка, тело, гражданин, этос, душа, «личность». Возможно, филологи не во всем согласятся и даже отметят ошибки в философских реконструкциях. Однако, радикальный перевод вообще невозможен, ибо и он является интерпретацией. Наиболее яркий пример философско-герменевтического подхода – хайдеггеровские переводы, которые сначала вызвали недоверие и критику историков и филологов, а

теперь воспринимаются как канонические. К сожалению, Д. Ю. Дорофеев не раскрывает и не обосновывает свои переводы, которые выглядят непроблематичными. Однако по мере прочтения реконструированного в монографии словаря античной культуры в голову приходит вопрос, идет ли речь о понятиях. Стоило бы оценить и другие обозначения, например, «базовые метафоры» (Блюменберг), феномены (Гуссерль), экзистенциалы (Хайдеггер) или концепты (Делёз). Например, сам термин «античный» довольно широкий, объемлющий культуру Древней Греции и Древнего Рима, где статус театра и иных зрелищ, например спортивных состязаний, был различным. Хотя в Риме упор делался на зрелищность, но и там Театр, Стадион. Колизей и Ипподром были не столько местами развлечений, сколько политическими контейнерами, объединяющими огромные массы различных людей в имперское тело. «Болельщики» уже тогда делились на «партии» и нередко вступали в драки, и это было частью политтехнологий Римской империи. Не случайно императоры в Риме, а позднее в Константинополе, прилагали значительные усилия и тратили огромные средства на строительство стадионов. Например, Ипподром при Юстиниане вмещал не менее 100 тыс. человек (Мельников 2013, 170).

Не только сведение *агона* к состязанию, но и сближение полиса и политики, личности и индивидуальности, следует принимать с некоторыми ограничениями. Можно ли, и в какой мере, говорить о личной и индивидуальной свободе афинского гражданина, это вопрос. Йегер четко сформулировал интерес к афинскому полису, которым руководствовались мыслители модерна: «Никогда в последующие времена государство не было в такой степени идентично достоинству и ценности человека» (Йегер 2001, 150) Дорофеев также настаивает на различии античного полиса и современного государства: «В современном европейском обществе с его гипертрофированным индивидуализмом государство существует для человека, тогда как в Древней Греции, наоборот, человек существовал для государства, которое было первично» (Дорофеев 2015, 97). Не следует преувеличивать государственные добродетели античного человека. Либеральные мыслители, например, К. Поппер в «Открытом обществе», расценивал платоновское идеальное государство как тоталитарное. Если взглянуть на эту проблему через призму гомеровских поэм, то можно отметить противоборство полисного и индивидуального начал. Собственно, и речь о духе Афин, приписываемая Фукидимом Периклу, содержит нечто для нас противоречивое. Политик подчеркнул, с одной стороны, невмешательство афинян в дела друг друга, а с другой стороны, высоко оценил готовность гражданина отдать жизнь за спасение полиса. Впрочем, подобное противоречие содержится и в клятве гладиатора (Егоров 2014) и присутствует в любых государственных присягах.

Наше понятие политического не совпадает с греческим. Определяя человека как «политическое животное» Аристотель имел в виду коллективность людей, их потребность жить сообща с другими в полисе. Благодаря этому они не только становятся сильнее, но и приобретают моральные, точнее, этические добродетели. Чаще всего *эмос* определяют как исток этики и морали. Демокрит понимал *эмос* не только как совокупность внешних обычаев, но и как внутренний голос, призыва-

ющий к благому. По Аристотелю этос – совокупность общественных добродетелей, обеспечивающих порядок дома и государства. Проанализировав античные тексты, автор открыл различие «этоса» как формы или, точнее, образа жизни и «характера», как некоей заданной от природы психо-соматической структуры, которая воспринимается как судьба.

А. Ф. Лосев настойчиво акцентировал телесность античного мировоззрения. Продолжая эту мысль, Дорофеев проанализировал литературные образы человека и выявил базовый характер метафоры *тела*, используемой для описания не только человека, но и государства и его институтов, а также проследил весьма интересные изменения в её использовании. Такую же кропотливую работу он осуществил относительно греческой *психе*. Хотя это понятие не соответствует христианской «душе», он указал и на некоторые общие представления, в частности, на понимание души как эмоционального центра, отвечающего за проявление страстей и желаний.

В Греции, все, что касается полиса, ритуализировалось и наделялось сакральными характеристиками. Даже гимнастика, диетика, закаливание и иные телесные техники вовсе не были индивидуальной «заботой о себе», как это имеет место в фитнес-клубах, а практиковались в «гимнасии» с целью воспитания боевых способностей юношей. Отсюда нуждается в поправке фукианское истолкование «гимнасия» (Фуко 1998, 206). Даже если переводить это слово как «абсолютно голый», то речь не идёт об эротике в современном смысле. Юноши занимались нагими с целью закаливания. Аристотель считал мужское тело тёплым, а женское – холодным. Мужчины упражнениями и речами разогревают не только себя, но и мир, в производстве теплоты состоит их космологическое предназначение.

Чувство стыда, является универсальной антропологической константой (в Библии абсолютное бесстыдство, тождественное целомудрию, констатировано до грехопадения). Вряд ли греки были исключением. Вспомним Гомера. Когда Одиссей, выброшенный бурей на берег, приходит в себя, первое, что он делает – бросается в кусты и делает веник, прикрываясь которым следует во дворец за Навсикаей и её подругами. Что касается дошедших до нас изваяний обнаженных мужских тел, то надо напомнить, что зачастую это изображения павших воинов. Нам кажется не вполне приличным ставить такие памятники героям. Однако, учитывая отношение к телу как произведению искусства, становится понятным стремление показать самое дорогое, чем пожертвовал юный воин, защищавший полис. Поэтому Д. Ю. Дорофеев акцентировал наготу не как эротический знак, а как открытость, как форму доверия и близости, как жизнь на виду. Он дал подробное описание видов и форм симпатии, растолковал их названия. Он неутомимо собрал, изучил и прокомментировал философские и литературные источники, заново перевёл используемые греческими авторами термины. В результате глава, посвящённая любви и дружбе, оказалась как бы книгой в книге и может читаться отдельно. Но, при этом автор не нарушает сюжета, ибо раскрывает любовь и дружбу как формы интимной межличностной коммуникации.

А. Ф. Лосев отрицал обостренное чувство личности в античной культуре. Наоборот, М. Мосс считал, что именно в ней оно впервые зародилось. Вместо прямой полемики, Дорофеев различает понятия личности и индивидуальности. Представляется продуктивным и интересным концептуальное разделение личностности и личности: если первая является основой для второй, то вторая – полнота осуществления первой. В ходе его кропотливого исследования обнаруживается, что античное понимание греческого «просопон» и латинского «персоны» не соответствует нашему определению личности. Понятие личности оформилось в юриспруденции и окончательно, сложилось в Риме. Однако, по мнению автора, в трагедиях Эсхила, Софокла и Еврипида *de facto* раскрывается претензия человека на то, чтобы быть лицом уже не в анатомическом, а в персоналистическом смысле.

*Пространства общения.* Важным нововведением современной философии является так называемая топологическая рефлексия (Азаренко 2014, 15), истоком которой можно считать геофилософию Гуссерля, учение о месте Хайдеггера, структурализм Леви Стросса, и особенно концепцию дисциплинарных пространств М. Фуко. Реконструкция пространств образования, политической и частной жизни в античном обществе представлена в трудах П. Адо (1999), Г. Кнабе (2006), М. К. Петрова (2004). Делез и Гваттари, ссылаясь на Гуссерля, утверждали, что философия – это геофилософия, как история по Броделю – это геоистория. Она отрывает историю мысли от нее самой, связывает ее со средой. По Делезу «Философы – чужестранцы, однако философия – греческое явление» (Делез, Гваттари 1998, 113) Для понимания особенностей античной философии чрезвычайно важно знать организацию и структуру места, где она происходила. Оригинальность исследования Дорофеева состоит в описании устройства социальных и культурных пространств, образующих чаще всего не замечаемый самими мыслителями анонимный фон существования. Благодаря топологической рефлексии он уточнил и в ряде случаев заново определил базовые понятия античной философии. Общепринято, что значительную часть времени греки проводили на *агоре*. Другим местом общения был *симпозион*, который Дорофеев считает местом реализации подлинной межличностной коммуникации. Участники симпозиона не являются компанией гурманов, они собираются не ради вина и еды, а для решения важных вопросов. Но столь же неверно понимание симпозиона как философского семинара. Автор изучил обширную литературу о застольных беседах и пришёл к выводу, что главным результатом подобных собраний была дружественность, гость превращается из сотрапезника в товарища. Это предполагает личные обязательства и оберегает от предательства. (В описании Тайной Вечери в Евангелии от Иоанна примечательна обида Христа: тот, с кем я делил хлеб свой, поднял на меня пяду свою.) Совместная трапеза, симпозион – это встреча высочайшей метафизической концентрации, участники которой преодолевают индивидуальную разобщенность и переживают дружеское единство.

Пир, торжество сопровождается пением и музыкой (Афонасин 2015). Сегодня люди насыщаются, глядя в экран телевизора. Наши предки пели застольные песни.

Они славили свой род и своих героев, а не погружались в транс, не уходили в себя, а вырывались наружу на путь высоких чувств и славных дел. Гимны и дифирамбы исполнялись сообща и объединяли собравшихся. Очевидно, что музыка обладает более сильной властью, чем философия, и рассказ о встрече Одиссея с сиренами лучшее тому подтверждение. Откуда же исходит сила музыки? Если рассматривать её с семиотической позиции, то приходится искать значение, смысл, идею, которую она выражает. Но скорее всего, она предназначена не для этого, и интерпретировать её по аналогии с другими знаками, значит выбрать неверное направление. Платон, как известно, настороженно относился к рапсодам, сочиняющим романтические песни, уводящие слушателей в тёмные глубины души, и рекомендовал исполнять героические песни, открывающие дорогу подвига. Таким образом, музыка не столько непосредственно отражает или выражает идеи, сколько влияет на настроение. Способность музыки и поэзии воздействовать на чувства приводит к выводу, что она оказывается важной предпосылкой размышления, задаёт его настрой. Способ жизни, переживание самости, чувства боли, страдания, тоски или радости и счастья – этот переживаемый только мною опыт является непропозициональным и нетранзитивным, т.е. вербально невыразимым. И всё же мы каким-то образом понимаем чувства других людей. Для того, чтобы более полно представить специфику античной культуры, историку следует обучиться техникам анализа различных аудиовизуальных, ольфакторных, эротических, боевых и иных практик. Собственно, поэтому и стоит писать и читать работы по культуре повседневности, написанные философами. Может быть, эмпирический материал в книге Д. Ю. Дорофеева представлен не всегда полно, и не вполне точно по историко-филологическим критериям прокомментирован, все же не стоит пренебрегать такими книгами, поскольку они актуализируют античность, не дают превратиться ей в архив. Исследователь, разрабатывающий тему коммуникации, найдет в книге интересный материал, который открывает новые перспективы решения современных проблем. Для историка античной философии философско-антропологические подходы к пониманию языка и коммуникации, личности и общества также будут весьма полезными и помогут глубже и основательнее понять величие античной философии.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Адо, П. (1999) *Что такое античная философия*. Пер. с франц. В. П. Гайдамака. Москва.
- Азаренко, С. А. (2014) *Топологии сообщества*. Казань.
- Афонасин, Е. В. Афонасина, А. С., Щетников, А. И. (2015) *ΜΟΥΣΙΚΗ ΤΕΧΝΗ. Очерки истории античной музыки*. Санкт-Петербург.
- Гатри, У. Ч. К. (2015) *История греческой философии* в 6 т. Т 1: Ранние досократики и пифагорейцы. Пер. с англ. Под ред. и с прим. Л. Я. Жмудя. Санкт-Петербург.
- Делез, Ж., Гваттари, Ф. (1998) *Что такое философия?* Пер. с франц. С.Н. Зенкина. Москва / Санкт-Петербург.

- Егоров, А. Б. (2014) *Юлий Цезарь. Политическая биография*. Санкт-Петербург.
- Зайцев, А. И. (2000) *Культурный переворот в Древней Греции VII–V вв. до н. э.* Санкт-Петербург.
- Йегер В. (2001) *Пайдейя. Воспитание античного грека*. Т. 1. Пер. с немец. А. И. Любжина. Москва.
- Кнабе Г. (2006) *Избранные труды. Теория и история культуры*. Москва / Санкт-Петербург.
- Мельников, С. (2013) «Античный спорт», *Логос. Философско-литературный журнал* 5, 159–170.
- Петров, М. К. (2004) *История европейской культурной традиции и ее проблемы*. Москва.
- Светлов, Р.В. (2015) «Сократ в пространстве античного воображения», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 9, 169–185.
- Слезак, Т. (2008) *Как читать Платона*. Санкт-Петербург.
- Фуко, М. (1998) *Забота о себе*. Пер. с франц. Т. Н. Титовой и О. И. Хомы. Киев.
- Flashar, H.; Bremer, D. ; Rechenauer, G., Hg. (2013) *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Bd. 1: Die Philosophie der Antike. Basel.

CYRILLIC CHARACTERS REFERENCES transliterated (FOR INDEXING PURPOSES ONLY): Ado, P. (1999) Chto takoe antichnaya filosofiya. Per. s franc. V. P. Gajdamaka. Moskva. Azarenko, S. A. (2014) Topologii soobshchestva. Kazan'. Afonasin, E. V. Afonasina, A. S., Shchetnikov, A. I. (2015) ΜΟΥΣΙΚΗ ΤΕΧΝΗ. Ocherki istorii antichnoj muzyki. Sankt-Peterburg. Gatri, U. Ch. K. (2015) Istoriya grecheskoj filosofii v 6 t. T 1: Rannie dosokratiki i pifagorejcy. Per. s angl. Pod red. i s prim. L. YA. Zhmudya. Sankt-Peterburg. Delez, ZH., Gvattari, F. (1998) Chto takoe filosofiya? Per. s franc. S.N. Zenkina. Moskva / Sankt-Peterburg. Egorov, A. B. (2014) Yulij Cezar'. Politicheskaya biografiya. Sankt-Peterburg. Zajcev, A. I. (2000) Kul'turnyj perevorot v Drevnej Grecii VII–V vv. do n. eh. Sankt-Peterburg. Jeger V. (2001) Pajdejya. Vospitanie antichnogo greka. T. 1. Per. s nemec. A. I. Lyubzhina. Moskva. Knabe G. (2006) Izbrannye trudy. Teoriya i istoriya kul'tury. Moskva / Sankt-Peterburg. Mel'nikov, S. (2013) «Antichnyj sport», Logos. Filosofsko-literaturnyj zhurnal 5, 159–170. Petrov, M. K. (2004) Istoriya evropejskoj kul'turnoj tradicii i ee problemy. Moskva. Svetlov, R.V. (2015) «Sokrat v prostranstve antichnogo voobrazheniya», ΣΧΟΛΗ (Schole) 9, 169–185. Slezak, T. (2008) Kak chitat' Platona. Sankt-Peterburg. Fuko, M. (1998) Zabota o sebe. Per. s franc. T. N. Titovoj i O. I. Homy. Kiev.

# КОСМОЛОГИЯ И ПОЛИТИКА В ПОЗДНИХ РАБОТАХ ПЛАТОНА

Размышления о книге:

Dominic O'Meara. *Cosmology and politics in Plato's later works*.  
Cambridge, 2017. – 157 p.

А. С. АФОНАСИНА

Новосибирский государственный университет  
afonasina@gmail.com

---

ANNA AFONASINA

Novosibirsk State University, Russia

COSMOLOGY AND POLITICS IN PLATO'S LATER WORKS

ABSTRACT. Reflections on the book: O'Meara, D. *Cosmology and politics in Plato's later works*. Cambridge, 2017. – 157 p.

KEYWORDS: Plato, dialogues, the *Timaeus*, the *Laws*, the *Statesman*.

\* Работа выполнена при финансовой поддержке Российского научного фонда (проект № 18-78-10001, «Образовательное пространство и антропопрактики античного и современного города»).

---

В первой книге *Никомаховой этики* Аристотель задается вопросом о том, что такое счастье и кого можно считать счастливым. Является ли счастье добродетелью или рассудительностью, а может мудростью или вовсе удовольствием? (1098b 20-25 и далее) Потом он рассматривает такой вариант, что счастливым или несчастливым человека можно назвать только в конце его жизни, суммировав все его взлеты и падения, достижения и потери. В целом соглашаясь с этим заключением, я бы добавила, что жизнь каждого человека так или иначе можно разделить на своего рода смысловые отрезки, и подводить итоги не всей жизни, а каждого пройденного этапа. Если так, то в настоящий момент я смело могу назвать себя счастливым человеком, потому что на этом отрезке жизни мне выпала радость знакомства и общения с образованным, интеллигентным, веселым, добрым и светлым человеком – про-

фессором Домиником О'Марой. Особенно мне запомнилось его выступление на конференции, посвященной 1600 юбилею со дня рождения Прокла, проводившейся в Стамбуле в декабре 2012 года. Он рассказывал о влиянии философии Прокла на архитектуру собора Святой Софии (Proclus' influence on the architecture of the Hagia Sophia). Эту речь он произнес в одной из старинных византийских базилик Стамбула, что создавало ощущение глубокого погружения в древнюю культуру. Идея последовательного развертывания геометрических фигур в архитектуре нашла отражение и в новой книге Доминика О'Мары *Космология и политика в поздних работах Платона*, где он рассматривает ее уже в связи с философией Платона. Мое знакомство с этой книгой состоялось как раз в тот момент, когда я готовилась проводить семинары по диалогу *Тимей*. И какова же была моя радость, когда я нашла в ней ответы на весьма сложные вопросы платоновской метафизики. Мне бы хотелось познакомить русского читателя с некоторыми основными рассуждениями и выводами из этой работы. Уверена, это будет полезно многим. Давайте обратимся к книге.

Книга Доминика О'Мары «Космология и политика в поздних работах Платона» состоит из двух частей, разделенных на главы. Первая часть называется «Мир *Тимея*», где на протяжении четырех глав автор рассматривает такие темы как фестиваль в честь богини, природу творца мира, модель мира и его красоту. Вторая часть называется «Город в диалогах *Политик* и *Законы*», состоит из трех глав, и продолжает тему демиурга, который рассматривается здесь больше как архитектор. Особый акцент здесь делается на роли технических искусств и их влиянии на содержание диалогов. Так, например, он рассматривает аналогию между ткацким искусством и политическим. Первое весьма подробно описано в *Политике*, настолько подробно, что может считаться одним из основных источников по ткацкому делу в античности. Оказывается, что это дело совсем непростое. Такое же непростое, как и искусство управлять государством. Как в процессе изготовления ткани задействовано множество орудий и технических навыков, которые через сплетение нитей приводят к готовому продукту (тканевое полотно, пеплос), так и в политическом управлении необходимо обладать определенными теоретическими и политическими навыками, чтобы создать нечто цельное – хорошее государственное образование. Таким образом скоординированные действия и навыки, требуемые для изготовления пеплоса богини, находят новую интерпретацию в политической науке *Политика*. Более того сам текст *Политика* рассматривается как плетение новой ткани, как подарок богине, которая основала этот город, и которая заслуживает хороших граждан и их гармоничного сосуществования, что может быть обеспечено только грамотным руководством. Во второй части книги можно найти также интересное, я бы сказала, несколько фрейдистское объяснение происхождения образа космического веретена в десятой книге *Государства*. Д. О'Мара связывает появление этого образа с тесным общением Сократа в детстве с ткачихами. В целом парадигма рассматривается на протяжении всей книги в разных аспектах. Так в *Политике* она может означать не «образ», а «проект», иллюстрирующий то, как должна выглядеть работа политической науки. Аналогии, прово-

дящиеся между политической, архитектурной и космической моделью подразумевают, что демиург создает мир в пространстве, точно также как законодатель и архитектор создают их город или здание в выбранном ландшафте. Содержание книги очень цельное, я бы даже применила к нему уже упомянутый образ ткущегося полотна, где одна часть плавно влетается в другую и читатель с легкостью улавливает связь между ними.

Я начала с краткого рассмотрения второй части потому, что хочу посвятить эту рецензию обзору основных идей первой части, в которой раскрываются сложные аспекты платоновской метафизики и предлагаются ответы на вопросы, которые долгое время не давали покоя исследователям.

В прологе Д. О'Мара обращается к метафоре лебедя, переданной Олимпиодором в его *Комментарии на Алкивиад 2*, 155-165, которая отражает некоторые особенности платоновского учения. Олимпиодор сообщает историю о последних минутах жизни Платона, когда ему приснился сон, где он видел себя лебедем, постоянно ускользающим от рук охотников. По словам сократика Симмия (которые далее передает Олимпиодор) это может означать, что для интерпретаторов суть учения Платона постоянно будет неуловимой, так как его можно понимать по-разному – в физическом, этическом, теологическом или каком-либо другом смысле, но никогда как нечто однозначное. Отталкиваясь от этой истории Доминик О'Мара формулирует основной вопрос, на который собирается найти ответ – что же такого имеется в сочинениях Платона, что создает необходимость интерпретировать их каждый раз по-новому?

Он предлагает три возможных пути, следуя которыми можно найти подходящее решение. Первый путь связан с художественной структурой текстов. Платон пишет свои сочинения как сценарии, драматические сцены диалогов обычно между Сократом и его современниками или обмен речами между ними. И у них есть три времени – прошедшее (или драматическое) время, когда действие имело место быть, когда Сократ обсуждал разные темы со своими собеседниками; настоящее время, когда Платон пишет свои сочинения; и время будущее, когда читатель знакомится с текстом. Это последнее время может тянуться сколько угодно долго, начиная с современников Платона до нас с вами. В качестве примера на стр. 4 приводится табличка, в которой Д. О'Мара описывает четыре сочинения (*Федон*, *Государство*, *Парменид* и *Тимей*) с точки зрения этих трех временных ракурсов. Так, например, драматической датой диалога *Федон* называется 399 г. до н.э., *Государства* – 412, *Парменида* – 450, а *Тимея* – конец 430 г. до н.э. Время их написания Платоном можно считать с 383 по 360 гг. до н.э. А время чтения длится от момента публикации до тех пор, пока произведение читают. И поскольку «настоящее время» потенциальных читателей множественно и открыто, то и текст открыт для интерпретаций. Это могло бы быть одним из вариантов ответа на поставленный выше вопрос. Но ведь не трудно заметить, что любой текст изображает прошлое. Можно сказать, что Фукидид в своей истории, или Эсхил, Софокл и Еврипид в своих трагедиях воспроизводят прошлое, включая и мифическое, с тем, чтобы привлечь читателя или зрителя к участию, непосредственно обратиться к его основным заботам (это относится и к нам с вами). Таким образом,

Д. О'Мара соглашается с тем, что очерченная им система отношений не уникальна для платоновских работ. Но это и не очень важно. Платоновские тексты путем включения будущих читателей в качестве собеседников и участников в обсуждение философских вопросов действительно весьма эффективны для привлечения людей к философствованию в любое время.

Эти сочинения выбраны для примера не случайно. Так в *Федоне* речь идет о ценности познания и цели, к которой должны стремиться философы, чтобы сделать свою жизнь достойной. Этот вопрос и поиск ответов на него интересует нас и сегодня. В *Государстве* Платон (или Сократ в прошлом) представляет проект идеальной системы наук и образования. Он говорит об утопии, где общество основано на научном познании, направленном на благо человечества. Сократ говорит о проекте, который прямо сейчас еще не завершен, который нуждается в доработке, но на который должны быть направлены усилия, чтобы его реализовать в будущем. Этот посыл обращен не только к первым читателям *Государства*, но и к нам с вами, к нам настоящим и будущим читателям.

Отмечая дистанции между временем, когда событие происходит, и временем, когда оно описано, Д. О'Мара хочет показать, что и для современников Платона некоторые сюжеты отстояли уже не на одно или два поколения назад, но как в случае с *Тимеем* – на несколько поколений, если говорить о разговоре Крития с Тимеем, и на много веков назад, если речь идет о войне между афинянами и жителями Атлантиды (подробнее драматическое время *Тимея* рассматривается в 1 главе). Тем не менее, мифическое прошлое Афин заставляло и современников Платона и нас задуматься о том, каким могло бы быть человеческое общество, если бы оно жило в гармонии с миром и природой.

Второй путь он называет «Сложность Сократа». Этот путь связан с тем способом, каким Платон изображает Сократа. Мы постоянно наблюдаем его присутствие, но Сократ меняется вместе с возрастающим интеллектуальным мастерством Платона. Поэтому мы наблюдаем некоторое напряжение между Сократом драматического времени и Сократом Платона. Но на этом оно не заканчивается, напряжение сохраняется между Сократом и более поздними читателями, между Сократом Ницше, Кьеркегора и Сократом сегодняшнего читателя Платона. Решительно принадлежа давно ушедшему прошлому, Сократ продолжает говорить с читателем настоящего, и действует как вызов для будущего. Это напряжение приводит так же и к некоторым сомнениям относительно исторической реальности Сократа, и той роли, которую он сыграл в формировании содержания диалогов Платона. С одной стороны, Сократ (например, в *Апологии*) выступает как герой, как тот, кто почти достиг совершенства. С другой стороны, он достаточно проблематичен. Иногда он как будто издевается, говорит, что ничего не знает, а на самом деле знает все, полностью уверен в своей правоте и готов отдать за это жизнь. Это и делает Платона тем лебедем, которого трудно поймать.

Третий путь касается того метода, которым Платон представляет свои идеи. Философские методы и доктрины Платона имеют характер прошлого, которое открыто будущему. Например, когда он говорит в конце четвертой книги *Государства* о

том, что высшим родом познания является диалектика, то рассуждение на эту тему остается незаконченным и неопределенным, так что мы столкнемся с большими трудностями, если попытаемся точно сказать, как работает диалектика. Но эту неопределенность Д. О'Мара рассматривает как открытость будущему, или как неопределенность нашего будущего, наших ожиданий в отношении научного метода. Ошибочно так же считать, что у Платона была какая-то определенная и законченная доктрина (речь идет о так называемой «теории идей»). Он скорее дает нам подсказки к тому, что может быть содержанием истинного знания о вещах.

В завершающей части пролога Д. О'Мара выразил очень емкую мысль. Он пишет: «платоновские формы, или идеи, указывают нам на возможность познания действующих законов, позволяя каждой сложной сущности, будь то душа, город-государство или мир, функционировать гармонично, рационально, своего рода с пользой для каждой составляющей части и целого. В политической системе это означает знание законов, позволяющих обществу жить в мире для блага каждой части сообщества, без эксплуатации одной части другой, общества, где случаи зла и войны сведены к минимуму. Именно это, я считаю, и есть то, о чем поет нам лебедь Платона».

Первая часть «Мир *Тимея*». В первой главе «Праздник в честь богини» Д. О'Мара намеревается показать, что космологическое содержание *Тимея* имеет отношение и к политической философии Платона.

Вначале Д. О'Мара пытается реконструировать время события. Он рассуждает следующим образом. Если гости приехали издалека, а нам известно, что Тимей и Гермokrat (и еще один их компаньон) приехали из южной Италии и Сицилии, то для этого должен быть весьма серьезный повод. Этим поводом могли быть Панафиней – фестиваль в честь богини Афины, проводящийся в середине лета раз в четыре года и собирающий огромное число гостей из разных уголков Эллады. Сократ находится в полном расцвете сил. А главное – нет никаких указаний на то, что над Афинами нависла угроза поражения. Это означает, что праздник мог состояться в самом начале Пелопонесской войны (431–404 гг. до н.э.), когда Афины еще находились на высоте своего имперского могущества, и история Крития звучит всего лишь как предсказание их будущего поражения. Сама структура диалога представляет собой обмен речами, своего рода праздник, который гармонично вписывается в коллективные торжества. По сути это пир, и чтобы все прошло чинно выбирается ведущий, «симпозиарх», который руководит последовательностью и содержанием разговоров.

Далее Д. О'Мара реконструирует последовательность речей. Согласно началу *Тимея* их было четыре. Первую речь Сократ произнес днем ранее. Следующую произносит Тимей, потом Критий и Гермokrat. Все они связаны одной темой о наилучшем государстве и его гражданах. Из этих выступлений сохранились лишь два – выступление Тимея и часть речи Крития. Гермokrat после Крития, по всей видимости должен был рассказать историю о победе афинян над атлантами. Что касается выступления Сократа, то некоторые древние и современные комментаторы (и я до знакомства с книгой думала также) предполагали, что таковым было *Государство*, поскольку в кратком пересказе своей предыдущей речи Сократ упо-

минает некоторые доктрины, изложенные в этом сочинении. Однако Д. О'Мара приводит ряд аргументов против. Во-первых, известно, что драматической структурой *Государства* был другой праздник, который проходил в Пирее за месяц до Панафиней. Во-вторых, *Государство* является очень большим сочинением, оно не могло быть изложено за один день. Д. О'Мара предполагает, что по объему речь Сократа должна была быть сопоставима с речами Тимея и Крития, и что возможно Платон вообще не видел необходимости в том, чтобы написать первую часть в этой последовательности выступлений, так как краткого изложения в начале *Тимея* было достаточно.

Интересное рассуждение, на мой взгляд, содержится в разделе «Афины и Атлантида». Д. О'Мара показывает, какая большая разница в представлении об Атлантиде наблюдается между современниками Сократа (примерно в 430 г. до н.э.) и читателями Платона (ок. 360 г. до н.э.). Для первых история об Атлантиде могла быть созвучной с относительно недавней победой афинян над персами: как современные Сократу Афины разбили персидское войско и освободили греков из рабства, так и древние Афины одержали верх над коррумпированными жителями Атлантиды. Но именно эта победа привела к доминированию Афин над другими греческими городами, к процветанию, росту могущества, и в итоге к войне со Спартой. И вот первые читатели платоновского *Тимея* живут уже в городе, потерпевшем поражение в этой войне. Возможно они могли задавать себе вопрос – а тот же ли самый этот город, который чествует богиню? Или это другой город, который уже больше похож на своего противника – Атлантиду? Сократ и его современники воздают хвалу Афине надлежащим образом, описывая ее как богиню основательницу совсем другого города, добродетельного города, который исчез 9000 лет назад, и теперь неизвестен тем, кто ее славит. То есть, для современников Сократа Афины вполне соответствует описанному в истории Крития идеальному городу, а для современников Платона – это город, который больше не существует. История создания мира и людей, как она представлена в *Тимее*, должна предшествовать истории об идеальном государстве и его достижениях.

Вторая глава «Творец мира» (*The World-Maker*) посвящена решению, на мой взгляд, самого сложного вопроса в истории платонизма – кто такой Демиург, который порождает космический порядок и использует для этого лучшую модель? Проблема касается не только интерпретации платоновского текста, но и фундаментального вопроса о том, как объяснить мир и каков статус этих объяснений. Должны ли мы воспринимать историю о творце мира буквально, как если бы действительно существовал тот, кто сделал мир, и как он его сделал – придумал план и реализовал его, действуя подобно ремесленнику? Эпикурейцы просто посмеялись бы над таким богом, да и Аристотель считал, что природная причина не может сводиться к человеческому ремеслу и отрицал творение во времени. Но может быть эту историю не нужно прочитывать буквально? Тогда возникает еще ряд вопросов: если бог не ремесленник, то как он действует; если творение не было осуществлено во времени, то как нужно понимать «начало»; каково отношение демиурга к модели, которую он использует – это что-то отличное от него, или его

неотъемлемая часть; и, наконец, как соотносится представление о демиурге с другими первопричинами, упомянутыми в разных сочинениях Платона, например, с «идеей блага» в *Государстве*? Однако в этой главе Д. О'Мара намерен ответить на один вопрос – кто такой демиург? Одно из решений приходит из работ позднеантичных комментаторов, которые считали, что демиург – это Зевс.

Д. О'Мара подходит к этому немного издалека. Возвращаясь к теме последовательности речей и вопросу о том, каким образом эти речи вписаны в общий контекст праздника в честь Афины, он воспроизводит одну из важных идей в *Тимее* – подражая мировому порядку, человек может вести добродетельный образ жизни, что в свою очередь приводит к организации идеального государства. Эта идея, согласно Тимею, опять же была впервые реализована в египетском городе Саис, основанном богиней Нейт – египетской Афиной, где изучению космоса уделялось огромное значение. Таким образом, речь Тимея – это не просто прелюдия к *Критию*, это своего рода космологический фундамент для возможности хорошего государства, призванного обеспечить счастье людей. И это своего рода гимн Афине.

Следующее рассуждение начинается с того, что Афина во время фестиваля часто ассоциировалась с ее могущественным отцом, что отражено и на фризах Парфенона, достроенного к стати к 432 г. до н.э. (это примерно соответствует драматическому времени диалога). Когда Тимей в своей речи называет демиурга «отцом» (28с3), это с легкостью могло быть воспринято греками как отсылка к Зевсу. Отсюда и происходит ассоциация демиурга с Зевсом. Поэтому можно сказать, что Зевс почитается в речи Тимея как творец мира, а Афина как создатель прекрасного города в этом мире. Однако мы понимаем, что есть разница между демиургом *Тимея* и отцом какого-нибудь греческого бога или человека. Действительно ли в диалоге имеется в виду Зевс? Для этого нужно более детально изучить материал, начиная с того, как описывает демиурга Тимей, и сравнить это описание с представлением о Зевсе в греческой мифологии. Это покажет, что платоновский творец мира одновременно и Зевс и не Зевс.

Впервые в диалоге демиург упоминается весьма неожиданно, о нем говорится, что когда он взирает на вечное бытие как на модель, то он творит прекрасный мир, а когда «взирает на нечто возникающее и пользуется им как первообразом, произведение выходит дурным» (28а6). Складывается ощущение, что демиург – это нечто само собой разумеющееся, нечто заранее известное о создателе мира. Не потому ли отыскать этого создателя задача очень сложная, но даже если он и отыщется, то о нем нельзя будет ничего сказать (28с3-5)? Доминик О'Мара далее обращает внимание на интересное замечание Тимея касательно истинности наших высказываниях о богах и о мире. Тимей отмечает (29с-d), что мы всего лишь люди, в связи с этим наше познание причины мира и мира, как объекта научного познания, весьма ограничено. Поэтому мы можем говорить лишь о том, на что это все похоже. Поскольку демиург благ и лишен зависти, то он пожелал сделать этот мир прекрасным, т.е. привести беспорядочную массу в порядок. Далее он считал, что наилучшим этот мир будет в том случае, если он будет иметь душу, а в душе ум. Так возникло космическое живое существо, наделенное душой и умом. Про-

долгая свой рассказ о составе этого мира и какими скрепами все сдерживается, Тимей сам выглядит как демиург, воспроизводящий в словах весь процесс творения. Возрадовавшись отец (демиург) пожелал сделать свое творение еще более похожим на модель, но природу вечного нельзя передать ничему рожденному. Тогда он создает подобие вечности – время.

Потом наступает момент, когда Тимей излагает историю о богах. Об их рождении он говорить не собирается, доверив это дело тем, кто был потомками богов, а значит знают о своих предках лучше. Так он просто пересказывает историю Гесиода, за которой следует обращение демиурга к этим богам (а среди них, как известно, и Зевс). Демиург делегирует им часть своих полномочий, ведь, по его словам, если он создаст других смертных существ, то они будут подобны богам, а это неправильно. Здесь возникает закономерный вопрос – если Зевс является одним из рожденных богов, то как он может быть отождествлен с демиургом? Далее Д. О’Мара показывает черты, которые в сознании древнего грека могли вызывать ассоциацию и диссоциацию с Зевсом.

Наиболее очевидная черта, которая сближает Зевса и демиурга – это их именованием «отцом». Отмечается превосходство Зевса над всеми богами и живыми существами, он отец и как родитель и как глава всего сообщества. Гомер и Гесиод часто упоминают волю Зевса, его ум и мысли. Как демиург в *Тимее*, он часто обращается с речью к олимпийским богам, сообщает им о своем решении, дает им инструкции, поручает какие-то дела. При помощи дочери Зевса Афины олимпийские боги побеждают в войне с гигантами. Благодаря этой победе из беспорядка рождается порядок, что и является первой задачей демиурга в *Тимее*. Правление Зевса обеспечивает соблюдение мира и справедливости. Именно поэтому он с самого начала не нуждается в представлении, читатель без труда узнает, о ком идет речь. С другой стороны, в *Тимее* (41a1) Зевс упоминается отдельно от демиурга, в качестве одного из младших богов. Спросим себя – каким же образом Зевс все же может быть отождествлен с демиургом?

Д. О’Мара пытается представить, как мог рассуждать в этом месте Платон. Характеристики демиурга в *Тимее* – бог есть благо, и он желает только блага, не испытывая никакой зависти – полностью коррелируют с образовательной программой Платона, выдвинутой во второй книге *Государства*, где критикуются древние поэты за то, что представили богов как завистливых, жадных, подкупных и т.д. Для воспитания детей, да и всего сообщества, такие рассказы очевидно вредны. Поэтому нужно реформировать образ бога, описать его как причину блага, но не зла, что и делается в *Тимее*. Таким образом, демиург *Тимея* это реформированное божество, не тот Зевс, который воспевается в гимнах, но Зевс, который в моральном и метафизическом аспектах совершенен.

Доминик О’Мара отмечает один важный факт – демиург *Тимея* не создатель, он не творит мир в христианском смысле слова или в смысле мифических космогоний. Он приносит порядок, доброту и красоту в ранее существующее беспорядочное и хаотичное окружение. Он не является причиной всего – хорошего и плохого, но только причиной блага. И здесь наблюдается сходство с Зевсом из гесиодовской

версии мифа, где Зевс вовсе не является творцом мира – это сделано до него Геей и Ураном, Зевс лишь принимает от них бразды правления, все контролирует и время от времени мечет молнии, чтобы наказать непокорных.

Как действует демиург *Тимей* и что за модель он использует? Для начала Д. О'Мара рассматривает сам термин «демиург» (этому была посвящена одна из его предыдущих работ, и в данной книге он суммирует некоторые выводы из нее). Многие профессии в публичной сфере могут быть описаны как демиургические – таковы предсказатели, доктора, ткачи (*Государство* 389d). В политическом смысле это слово приложимо к таким видам деятельности, как правитель, законодатель, основатель города (*Законы* 739c), и именно так действует демиург в *Тимее* (42d2-3). Д. О'Мара дает ссылки на литературу, в которой этот термин рассматривается в самом широком контексте, и заключает, что демиургом могли называться металлурги, гончары, архитекторы, каменщики. При этом не стоит забывать, что Афина, в честь которой произносится эта речь, была не только основательницей города, но и покровительницей искусств, таких как ткачество и гончарное дело, и близко ассоциировалась с ее братом Гефестом – в мифах, в фестивалях, в строениях (на восточном фризе Парфенона и на храме Гефеста). Получилось слишком широкое определение, какой из указанных аспектов больше подходит демиургу *Тимей*, как он может быть одновременно правителем и, например, кузнецом? Д. О'Мара использует английское слово *craftsman*, чтобы описать работу Зевса, он говорит, что не важно о каком именно искусстве идет речь – законодательном или артистическом, важно, что посредством своих способностей Зевс создает космос «видимым живым существом, объемлющим все видимое, чувственным богом, образом бога умопостигаемого, величайшим и наилучшим, прекраснейшим и совершеннейшим, однородным небом» (92c6). И уже в таком мире возможно появление идеального города-государства. В 3 и 4 главах он еще раз вернется к политической стороне образа Зевса.

Каково же рождение мира? Уже среди первых учеников и коллег Платона не было однозначного согласия по этому вопросу. Аристотель считал абсурдным с физической и логической точек зрения учение о временном рождении мира, тогда как Ксенократ настаивал на том, что сотворение мира не имело начала во времени. Д. О'Мара убежден, что слово «сотворенный» в тексте Платона может просто означать, что мир, как тело, которое меняется, которое рождается и умирает, нуждается в причине. Небесные тела меняются в том смысле, что они постоянно выполняют движения по небу, в то время как для нижних, смертных вещей изменение будет выражаться в их рождении и гибели: все нуждается в причине, о чем и говорит нам Тимей в начале своей речи. Именно в этом смысле мир «сотворен». Д. О'Мара замечает, что Тимей описывает это сотворение несколько необычным способом – он следует не хронологическому порядку, но аксиологическому, т.е. располагает причины мира по степени важности. Так демиург и его модель являются наиважнейшими причинами мира. Правда Тимей однажды забывает об этом порядке, когда начинает рассказывать о сотворении тела раньше, чем о сотворении души, но быстро спохватывается и поправляет себя (34b10–35a1). Поскольку наибольшей ценностью в этом мире обладают благо и красота, а их-то и создает демиург, то

первой причиной мы должны считать именно его. Взяв за основу ценностный принцип Д. О'Мара объясняет почему в *Тимее* такой странный порядок изложения истории творения. Продолжение истории творения Д. О'Мара описывает как рождение в смысле генеалогии – от чего, что произошло. Так Тимей рассказывает о том, что из «сочетания ума и необходимости произошло смешанное рождение нашего космоса» (48a). Причем ум (в качестве отца) убедил необходимость (мать) обратить то, что она порождает к наилучшему. Это смешанное рождение мира предшествует рождению древних афинян от божественной пары, детей Зевса – Афины и Гефеста.

Глава 3 «Модель мира». В предыдущей главе Д. О'Мара высказал мысль о том, что в понятие демиурга входит как политический, так и артистический (ремесленный) аспект, и что сама концепция демиурга помогает показать, что именно делает этот мир благим и прекрасным. В настоящей главе он рассматривает понятие «модели» как важной части создания мира. Модель мира в качестве некоего основания вводится Тимеем также неожиданно, как и демиург. Но чему она может соответствовать? В платонических кругах II–III вв. н.э. на этот счет бытовало мнение, что модель была концептуальной, а не материальной, и что она существовала в уме демиурга. Д. О'Мара показывает, что такое рассмотрение не верно.

Больше всего о модели, которую использует демиург можно узнать из политического контекста. Пример политической модели можно найти в шестой книге *Государства*: «никогда, ни в коем случае не будет процветать государство, если его не начертят художники по божественному образцу» (500e). Правители хорошего города сравниваются с художниками, которые взирают на божественную модель. Образцы, на которые взирают цари-философы, – это идеи справедливости, красоты и умеренности. В пятой книге *Государства* дается определение справедливости – это значит заниматься своим делом (433b5). А немного ниже справедливость постулируется той моделью, на которую нужно вглядываться, чтобы достичь счастья (472c4-d7). Таким образом, справедливость в душе – это когда каждая ее часть выполняет возложенные на нее функции, а в государстве, когда каждая его часть хорошо справляется со своими задачами. Результатом в обоих случаях будет внутренний мир, дружба, гармония, единство (443d–444b). Для царя-философа «нарисовать» образ справедливости означало бы привести то, что он упорядочил к функционированию в согласии с этим принципом.

Еще больше можно узнать о политической модели, если обратиться к *Законам*. Город-государство может быть организован в связи с разными целями, которые отражены в том, как он структурирован. Так, например, критские и спартанские города организованы с целью войны. Но такой город разоряет не только соседние земли, но и, в конечном итоге, себя самого, а значит этот город не достигнет той цели, для которой он предназначен. Тогда возникает вопрос – как должен быть организован город, чтобы достичь своей цели, точнее – «наилучшего» для себя? Три варианта удачной организации города описаны в *Законах* 739 се, 745е–746d. Я их здесь перечислять не буду, приведу лишь выводы, которые сделал Доминик О'Мара. Во-первых, должна быть четко определена цель, к которой стремится город (единство, гармония, мир и

т.д.). Во-вторых, должна быть детально разработана модель, показывающая, посредством каких организационных средств (таких как законодательство) эта цель может быть достигнута. Эта модель будет олицетворять порядок жизни в городе, и не будет принимать во внимание отдельные ограничения, вызванные, например, постройкой города в определенном месте (со специфическими географическими особенностями) и населенного определенными гражданами (с разным происхождением и характером). В-третьих, когда модель полностью разработана, тогда следуя ей можно приступать к основанию конкретного города. Здесь особые обстоятельства могут потребовать изменений и в разных составляющих модели. Пока что модель существует в разговоре между тремя старцами (в *Законах*) и в их мышлении.

В следующем разделе Д. О'Мара приводит цитату из Филона Александрийского (*De op. mundi* 17–19), главная мысль которой состоит в том, что бог должен быть похож на хорошего архитектора, который, прежде чем приступить к постройке города, внимательно рассматривает ландшафт, отмечает специфику разных мест, хорошо представляет себе, где могут быть размещены различные архитектурные сооружения, и как они могут выглядеть. Также и бог, замыслив основать великий космический город, сначала намечает его очертания, из которых он составляет умопостигаемый космос, который в свою очередь и служит ему моделью для чувственно воспринимаемого мира. Из этого Филон делает вывод, что модель существует только в душе демиурга. Д. О'Мара далее обращается к существовавшей архитектурной практике и выделяет два типа моделей. Первая разновидность модели представляет собой проект, который должен быть рассмотрен заказчиком среди других проектов, обсужден, уточнен и т.д. Виды представления модели тоже были разными – словесное изображение, восковое или нарисованное. Второй тип модели – это уже принятый к реализации план, с чертежом для строителей, подробным описанием размеров и пропорций. Реализованное строение может отличаться от задуманного, ведь в ходе строительства сам чертеж мог меняться (мысль, которая уже была озвучена в разделе о модели идеального города) из-за уточнений, связанных с практическими моментами, из-за того, что кончились деньги или поменялись строители и т.д. Правда у Геродота (V, 62) есть история (к сожалению она может считаться скорее исключением, чем практикой) со счастливым концом, в которой рассказывается, что храм в Дельфах получился даже лучше своей модели (*paradeigma*), благодаря дополнительному финансированию.

Итак, речь далее пойдет о трехступенчатом разделении модели уже применительно к *Тимею*: установление цели, с которой будет создан мир, потом переход к модели, которую нужно использовать, чтобы достичь поставленной цели, и, наконец, реализация этой модели в мире. Модель должна быть вечной, содержать в себе все виды живых существ, которым соответствуют четыре основных элемента. В том неупорядоченном пространстве, которое собирается оформить демиург, он находит то, что мы могли бы назвать пред-элементами. Демиург дает им структуру и порядок, в частности геометрические формы, характеристики и активность, что позволяет им трансформировать одно в другое. Сами формы, которые накладываются на пред-элементы, имеют свои основания, но они известны только богу и

«друзьям богов» (τάς δ' ἔτι τούτων ἀρχὰς ἀνωθεν θεὸς οἶδεν καὶ ἀνδρῶν ὃς ἂν ἐκεῖνῳ φίλος ᾖ (53d7)). Если мир является лучшим из миров (цель), а, следовательно, рациональным животным, он должен удовлетворять следующему требованию (модель): ему надлежит включать в себя все виды живых существ и каждая из его частей должна выполнять определенные для нее функции. В этом контексте справедливость может рассматриваться как правильное соотношение вещей и их функций.

В пятом разделе третьей главы, который назван «Сложность: возможно ли обнаружить какие-либо до-космические имитации модели?», Д. О'Мара обращает внимание на употребление слова ἵχνος – след, которое переведено на русский как «примета». «Ранее в них не было ни разума, ни меры: хотя огонь и вода, земля и воздух являли кое-какие приметы своеобычности (ἵχνη μὲν ἔχοντα αὐτῶν ἄττα), однако они пребывали всецело в таком состоянии, в котором свойственно находиться всему, чего еще не коснулся бог. Поэтому последний, приступая к построению космоса, начал с того, что упорядочил эти четыре рода с помощью образов и чисел» (53a7–53b5).<sup>1</sup> Это интересный и важный сюжет. Речь идет о том, что есть некие следы огня, воды, земли и воздуха в слитом, неразделенном мире Восприемницы, которые замечает демиург и в результате выделяет элементы из общей массы. Причина, по которой Д. О'Мара обращает внимание на это место, заключается в том, что эти следы могут рассматриваться как некая разновидность модели, на которую взирал демиург. Однако вывод автора отрицательный. «Платон не использует термин ἵχνος для обозначения отношений между отдельной вещью и формой» – поясняет Д. О'Мара (стр. 60, сн. 66). «Следы» – это то, что может быть обнаружено позже, а не то, что существует до элементов.

Сравнивая в следующем разделе под названием «Пространство мира» демиурга с архитектором, Д. О'Мара предлагает несколько наблюдений по поводу того, как можно понимать одно из сложных мест платоновского *Тимея*, а именно, рассуждение о «пространстве» (χώρα). Д. О'Мара обращает внимание на то, что в описании критериев по выбору места для основания города или закладыванию фундамента здания (*Законы* 704c сл., *Критий* 110d, 111d; хорошая почва, климат, удаленность от моря, достаточный размер, чтобы укрыться от внешних врагов) Платон использует те же слова, что и в *Тимее*: χώρα и ἔδρα (последнее слово О'Мара берет в значении «фундамент» или «основание», а в русском тексте оно переводится как «пристанница» или «обитель», поэтому пользуясь только русским переводом мы можем не уловить тех оттенков, которые присутствуют в греческих словах и имеют решающее значение для понимания и интерпретации текста). Однако разговор о пространстве (χώρα) продолжается с использованием и других терминов: «кормилица», «восприемница», «мать» (49a6, 50b6, 50d2-3, 51a4-5, 88d6). Все эти эпитеты пространства сконцентрированы в одном месте в диалоге *Менексен*: «...но были подлинными жителями (детьми) этой земли...и вскормленными не мачехой, как другие, а родимой страной (μητρὸς τῆς χώρας), кою они населяли; и теперь они, пав, покоятся в родимых местах той, что произвела их на свет, вскормила (θρεψάσῃς) и

<sup>1</sup> Пер. С. С. Аверинцева.

приняла в свое лоно (ὑποδεξαμένης)».<sup>2</sup> Из этого сравнения легко сделать вывод о том, что пространство в *Тимее* может быть понято так же, как и тщательно выбранное место для основания города где-либо в существующем мире. Но это лишь первое и весьма поверхностное впечатление. При более близком знакомстве с текстом все же оказывается, что «пространство мира в *Тимее* – это не богатая почва в приятном климате, но нечто неопределенное, движущееся, хаотичное. Это не место, выбранное среди других возможных мест. Не может быть ничего за его пределами, что могло бы представлять опасность абсолютной самодостаточности мира (32с-34а): даже лучшее из возможных тел или мест, если оно имеет соседей, не может быть полностью независимым... Странное «место» для мира, само по себе странное, действительно уникальное “животное”», – заключает Доминик О’Мара в конце третьей главы (стр. 63).

В 4 главе «Красота мира» в деталях рассматривается вопрос о том, какую роль играют математические структуры в становлении красоты души и тела в живом целом, т.е. в мире. В первых двух разделах этой главы автор сравнивает взгляды на красоту и благо в диалогах *Тимей* и *Филеб*, и ставит перед собой задачу развести эти понятия, вопреки общепринятому стремлению их объединить. В конце второго раздела он делает вывод о том, что красота – это то, где благо может быть найдено, реализовано в наиболее прекрасном мире. Красота становится прибежищем для блага. В *Филебе* делается упор на важность меры в порождении порядка, в котором появляется красота. И это роднит его с *Тимеем*, где функция меры заключается в упорядочивании мира. И далее он начинает подробно рассматривать какого рода красота и симметрия могут сделать душу и тело мира красивым.

Если то, что порождает красоту мира, является реализацией блага в нем, то эта реализация достигается путем имитации самой красивой модели, умопостигаемой парадигмы, и через присутствие рациональной души в мире. Демиург имитирует умопостигаемую модель в структурировании души. Для того, чтобы понять, что значит эта реализация, необходимо определить понятие «красоты» и, соответственно, обратиться к другому диалогу Платона *Гиппию Большему*. Этот вопрос возможно решить двумя способами. Во-первых, рассматривать красоту как полноту блага, как его цель. Красота не творит благо, но характеризует мир в тот момент, когда он достиг своей цели – блага, ради которого он и создан демиургом. Другой способ – это описывать красоту как выражение или манифестацию блага. Здесь идет отсылка к Плотину и Марсилио Фичино. Но Д. О’Мара считает, что они не соответствуют в полной мере тому, что хотел сказать Платон. Здесь можно было бы рассмотреть вопрос об относительности и субъективности восприятия красоты, однако Д. О’Мара считает, что такой вопрос мог быть отвергнут Платоном и Плотинем. Из различия между нашими восприятиями красоты далеко не следует, что сама красота является чем-то субъективным или относительным, речь скорее идет о наших возможностях восприятия красоты, а они у всех разные. Плотин ответил бы на это, что мы сами должны сначала стать красивыми, чтобы воспринять красо-

---

<sup>2</sup> Пер. С. Я. Шейнман-Топштейн.

ту мира. Платон сформулировал бы это таким образом, что мир прекрасен благодаря тому, что этот мир хорошо функционирует, что в нем присутствует благо. Мы являемся частью этого мира, и мы можем наблюдать за этой красотой и воспроизводить ее в нашей жизни. Математические структуры – это то, что служит для выражения и переноса в душу и тело умопостигаемой модели.

Первая часть получает свое логичное завершение в разделе под названием «Храм Божественной Премудрости». В начале этой рецензии я также упомянула и выступление Доминика О'Мары на конференции, посвященной Проклу, где он представил свои взгляды на архитектуру собора Святой Софии в Стамбуле в свете платоновской философии. В этом заключительном разделе встречаются все изложенные выше размышления о благе, красоте, симметрии и пропорции, о построении космоса при помощи геометрических фигур и значимости этого знания для человека. Я позволю себе кратко суммировать содержание этого раздела, для меня это было настоящим прозрением, это дало мне возможность совершенно иначе взглянуть на архитектуру и архитектурский замысел. Доминик О'Мара в первую очередь указывает на преемственность платоновских идей от комментария Прокла на *Начала* Евклида через Аммония к архитекторам Исидору и Анфимию из Тралл, которые сотрудничали с другим выдающимся математиком того времени Евтокием. Далее он говорит, что сам Прокл меньше всего интересовался технической стороной геометрии, а больше тем, как геометрические фигуры могут быть прочитаны в качестве образов запредельных божественных причин, которые порождают действительность. Так прогрессия геометрических фигур от точки к линии, кругу, квадрату и другим прямолинейным фигурам, должна соответствовать образам прогрессии действительности от первой причины, единой и абсолютной в своей простоте, к низшим уровням действительности с возрастанием множественности и сложности. В этом рассуждении находит свое ярчайшее выражение практическая сторона платоновской философии, когда человек, организуя внутреннее пространство здания при помощи геометрических фигур, приходит затем в своем созерцании этого упорядоченного пространства к постижению Единого, Блага и Красоты.

## АННОТАЦИИ / ABSTRACTS

Журнал индексируется The Philosopher's Index, SCOPUS, DOAJ, ERIH и бесплатно доступен в электронном виде на собственной странице [nsu.ru/classics/schole/](http://nsu.ru/classics/schole/), а также в составе следующих электронных библиотек: [www.elibrary.ru](http://www.elibrary.ru) (Научная электронная библиотека), в базе Web of Sciences (в составе русскоязычной коллекции РИНЦ) и [www.cceol.com](http://www.cceol.com) (Central and Eastern European Online Library). Русскоязычные аннотации к статьям, переводам и рецензиям этого выпуска журнала бесплатно доступны по следующему адресу: <http://nsu.ru/classics/schole/12/12-2-ru.pdf>.

The journal is abstracted / indexed in The Philosopher's Index, SCOPUS, DOAJ, ERIH, and available on-line free of charge at the following addresses: [www.nsu.ru/classics/schole/](http://www.nsu.ru/classics/schole/) (journal's home page) and [www.cceol.com](http://www.cceol.com) (Central and Eastern European Online Library). Abstracts of this issue are available free of charge at: <http://nsu.ru/classics/schole/12/12-2-en.pdf>.

## АННОТАЦИИ

Василиос Адамидис

Университет Ноттингэм Трент, Великобритания, Vasileios.adamidis@ntu.ac.uk

Теория и практика пыток в судах древних Афин

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 12.2 (2018) 336–348

Ключевые слова: Basanos (пытка), афинское право, риторика, аттические ораторы, Аристотель, Анаксимен.

Аннотация. Вопрос о практике пыток (basanos) невиновных рабов в афинских судах классического периода вызывает разногласия среди исследователей. Поскольку прямые свидетельства об этом в речах аттических ораторов отсутствуют, считается, что древняя практика и теория в этом вопросе существенно расходились. С одной стороны, аттические ораторы выступали как за, так и против практики подобных пыток, а риторическая теория (Аристотелевская *Риторика* и *Риторика к Александру* Анаксимена) допускает пытки свидетелей в качестве реальной возможности, своего рода дополнительного свидетельства. С другой стороны, в наших источниках отсутствуют какие-либо свидетельства о реальном применении подобного рода пыток. Детальный анализ источников показывает, что Аристотель и Анаксимен вовсе не обязательно имели в виду именно basanos, понимаемый как пытка свидетелей. Можно, следовательно, предположить, что в работах ораторов классического периода упоминание о пытках является литературным приемом, относящимся к уже устаревшей практике.

Мякин Тимофей Геннадьевич

Новосибирский государственный университет, miackin.timof@yandex.ru

DE POETIS LESBIORUM, DE HERMA, DEO FERTILITATIS, ET DE MYSTERIIS ARTEMIDIS APUD MYTILENAEOS OLIM CELEBRATIS

Язык: латинский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 12.2 (2018) 349–364

Ключевые слова: эротическая поэзия Сапфо; поэзия Алкея; мистерии Артемиды в античной Митилене; предсвадебные религиозные обряды в Древней Греции; культ Артемиды на Лесбосе.

Аннотация. Статья завершает исследование эротического ритуала предсвадебных мистерий Артемиды в античной Митилене и его отображения в поэзии Сапфо и Алкея. Девушки-невесты либо новобрачные, проходя посвящение в мистерии Артемиды, приносили в жертву Артемиде свою девственность (ср.: Sapph. Fr. 99 (a-b), Sapph. Fr. 114 Campbell; SEG XX 717, 84–97; IG XII (2) 255; Ps.-Aeschin. 10 и др.). При этом старшие девушки в ходе этого ритуала, по-видимому, выступали в образе Гермеса, фаллического божества плодородия (ср. Sapph. Fr. 141, Sapph. Fr. 150

Campbell; TAM III/1 35, A1). В пользу такой интерпретации свидетельствует сопоставительный анализ данных археологии, эпиграфики и литературной традиции.

Хосе Мария Замора Кальво

Автономный университет Мадрида, jm.zamora@uam.es

Вопрос о Христе-Логосе у Амелия

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 12.2 (2018) 365–379

Ключевые слова: Амелий, Христос, Логос, ум, демиург, неоплатонизм.

Аннотация. Основополагающий христианский тезис, согласно которому Христос – это божественный Логос, сын Бога, выглядел неприемлемо нелогичным в глазах ближайших учеников Плотина. Несуразность христианской доктрины прежде всего состояла в характерной для нее идентификации божественного начала с индивидуальным и телесным персонажем, что превращало божество в нечто пассивное и неразумное. Это было неприемлемо как для критикующего христиан Порфирия, так и для Амелия, который помогал Плотину в его критике христианских гностиков, посещавших школу Плотина. В своем *Приготовлении к Евангелию* (XI.19.1–8) Евсевий упоминает о комментарии Амелия к Прологу Евангелия от Иоанна. В отличие от Нумения, у которого демиургический ум, сравниваемый с Зевсом, является второй причиной становления, Амелий этой второй причиной считает Логос – в качестве формальной (*kath' hon*), действующей (*di' hou*) and материальной (*en hōi*) причин становления. Амелий сопоставляет *logos* – который является бытием, жизнью и мыслью – с теорией логоса Гераклита (DK 22 B1) и христианским его толкованием. Кроме того, опираясь на известную интерпретацию *Тимея* (39e7–9), он вводит триаду демиургических умов (эквивалентную Трем царям апокрифического *Второго письма*). Неоплатоническое прочтение Пролога четвертого Евангелия позволяет отвести упоминаемому там Логосу место Мировой души. Как и она, он другой стороны, он является высшей причиной всего сущего, а с другой – направляет свое действие на высшее божество, от которого происходит.

Христос Терезис

Университет Патр, Греция, terezis@upatras.gr

Лидия Петриду

Открытый Эллинский университет, petridou.lydia@ac.eap.gr

Критерии научности согласно неоплатонику Проклу

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 12.2 (2018) 380–392

Ключевые слова: Прокл, Первый Алкивиад, знание, наука, советник.

Аннотация. В данной работе, на основе *Комментария Прокла к Первому Алкивиаду* Платона (который можно считать одним из важнейших эпистемологических текстов в истории античной литературы), мы рассматриваем неоплатоническую теорию субъекта. Более конкретно, мы изучаем условия достижения научного знания мыслящим субъектом, которое, через познание, формирует его экзистенциальную идентичность в более широком смысле этого слова. Систематическое познание и

исследования рассматриваются в качестве основных условий формирования науки, тогда как психологический фактор и последовательное самопознание мыслящего субъекта также играют немаловажную роль. Примечательно, что это обращение к себе высшей точки достигает лишь благодаря просветлению.

Андрей Серегин

Институт философии РАН (Москва), avis12@yandex.ru

Сенека о благодарности и справедливости: как перевести *Ep.* 81, 19?

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 12.2 (2018) 393–401

Ключевые слова: античная этика, благодарность, справедливость, совершенство, добродетели.

Аннотация. В этой статье я рассматриваю вопрос, как лучше перевести довольно двусмысленное место в «Письмах к Луцилию» Сенеки (81, 19), где он либо I) противопоставляет благодарность справедливости на том основании, что первая является собственным благом морального агента, а вторая заботится об интересах других людей, либо II), совсем напротив, проводит аналогию между этими двумя добродетелями, указывая, что обе они представляют собой собственное благо агента. Обе эти альтернативы кажутся возможными с грамматической точки зрения и встречаются в современных переводах данного письма на основные европейские языки. Я привожу аргументы в пользу II), показывая, что такой перевод лучше согласуется с общим перфекционистским подходом к добродетелям, которого Сенека придерживается в этом контексте.

Олег Альбертович Донских

Новосибирский государственный университет экономики и менеджмента, olegdonskikh@yandex.ru

Миф сквозь логос: рождение абстрактной лексики

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 12.2 (2018) 402–425

Ключевые слова: мифологические космогонии, генеалогическая метафора, метафора ремесленника, общие понятия, «апейрон», «бытие» (ontos), «природа» (physis), «логос» (logos), «судьба» (moira), «закон» (themis, dike), Парменид, Гераклит, Софисты, Платон, Аристотель.

Аннотация. В статье анализируется ряд этапов становления универсального и неспецифического словаря в период с 9-8 до 5-4 вв. до н. э. в Древней Греции. В качестве исходного материала взяты космогонии периода упорядочивания мифологических представлений в египетской, финикийской и греческой культурах. В статье рассматривается взаимодействие основных метафор, позволяющих осуществить определенный порядок (чего мифология изначально не требует). В частности, берутся метафора генеалогическая (рождение и смена поколений) и метафора ремесленника-демиурга. Исследуется формирование законодательного пространства, поскольку именно это ментальное пространство позволяет наметить первые

рефлексивные шаги по отношению к мифологическому мышлению. Эти шаги изначально осуществляются в рамках традиционных мифологических образов. Важнейший этап движения к общим словам в процессе возникновения искусственных понятий обнаруживается в ранних философских системах – «апейрон», «бытие», «логос», «фюсис», «темис», которые начинают упорядочиваться благодаря взаимодействию друг с другом. Параллельно с персонифицированными мифологическими понятиями постепенно выстраиваются и систематизируются абстрактные понятия. С самого начала они позволяют интегрировать отдельные мифологические идеи и представить их в абстрактной форме. На следующем этапе фундаментальную роль играет деятельность софистов, внимание которых сосредоточено на игре с общими понятиями, причем содержание этих понятий начинает терять референцию к внешнему миру. При этом язык открывается как самодостаточная сфера. Это уже содержание третьего этапа рефлексивной деятельности. Попытка Сократа уйти от софистического релятивизма и вернуть содержание общим понятиям приводит к опрокидыванию отношений имен и реальности, когда выясняется, что общие понятия заключены в душе, и именно они задают понимание внешнего мира. Платон и Аристотель реализуют эту установку и превращают эту работу с понятиями в отдельную сферу деятельности, создавая диалектику и логику, которые лежат в основе методологии рассуждения и исследования в различных сферах интеллектуальной деятельности.

Ирина Александровна Протопопова (plotinus70@gmail.com), Алексей Викторович Гараджа (agaradja@yandex.ru)

Российский государственный гуманитарный университет (Москва)

Вчитывая женщину («Государство» 454d)

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 12.2 (2018) 426–432

Ключевые слова: Платон, «Государство», женщина-врач, природа, эйдос.

Аннотация. В статье анализируется фраза из платоновского «Государства», давно вызывавшая недоумение и споры у издателей и переводчиков: οἷον ἰατρικὸν μὲν καὶ ἰατρικῆν τὴν ψυχὴν [δὸντα] τὴν αὐτὴν φύσιν ἔχειν ἐλέγομεν· ἢ οὐκ οἴει; (R. 454d1–3 Burnet). Означает ли ἰατρικὴν τὴν ψυχὴν ‘способную к врачеванию в душе’ женщину-врача, или это место «безнадёжно испорчено» (Slings) и женское окончание в ἰατρικῆν является недоразумением? Авторы дают краткий свод исправлений и их обоснований у различных издателей и комментаторов и предлагают свое собственное толкование данного фрагмента. Оно базируется на философском контексте данной фразы и связано с платоновским переопределением «природы» и уяснением эйдоса «иноного» и «тождественного» (R. 453b5–456a4). Фраза о «враче и враче в душе» вписывается в этот контекст, только если считать этих «врачей» противоположными в физическом смысле, но родственными в социальном. Исходя из такой перспективы, ἰατρικὸν μὲν καὶ ἰατρικῆν τὴν ψυχὴν логично прочитываются как взаимоотношения иноного (мужского и женского) *внутри* тождественного (склонности к врачеванию).

Владимир Александрович Баранов

Новосибирский государственный университет архитектуры, дизайна и искусств,

baranovv@academ.org

Классическая философия в «Слове на Преображение Господа нашего Иисуса Христа» Андрея Критского

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 12.2 (2018) 433–443

Ключевые слова: Андрей Критский, преобразование, Платон, неподвижный двигатель, нумерология, Филон Александрийский.

Аннотация. В «Слове на Преображение Господа нашего Иисуса Христа» Андрей Критский (ок. 660–740 гг.) использует целый ряд понятий, метафор и выражений из классической философии, включая диалоги Платона, аристотелевское понятие перводвигателя и неопифагорейскую символическую нумерологию, известную Андрею через посредство Филона Александрийского.

Светлана Сергеевна Демина

Владимирский государственный университет имени

Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых, ist-drev@yandex.ru

Категория страха в эпикурейской философии (по поэме Лукреция

«О природе вещей»)

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 12.2 (2018) 444–452

Ключевые слова: античная философия, эпикуреизм, эпикурейцы, Древний Рим, Лукреций, страх.

Аннотация. В статье изучаются представления эпикурейцев о страхе на основе анализа поэмы Лукреция «О природе вещей». Он использует термины «timor», «metus», «terror», «formido», «pavor». Категория страха важна для Лукреция, поскольку позволяет ему раскрыть основы эпикурейской философии. С ее помощью он показывает различия характеров, эмоциональное сходство человеческого рода и животных, раскрывает цель жизни в понимании Эпикура, описывает отношение людей к богам, явлениям природы, смерти, характеризует пороки, нарушения всех норм, заявляет о неизбежности наказания за них со стороны людей, а не богов. Лукреций показывает взаимосвязь различных страхов между собой, которая основана на ошибочных представлениях о смерти и природе вещей. Он призывает бороться со страхами с помощью эпикурейского учения, однако считает, что философия не может полностью искоренить недостатки человека (боязливость, а также гневливость и равнодушие).

Дмитрий Алексеевич Щеглов

Санкт-Петербургский филиал Института истории естествознания и техники им. С.И. Вавилова, shcheglov@yandex.ru

Средиземноморское побережье Африки в «Географии» Птолемея и в «Стадиасме Великого моря»

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 12.2 (2018) 453–479

Ключевые слова: античная география, античная картография, периплы, Клавдий Птолемей, «География» Птолемея, карта Птолемея, «Стадиасм Великого моря», измерение окружности Земли, длина стадия.

Аннотация. В статье показывается, что в основе данных Птолемея о средиземноморском побережье Африки лежал источник аналогичный «Стадиасму Великого моря». Данные Птолемея и «Стадиасма» о топонимике и расстояниях между главными пунктами большей частью хорошо согласуются. Так, топонимика у Птолемея совпадает со «Стадиасмом» примерно на 80%, а суммарная протяжённость береговой линии от Александрии до Утики у Птолемея отклоняется от значений «Стадиасма» всего на 1% или 1,5% (в разных версиях). Ряд серьёзных расхождений между данными Птолемея и «Стадиасма» о протяжённости побережья можно объяснить тем, что Птолемей был вынужден приспособливать сведения, почерпнутые из периплов, к данным других источников, в частности, о долготе и широте ряда ключевых пунктов. Так, есть основания полагать, что долготы таких пунктов, как мыс Фикунт, Кирена, Береника, Эспорис, Тена, мыс Гермея и Карфаген, были заданы изначально, так что сведения других источников о протяжённости побережья к ним приспособливались. Сильное растяжение и последующее сжатие побережья между Александрией и Киренаикой у Птолемея в сравнении с данными «Стадиасма» можно объяснить тем, что некоторые пункты этого побережья были привязаны к положению Крита, а Крит у Птолемея сдвинулся на запад вследствие смещения острова Родос. Сильное сжатие двух участков побережья Большого Сирта, ориентированных меридионально, хорошо объясняется тем, что Птолемей положил в основу своей карты заниженное значение окружности Земли. Анализ сжатия этих двух участков, а также анализ растяжения побережья между Александрией и Киренаикой с запада на восток в градусном выражении, позволяет оценить величину допущенной Птолемеем ошибки и определить длину используемого им стадия. В результате получается, что окружность Земли у Птолемея должна быть примерно на 20-27% меньше, чем в реальности, а длина Птолемеява стадия должна лежать в диапазоне 175–185 м. Сравнение данных «Стадиасма» с современной картой показывает, что средняя длина используемого в нём стадия была также близка к 179 м или даже к «обычному» стадию 185 м на отрезке между Александрией и Береникой.

Инга Павловна Курдыбайло

Санкт-Петербургский государственный университет телекоммуникаций

им. М. А. Бонч-Бруевича, inga.posta@mail.ru

Дмитрий Сергеевич Курдыбайло

Русская христианская гуманитарная академия, theoreo@yandex.ru

О философии языка Порфирия и Ямвлиха

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 12.2 (2018) 480–498

Ключевые слова: Порфирий, «Письмо к Анебону», Ямвлих, «О египетских мистериях», Платон, «Кратил», философия языка, логос, мистицизм, теургия, античная философия, история лингвистики.

Аннотация. В «Письме к Анебону» Порфирия и «О египетских мистериях» Ямвлиха развёртывается список вопросов, которые показывают разное отношение авторов к теургии, к связи между богами и человеческой душой, к путям восхождения души к умопостижаемому. В этом круге вопросов лингвистическая тематика занимает существенное место, уже хотя бы потому, что словесные воззвания с «ничего не значащими», непонятными словами и фразами составляли одну из заметных сторон теургии этой эпохи. Для Порфирия речь и язык – атрибуты низшей онтологической сферы, тогда как боги пребывают в вечном безмолвии, а значит, восхождение души должно сопровождаться упразднением всех языковых проявлений. Для Ямвлиха высший онтологический уровень также характеризуется безмолвием, но восхождение к нему души совершается с помощью слов и звуков, в особенности непонятных. Для Порфирия язык прежде всего рационален, один и тот же смысл может быть понятно выражен на любом языке, происхождение имён видится в перспективе аристотелевского конвенционализма, а «правильность имён» состоит в том, чтобы отношения между именами соответствовали отношениям между вещами. Для Ямвлиха, напротив, важнее сверхрациональный пласт языка (который непосвящённым может казаться иррациональным), он отрицает переводимость высказывания с одного языка на другой без частичной потери смысла, признаёт Установителя имён в платоновском смысле, и также по-платоновски понимает «правильность имён» как соответствие их природе вещей. В заключении статьи показывается связь лингвистических взглядов Порфирия и Ямвлиха с их метафизикой и психологией.

Валерий Александрович Суровцев

Национальный исследовательский Томский государственный университет, surovitsev1964@mail.ru

О соотношении категорий to lekton в философии стоиков и Sinn в семантической теории Г. Фреге: вопрос об их эпистемологическом статусе

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 12.2 (2018) 499–522

Ключевые слова: логика стоиков, *to lekton*, Г. Фреге, Sinn, семантическая теория, *axiōma*, *Gedanke*, компаративные исследования, античная и современная логика, эпистемологический статус.

Аннотация: В статье проводится сравнительный анализ категории стоиков *to lekton* и категории Г. Фреге Sinn. Эксплицируются некоторые формальные черты этих категорий, которые демонстрируют сходство логических теорий стоиков и Фреге. Показано, что понятие полного *lekton* (*axiōma*) в учении стоиков имеет такую же структуру, как и понятие мысли (*Gedanke*) в семантической теории Фреге. Однако формальное сходство между *lekton* и Sinn не означает доктринального сходства с точки зрения эпистемологического статуса этих категорий.

Сергей Сергеевич Аванесов

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

Тело и пряжа. Визуализация метафоры в иконографии Благовещения

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 12.2 (2018) 523–534

Ключевые слова: иконография, христианская литература и искусство, метафорическое значение.

Аннотация. В статье рассмотрена связь между одной изобразительной деталью традиционной иконографии Благовещения в христианстве и апокрифической подробностью биографии Девы Марии, восходящей к античной метафоре тела как одежды или ткани. В сцене Благовещения присутствуют архангел Гавриил и Богородица, при этом Дева часто изображается с веретеном и пурпурной пряжей в руках. Эта деталь отсылает зрителя к метафоре рождения как творения плоти и крови, как прядения тела в утробе матери, а также символически означает вхождение Бога в телесный мир посредством Девы и кровавую жертву, приносимую во имя спасения мира. Описанная «апокрифическая» деталь сцены Благовещения может быть понята как визуализация известной ещё в античности метафоры о творении тела как прядении или ткани.

Евгений Викторович Держивицкий

Санкт-Петербургский государственный университет, [derzhiv@mail.ru](mailto:derzhiv@mail.ru)

Вадим Юрьевич Перов

Санкт-Петербургский государственный университет, [vadimperov@gmail.com](mailto:vadimperov@gmail.com)

Императив *bona fides* и проблемы использования инвективы в политической борьбе поздней Римской республики

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 12.2 (2018) 535–550

Ключевые слова: добросовестность, *bona fides*, инвектива, *pietas*, доверие, мораль, гражданские добродетели, Римская республика, политическая борьба.

Аннотация. Статья посвящена этическим аспектам политической борьбы в поздней Римской республике, когда жанр инвективы получил очень широкое распространение, став привычной частью публичных дискуссий. Гай Саллюстий Крисп,

Марк Туллий Цицерон и другие известные политические деятели в своих инвективах доходили до взаимных оскорблений, пытаясь представить своих политических противников в качестве абсолютно аморальных субъектов. В ход шли обвинения не только в политической несостоятельности, но одновременно обличались все стороны частной жизни оппонентов. Авторы статьи доказывают, что подобная практика была основана на специфическом понимании добродетельной жизни в римском обществе, которая существовала как своеобразный синтез частной и публичной морали. Анализ характерных черт общественной жизни данного периода позволил выявить важную роль понятия добросовестности (*bona fides*), которая может рассматриваться как аналог совести, возникшей в последующем христианстве. Именно добросовестность выступила связующим звеном между почитанием близких (*pietas*), возникшим в рамках личных семейных моральных отношений, и общественно значимыми гражданскими добродетелями (*civic virtue*). В результате произошло слияние этих двух моралей, когда почитание стало распространяться на публичные отношения, а гражданские добродетели превратились в моральные характеристики личности. Добросовестность выступила основанием как для формирования личного доверия, так и для существования Римского государства (*res publica*). Авторы статьи показывают, что эти обстоятельства способствовали широкому распространению инвектив, в которых констатация аморальных качеств оппонента означала не только дискредитацию его как личности, но и вела к уничтожению его как публичного политического деятеля, что обеспечивало победу в политической борьбе.

Виталий Валентинович Целищев

Новосибирский государственный университет

Институт философии и права Сибирского отделения РАН, Новосибирск, leitval@gmail.com

Пирроновский скептицизм и Вторая теорема Гёделя о неполноте

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 12.2 (2018) 550–560

Ключевые слова: Секст Эмпирик, *isostheneia*, Гёдель, Вторая теорема о неполноте, согласованность, метаматематика, интенциональность.

Аннотация. В статье сопоставляются скептицизм Пиррона и современные интерпретации Второй теоремы Гёделя в качестве скептического вызова в отношении современной математики. Продемонстрировано, что эпистемологическая рамка ограничительных теорем Гёделя в целом согласуется со скептической рефлексивной схемой, представленной у Секста Эмпирика.

Денис Константинович Маслов

Институт философии и права СО РАН, denn.maslov@gmail.com

Атараксия в пирронизме

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 12.2 (2018) 561–568

Ключевые слова: атараксия, пирронизм, Секст Эмпирик, квиетизм, аргумент бездеятельности.

Аннотация. Данное исследование посвящено экспликации понятия *атараксии* в пирронизме Секста Эмпирика ввиду неадекватной, по нашему мнению, интерпретации этого понятия М. Габриэлем. Этот исследователь понимает атараксию как тотальный квиетизм и выводит из этого противоречивость программы Секста Эмпирика, поскольку полная бездеятельность несовместима с основной деятельностью скептика – поиском. В первой части статьи мы даем общий обзор роли атараксии в пирронизме Секста Эмпирика и проводим выявление предпосылок Габриэля, указывая на некорректность его понимания атараксии, тогда как во второй части статьи мы показываем, что атараксия понималась не в качестве тотального спокойствия (Габриэль), но как отсутствие душевного беспокойства, связанного с принятием мнений, и «умеренность в вынужденных восприятиях».

Валерий Валентинович Петров

Институт философии РАН (Москва), Russia, campas.iph@gmail.com

Присвоение чужеземной учености в античной и средневековой латинской традиции

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 12.2 (2018) 569–581

Ключевые слова: перенос учености, перемещение власти, присвоение знания, Цицерон, Гораций, Боэций, Алкуин, Иоанн Скотт Эриугена, Гейрик из Осерра.

Аннотация. В статье дается краткий обзор особенностей античных и средневековых программ по присвоению и переносу учености от предшествующих культур к себе. Рассматриваются особенности понимания римскими интеллектуалами задач переводческой практики: целью перевода авторитетных сочинений с греческого на латинский язык было не столько точная передача содержания и смысла иностранного текста средствами латинского языка и не аккуратное воспроизведение оригинального текста, но создание латиноязычного эквивалента, призванного заместить и даже упразднить оригинальное сочинение. При этом, «перевод» был принципиально «адаптированным», т.е. инкорпорировал комментарии переводчика, всякого рода отступления, был приспособлен к менталитету и кругозору римского читателя. Практики апроприации наследия предшествующей культуры формулировались в терминах «захвата», «военной добычи» и «экспроприации». Рассматриваются соответствующие суждения Цицерона, Горация, Боэция. Применительно к эпохам культурного возрождения в средние века рассматриваются отрывки из Алкуина, Иоанна Скотта и Гейрика из Осерра.

Надежда Павловна Волкова

Институт философии РАН (Москва), goznadya@gmail.com

Две теодицеи в философии Плотина

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 12.2 (2018) 582–598

Ключевые слова: Платон, Плутарх, Плотин, теодицея, зло, материя, свобода воли, грех.

Аннотация. Статья посвящена теодицеи в философии Плотина. Я показала, что в тех текстах, где Плотин затрагивает проблему теодицеи, его аргументация направлена против двух типов зла – зла самого по себе, или первой материи, и зла как приводящего свойства, порочности души. Первая и вторая серия аргументов представляют собой два различных варианта теодицеи, которые уже были ранее представлены в платонизме – у Платона и Плутарха. Однако аргументы Плотина имеют большую силу, поскольку они работают в рамках целостной монистической доктрины.

Светлана Владимировна Месяц

Институт философии РАН, messiat@mail.ru

Учение Прокла о надкосмических душах

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 12.2 (2018) 599–631

Ключевые слова: Неоплатонизм, метафизическая система Прокла, учение Прокла о душе, божественные генады.

Аннотация. Согласно Марину из Самарии, Прокл был первооткрывателем многих новых философских учений: психологических, умозрительных и «еще более божественных». В частности, им был открыт особый род душ, созерцающих несколько идей одновременно, который располагался между божественным умом, способным единым охватом мысли постигать сразу все, и душами, поступательно мыслящими одну идею за другой. В статье дается ответ на вопрос, какого рода души были открыты Проклом и почему он считал необходимым ввести их в свою метафизическую систему. В отличие от некоторых предшествующих ученых, утверждавших, что это были души демонов, мы показываем, что Марин мог иметь в виду один из трех классов божественных душ, а именно: надкосмические приобщимые души, располагающиеся между неприобщимой монадой душевного уровня реальности и множеством ее приобщимых внутрикосмических порождений, включая душу мира. В доказательство этого тезиса мы приводим несколько релевантных пассажей из *Комментария к «Тимею»* Прокла, показывая, что термин «надкосмический» применяется им не только к неприобщимой монаде души, но и к душам т.н. «отрешенных» (ἀπόλυτοι) богов, которые в силу своей связи с вечными нематериальными телами, состоящими из наднебесного света, обладают свойством одновременно и соприкасаться с миром, и превосходить его. В заключении в статье показывается, что хотя учение о надкосмических душах было введено в неоплатонизм Ямвлихом и Феодором Асинским, Прокл был первым, кто обнаружил присутствие этих душ в платоновском *Тимее*, из-за чего Марин, по-видимому, и решил приписать их открытие именно ему.

Александр Афанасьевич Санженakov

Институт философии и права СО РАН, sanzhenakov@gmail.com

Неостоицизм Юста Липсия и историко-философское знание в эпоху позднего Возрождения

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 12.2 (2018) 632–642

Ключевые слова: Юст Липсий, стоики, Сенека, неостоицизм, история философии.  
 Аннотация. Статья представляет собой обзор некоторых историко-философских работ фламандского гуманиста Юста Липсия. Автор выделяет основные идеи неостоического сочинения «О постоянстве», а также показывает, какого рода затруднения возникают у Липсия при перенесении положений стоической философии на почву христианства. Особое внимание уделяется рассмотрению более поздних работ Липсия – «Руководства» и «Физики стоиков», в которых он демонстрирует куда более глубокое знание стоической догматики. На материале этих сочинений автор показывает специфику историко-философского подхода Липсия. Так, показано, что Липсий не всегда слепо следует положениям, высказанным в сочинениях Сенеки, но считает возможным корректировать его, чтобы привести их в соответствие с христианским мировосприятием. При этом он ссылается на христианские и протохристианские авторитеты (в частности, на Платона и Августина). В заключении автор отмечает, что данные отсылки следует воспринимать как стремление актуализовать стоические идеи в новом контексте, что входит в задачи любого историка философии.

Роман Викторович Светлов

Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена, spatha@mail.ru

Елена Валентиновна Алымова

Санкт-Петербургский государственный университет

Концепция естественного права: от Платона к Филону

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 12.2 (2018) 643–658

Ключевые слова: учение Платона и политике и праве, философия права Цицерона, естественное и позитивное право.

Аннотация. Традиционно считается, что идеи, релевантные концепции естественного права, впервые тематизируются в полемике Сократа/Платона против конвенциональной доктрины софистов. Однако Платон полемизирует не только с софистами, но и с текучими, во многом антиномичными, нерелевантными представлениями о праве рядовых афинян, где смешивались право и сила, право и статус. Апелляция Платона к мифологическому нарративу в ряде мест, где обсуждается тема естественного права, показывает, что и для него концепция всеобщего законодательства имеет гетерогенный и проблемный характер. Мы предполагаем, что именно с этим связано противопоставление Карнеадам естественного права праву позитивному. Цицерон наследует данную стратегию, причем еще более ра-

дикализирует ее. В его текстах проповедь идеи естественного права (в ее стоическом варианте) приобретает характер риторического топоса, хорошо понятного читателям. Вместе с тем, Цицерон высказывает сомнения в простой схеме, согласно которой позитивное право выступает особенным выражением права естественного, и ищет наличие особых причин для появления конкретных форм позитивного права.

Игорь Владимирович Берестов

Институт философии и права СО РАН, berestoviv@yandex.ru

Андрей Владимирович Тихонов

Южный Федеральный Университет, equilibre2003@yandex.ru

Логическая структура эпикурейского возражения скептикам из *Adv. Math.* VIII, 337

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 12.2 (2018) 659–668

Ключевые слова: абстрактные объекты, эпистемические операторы, семантический холизм, интенциональное тождество.

Аннотация. В настоящей статье предлагается способ анализа и формализации эпикурейского возражения скептикам из *Adv. Math.* VIII, 337, 6–9. Мы показываем значимость понимания этого возражения для анализа ответа на него Секста Эмпирика, каковой ответ продолжает обсуждаться историками философии. Эпикурейцы доказывают, что скептики не могут критиковать доказательство эпикурейцев, поскольку критикуя их доказательство, скептики мыслят нечто отличное от исходного доказательства, так что исходное доказательство остаётся незатрагиваемым любой критикой. Мы объясняем, в каком смысле можно говорить об использовании в эпикурейском возражении холистического допущения, используемого самим Секстом и некоторыми философами до него. В итоговой формализации, используя технические средства современной эпистемической логики, мы показываем, что рассуждение эпикурейцев может быть проинтерпретировано как логически корректное и исходящее из здравых посылок.

Павел Анатольевич Бутаков

Институт философии и права СО РАН, pavelbutakov@academ.org

Платон, эвиденциализм и JTB

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 12.2 (2018) 669–685

Ключевые слова: Платон, знание, мнение, Геттиер, JTB, evidence, эвиденциализм.

Аннотация. В литературе часто встречается утверждение о том, что Платоновское определение знания как «истинного мнения с объяснением» совпадает с современным JTB-определением знания как «оправданной истинной веры». Некоторые исследователи возражают против приписывания концепции JTB Платону. Я разбираю три известных аргумента против приравнивания учения Платона к концепции JTB и обосновываю их несостоятельность. Затем я привожу свой аргумент против этого приравнивания. Я утверждаю, что в современной трактовке формулы JTB

«вера» понимается в значении не «мнения», а «степени уверенности». В свою очередь, «оправдание» также понимается как относящееся не к самому мнению, а к субъективной степени уверенности. Это утверждение также обосновывается через выявление различия между традиционным и современным пониманием термина evidence. В первом случае evidence – это свойство самой пропозиции, а во втором – это набор доводов в поддержку степени уверенности субъекта. Я заключаю, что Платоновское понимание знания как «истинного мнения, подтвержденного рациональным объяснением» не имеет ничего общего с современным JTB-пониманием знания как «достаточно подкрепленной субъективной степени уверенности в истинности пропозиции».

Евгений Васильевич Афонасин

Институт философии и права СО РАН, afonasin@gmail.com

Гераклид Понтийский и философская биография

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 12.2 (2018) 686–696

Ключевые слова: античная биография, доксография, семь мудрецов, диалог, Пифагор, Плато, Академия, Эмпедокл.

Аннотация. Гераклид Понтийский существенно отличается от других современных ему философских биографов, таких как Аристотель, Аристоксен или Дикеарх. Например, оставаясь во многом легендарной фигурой, Пифагор представлялся перипатетикам реальным человеком, основавшим в определенное время и в определенном месте важное философское и религиозное движение, влияние которого явно ощущалось и в их время. Гераклида же, напротив, мало беспокоит правдоподобность тех историй, которые он рассказывает. Для него Пифагор, Эмпедокл и другие мудрецы и философы древности – это уникальные личности, наделенные сверхъестественными способностями, но в то же время выражающие платонический идеал созерцательной жизни. Статья продолжает предыдущие работы автора, посвященные философской биографии [*Schole* 10 (2016) 271–282 and 11 (2017) 570–607].

Евгений Васильевич Афонасин, предисловие, перевод и комментарий

Институт философии и права СО РАН, afonasin@gmail.com

Гераклид Понтийский. Фрагменты и свидетельства («О болезнях, или О бездыханной», Фр. 82–95 Schütrumpf)

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 12.2 (2018) 697–704

Ключевые слова: античная биография, диалог, Пифагор, Плато, Эмпедокл.

Аннотация. Платоник Гераклид Понтийский (ок. 388–310 гг. до н. э.) был известен в античности в качестве автора философских диалогов, в которых (как, впрочем, и в сочинениях иных жанров) он обсуждал такие типично платонические темы, как небесное путешествие души, вопросы, связанные с политикой, литературой и географией. Ему принадлежал ряд работ по астрономии и философии природы, а

также философские биографии. Ничего не сохранилось. Настоящая публикация представляет собой комментированный перевод фрагментов одного из самых известных его диалогов «О болезнях, или Бездыханная». Перевод основан на новом издании фрагментов Гераклида Schütrumpf et al. 2008.

Юрий Михайлович Романенко

Санкт-Петербургский государственный университет, ur\_romanenko@rambler.ru

Имагинативная история античной философии

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 12.2 (2018) 705–708

Ключевые слова: философия, история, античность, искусство, иконография, образ, воображение.

Аннотация. Рецензия на книгу: Дорофеев Д.Ю., Савчук В.В., Светлов Р.В. *Иконография античных философов: история и антропология образов*. Санкт-Петербург: Платоновское философское общество, 2017. – 244 с., с ил.

Антон Борисович Дидикин

Томский государственный университет, Институт философии и права СО РАН, abdidikin@bk.ru

Платонизм и нормативизм: историко-философская реконструкция

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 12.2 (2018) 709–713

Ключевые слова: Платон, платонизм, нормативизм, метафизика, этика, политика, философия права.

Аннотация. В краткой заметке автор рассматривает серию работ Ганса Кельзена, посвященных античной политической теории, в особенности его сочинение «Платоническая справедливость», полагая, что эти сравнительно малоизвестные небольшие работы знаменитого философа права все еще могут представлять интерес для антиковедов и историков философии.

Борис Васильевич Марков

Санкт-Петербургский государственный университет, b.markov@spbu.ru

Философия face to face. Публичные и частные пространства античной культуры.

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 12.2 (2018) 714–720

Ключевые слова: Личность, индивид, тело, душа, коммуникация, речь, письмо, дружба, полис, этос.

Аннотация. Размышления о книге: Дорофеев, Д.Ю. *Личность и коммуникации. Антропология устного и письменного слова в античной культуре*. Санкт-Петербург: РХГА, 2015. – 639 с.

Анна Сергеевна Афонасина

Новосибирский государственный университет, afonasina@gmail.com

Космология и политика в поздних работах Платона

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 12.2 (2018) 721–734

Ключевые слова: Диалоги, Платон, *Тимей*, *Политик*, *Законы*.

Аннотация. Размышления о книге: O'Meara, D. *Cosmology and politics in Plato's later works*. Cambridge, 2017. – 157 p.

## ABSTRACTS

Vasileios Adamidis

Nottingham Trent University, UK, Vasileios.adamidis@ntu.ac.uk

The theory and practice of torture in Ancient Athenian courts

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 12.2 (2018) 336–348

Keywords: Basanos (torture), Athenian law, rhetoric, Attic orators, Aristotle, Anaximenes.

Abstract. There has been much debate in scholarship over the actual existence of torture (basanos) of innocent slaves for evidentiary purposes in the courts of classical Athens in the age of the orators. In the absence of direct evidence in the forensic speeches, scholars have pointed to a putative inconsistency between theory and practice regarding this institution. On the one hand, belief in the reliability of torture is evident in the works of the Attic orators, as well as challenges to evidentiary torture. Furthermore, rhetorical theory (in Aristotle's *Rhetoric* and Anaximenes' *Rhetorica ad Alexandrum*) supposedly provides guidance to orators as if recourse to basanos was a real possibility and classifies torture under the category of artless or supplementary proofs. On the other hand, not even one of such challenges has evidently been accepted and actually carried out and the sources are silent as to the actuality of evidentiary torture. This study closely examines the evidence of the primary sources and seeks to provide a solution to the aforementioned putative inconsistency. It demonstrates that it is far from certain that Aristotle and Anaximenes referred to the particular type of evidentiary basanos, since closer analysis shows that the shape of this institution is complex and much nuanced. Moreover, the presence in the courts of testimonies elicited by other than evidentiary types of torture, points to the root of the Athenian belief in the reliability of torture. Consequently, it is plausible to suggest that by the time of the Attic orators, evidentiary basanos had become obsolete and its remnant was primarily of rhetorical value.

Timothy Myakin

Novosibirsk State University, miackin.timof@yandex.ru

About the Lesbian poets, about Hermes, the God of Fertility, and about the Mysteries of Artemis in Ancient Mytilene

Language: Latin

Issue: ΣΧΟΛΗ 12.2 (2018) 349–364

Keywords: poetry of Alcaeus, erotic poetry of Sappho, mysteries of Artemis in ancient Mytilene, pre-wedding rituals in Ancient Greece.

Abstract. The article finalizes the study of the erotic pre-wedding ritual of the mysteries of Artemis in ancient Mytilene. Comparative analysis of epigraphic, literary and new archaeological data shows that the Sapphic girls during this ritual seem to have sacrificed their virginity to the goddess Artemis (cf. Sapph. Fr. 99 (a–b), Fr. 114 Campbell; SEG XX 717, 84–97; IG XII (2) 255; Ps.-Aeschin. 10 etc.). In this case, the older girls in the course of

these mysteries of Artemis seem to have acted as Hermes, the phallic deity of fertility (cf. Sapph. Fr. 141, Fr. 150 Campbell; TAM III/1 35, A1). New archaeological discoveries, made in Klopédi (North Lesbos), also testify in favor of this hypothesis.

José María Zamora Calvo

Universidad Autónoma de Madrid, jm.zamora@uam.es

The Christ-logos question in Amelius

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 12.2 (2018) 365–379

Keywords: Amelius, Christ, Logos, Intellect, Demiurge, Neoplatonism

Abstract. The main thesis of Christians, according to which Jesus is the divine *Logos*, the Son of God, is *unacceptably* illogical for Plotinus' closest disciples. The irrationality of Christian doctrine lies in having identified a unique, personal and corporal individual with the divine principle. Such a statement implies identifying God himself with something passive and irrational, which is inadmissible to Amelius and Porphyry. Amelius helps Plotinus to answer the Gnostic Christians attending the school of Plotinus. In his *Praeparatio Evangelica* (XI.19.1–8) Eusebius refers to Amelius' comment to the prologue to the Gospel of John. Unlike Numenius, for whom the demiurgic intellect, compared to Zeus, is the second cause of what comes to be, for Amelius, this second cause is the *logos*, which is the formal cause (*kath' hon*), the efficient cause (*di' hou*) and the material cause (*en hōi*) of what comes to be. Amelius links this conception of *logos* – which is being, life and thought – with Heraclitus (*DK* 22 B1) and with the prologue to the Gospel of John. Likewise, Amelius, based on the interpretation of *Timaeus* (39e7–9), established a triad of the demiurgic intellects (= the three Kings of the apocryphal *Second Letter*). In his Neoplatonic rereading, the *logos* of the beginning of the fourth Gospel has a very similar function to that performed by the world soul. On the one hand, it is the supreme cause of all the things, which come to be, and, on the other hand, redirects its energy towards the superior god from which it comes.

Christos Terezis

University of Patras, Greece, terezis@upatras.gr

Lydia Petridou

Hellenic Open University, Greece, e-mail: petridou.lydia@ac.eap.gr

The requirements of science according to Proclus the Neoplatonist

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 12.2 (2018) 380–392

Keywords: Proclus, *Alcibiades I*, knowledge, science, counsellor.

Abstract. In this study, focusing our attention on Proclus' comments on the Platonic dialogue *Alcibiades I*, one of the greatest epistemological texts of the ancient Greek literature, we follow his attempt to show a philosophy of subject. More specifically, we investigate the terms in which science can be acquired by a thinking subject, which forms its broader existential identity utilizing its relation to knowledge, which subsequently can be used so as to the quality of a counsellor to be established too. Systematic learning and

research are methodologically considered to be the main ways for making science, while the psychological factor and the intention of the thinking subject to turn to itself in order to gradually discover the completeness that a priori possesses are also quite important. Note that this turn towards the self reaches the highest possible point with insight.

Andrei Seregin

Institute of Philosophy RAS (Moscow), avis12@yandex.ru

Seneca on gratitude and justice: how to translate *Ep.* 81, 19?

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 12.2 (2018) 393–401

Keywords: ancient ethics, gratitude, justice, perfectionism, virtues.

Abstract. In this paper I discuss how to translate a rather ambiguous passage in Seneca's "Letters to Lucilius" (81, 19), where he either I) opposes gratitude to justice for the reason that the former is the agent's own good and the latter regards other people's interests or, II) quite to the contrary, draws an analogy between these virtues, pointing out that both of them constitute the agent's own good. Both these alternatives seem grammatically possible and can be found in modern translations of this "Letter" into main European languages. I argue in favour of II) on the ground that it agrees better with general perfectionist approach to virtues that Seneca espouses in this context.

Oleg Donskikh

Novosibirsk State University of Economics and Management (Russia),

olegdonskikh@yandex.ru

Splitting concepts: steps of reflection

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 12.2 (2018) 402–425

Keywords: mythological cosmogony, genealogical metaphor, metaphor of a craftsman, general concepts, "apeiron" (apeiron), "being" (on), "nature" (physis), "logos", "destiny" (moira), "law" (themis, dike), Parmenides, Heraclitus, Sophists, Plato, Aristotle.

Abstract. The article analyzes a number of stages of the formation of a generic and non-specific vocabulary in the period from the 9–8th to the 5–4th centuries BCE in Ancient Greece. Cosmogonies of the period of ordering mythological representations in Egyptian, Phoenician and Greek cultures are taken as a source material. The article considers the interaction of basic metaphors that allow this ordering to be carried out—metaphors of genealogical (birth and change of generations) and metaphors of artisan-demiurge. The formation of the legislative space is investigated, yet namely this space allows to outline the first reflective steps in relation to mythological thinking. These steps are initially carried out within the limits of traditional mythological images. The most important stage of the movement towards general words in the process of the emergence of artificial concepts in the early philosophical systems – "apeiron", "on", "logos", "physis", which begin to be ordered through interaction with each other. In parallel with the personified mythological concepts the abstract concepts are gradually lining up and organizing systematically. From the beginning they allow to integrate mythological ideas and present

them in the abstract form. In the next phase, a fundamental role is played by the activity of sophists, whose attention is focused on the game with the general concepts, yet the content of these concepts starts to lose the reference to the outside world. At the same time, the language is discovered as an independent system. This is the content of the third stage of reflective activity. The attempt of Socrates to escape from sophistic relativism and return the contents to the general concepts leads to the overturning of the relations of names and reality, when it turns out that the general concepts are enclosed in the soul, and they are preset the understanding of the world. Plato and Aristotle implement this setting and transform this work with concepts into a separate sphere of activity, creating dialectics and logic that underlie the methodology of reasoning and research in different spheres of intellectual activity.

Irina Protopopova (plotinus70@gmail.com), Alexei Garadja (agaradja@yandex.ru)

The Russian State University for the Humanities (Moscow)

Reading a Woman (*Republic* 454d)

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 12.2 (2018) 426–432

Keywords: Plato, the *Republic*, female doctor, *physis* and *eidōs*.

Abstract. The article analyzes a passage from Plato's *Republic* that has long since caused confusion and debate amongst editors and translators: οἷον ἰατρικὸν μὲν καὶ ἰατρικὴν τὴν ψυχὴν [δύνα] τὴν αὐτὴν φύσιν ἔχειν ἐλέγομεν· ἢ οὐκ οἶε; (R. 454d1–3 Burnet). Can ἰατρικὴ τὴν ψυχὴν translate as 'capable of healing psychically' and refer to a female doctor, or is this passage "hopelessly corrupt" (Slings), the feminine flexion in ἰατρικὴ only putting the reader off the track? The authors give a brief summary of the readings and emendations proposed by various editors and commentators, and offer their own interpretation of the passage guided by its *philosophical* context, relying on Plato's redefinition of *physis* and his sustained attention to the *eidōs* of the different and the identical, τῆς ἐτέρας and τῆς αὐτῆς φύσεως (R. 453b5–456a4). The phrase about "doctor and doctor *in soul*" fits into this context only if we consider these "doctors" opposites in the physical sense and correlatives socially. From this perspective, it makes sense to read ἰατρικὸν μὲν καὶ ἰατρικὴν τὴν ψυχὴν as the correlation of the different (male and female) *within* the identical (aptitude for healing).

Vladimir Baranov

Novosibirsk State University of Architecture, Design and Fine Art, baranovv@academ.org

Classical Philosophy in the *Homily on the Transfiguration of the Lord* by Andrew of Crete

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 12.2 (2018) 433–443

Keywords: Andrew of Crete, Transfiguration, Plato, Unmoved Mover, numerology, Philo of Alexandria.

Abstract. In his *Homily on the Transfiguration*, Andrew of Crete (ca. 660–740) employs a number of concepts, metaphors, and expressions from classical philosophy, including

the dialogues of Plato, Aristotle's concept of the unmoved mover, and symbolic arithmology of the Neopythagoreans, known to Andrew by mediation of Philo of Alexandria.

Svetlana Demina

Vladimir State University named after Alexander and Nikolay Stoletovs, Russia

The category of fear in the Epicurean Philosophy (based on Lucretius' poem *De rerum natura*)

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 12.2 (2018) 444–452

Keywords: Ancient philosophy, Epicureanism, Epicureans, Ancient Rome, Lucretius, fear.

Abstract. The article investigates Epicureans' thoughts about fear based on the analysis of Lucretius' poem «On the Nature of Things». He uses the terms *timor*, *metus*, *terror*, *formido*, *pavor*. The category of fear is important for Lucretius, because it allows him to elucidate the fundamentals of the Epicurean philosophy. With its help he displays the differences of characters, the similarity of the human race and animals on the emotional level, explains the aim of life in Epicurus' conception, describes people's attitude towards gods, natural phenomena, death, characterizes vices, violations of all norms, asserts the inevitability of punishments for them by people, not gods. Lucretius displays the correlation between various fears, which is based on erroneous thoughts of people about death and nature of things. He calls to fight against fears with help of the Epicurean doctrine, but thinks that the philosophy is not able to completely eradicate the demerits (predisposition to fear, anger, and indifference).

Dmitry A. Shcheglov

Saint Petersburg Branch of the S.I. Vavilov Institute for the History of Science and Technology, shcheglov@yandex.ru

The Mediterranean coast of Africa in Ptolemy's *Geography* and in the *Stadiasmus of the Great Sea*

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 12.2 (2018) 453–479

Keywords: ancient geography, ancient cartography, periploi, Claudius Ptolemy, Ptolemy's *Geography*, Ptolemy's map, Stadiasmus of the Great Sea, the circumference of the Earth, the length of the stade.

Abstract. The paper argues that the depiction of the Mediterranean coast of Africa in Ptolemy's *Geography* was based on a source similar to the *Stadiasmus of the Great Sea*. Ptolemy's and the *Stadiasmus*' toponymy and distances between major points are mostly in good agreement. Ptolemy's place names overlap with those of the *Stadiasmus* by 80%, and the total length of the coastline from Alexandria to Utica on Ptolemy's map deviates from the *Stadiasmus* data by only 1% or 1.5% (in different recensions). A number of serious disagreements between Ptolemy's map and the *Stadiasmus* regarding the length of particular coastal stretches can be explained by assuming that Ptolemy had to tailor the distance data derived from *periploi* to his other sources, especially, to the longitudes of

the key reference points, such as Cape Phyces, Cyrena, Berenica, Aesporis (Eperos), Thenna, and Carthage. A notable stretching and the subsequent contraction of the coast between Alexandria and Cyrenaica, as are exhibited by Ptolemy's map relative to the *Stadiasmus*' data, can be explained by assuming that several points on this coast were tied to the position of Crete, which was moved to the west being pushed by the westward shift of Rhodes. A sharp contraction of the two coastal stretches of the Great Sirte, oriented along the north-south direction, can be explained by Ptolemy's erroneously underestimated value for the circumference of the Earth. The analysis of this contraction, as well as of the east-west stretching of the coast between Alexandria and Cyrene in angular terms relative to the modern map, makes it possible to assess the magnitude of Ptolemy's error and to determine the length of his stade. This analysis shows that Ptolemy's value for the circumference of the Earth must have been underestimated by approximately 20–27%, and Ptolemy's stade must have been approximately 175–185 m length. Comparison of the *Stadiasmus* distance data with the modern map shows that the average length of the stade was close to 179 m or to the “common” stade of 185 m for the stretch between Alexandria and Berenice.

Inga Kurdybaylo

Saint-Petersburg State University of Telecommunications (Russia), inga.posta@mail.ru

Dmitry Kurdybaylo

Russian Christian Academy for Humanities (St. Petersburg, Russia), theoreo@yandex.ru

On the philosophy of language in the writings of Porphyry and Iamblichus

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 12.2 (2018) 480–498

Keywords: Porphyry, Letter to Anebo, Iamblichus, On mysteries, Plato, Cratylus, philosophy of language, logos, mysticism, theurgy, ancient philosophy, history of linguistics.

Abstract. Porphyry's “Letter to Anebo” and Iamblichus' “On mysteries” provide a comprehensive list of problems that form a borderline between their approaches to theurgy, to relations between gods and a human soul and to the soul's ascent to the intelligible realm. Linguistic subjects comprise a noticeable part of that list of problems, because at least verbal invocations with strange or incomprehensible words and phrases were one of the most distinct attributes of theurgy. For Porphyry speech is an attribute of lower ontological levels, while gods stay in silence and do not use words. Consequently, the soul's ascent to gods is followed by a rejection of all linguistic phenomena. For Iamblichus the highest ontological level is in the same way attributed with silence, but the ascent of soul can be performed with the help of words and sounds, even and especially if they are “senseless” or incomprehensible. Porphyry accents on rational level of language, claims the possibility of expressing any thought in any language, adheres to conventional theory of names origin in the Aristotelian sense and relates the “correctness of names” to coherence of relations between names to relations between things. Iamblichus, on the contrary, values the suprarational level of language (which may seem to be irrational), denies the possibility of translation without loss of meaning, acknowledges the Establisher of names in the Platonic sense and understands the “correctness of names” as consistency between names and the nature of

things. The conclusion reveals the dependence of linguistic views of Porphyry and Iamblichus on their metaphysics and psychology.

Valeriy Surovtsev

Tomsk State University, surovtssev1964@mail.ru

To lekton in Stoic philosophy and Sinn in G. Frege's semantic theory: the question of their epistemological status

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 12.2 (2018) 499–522

Keywords: Stoic logic, to lekton, G. Frege, Sinn, semantic theory, axiōma, Gedanke, comparative studies, ancient and contemporary logic, epistemological status.

Abstract. The article deals with the comparative analyses of the Stoic category *to lekton* and G. Frege's category *Sinn*. This essay explicates some formal features of these categories, which demonstrate certain similarities between the Stoic and Fregean logical theories. It is demonstrated that the concept of the complete *lekton* (axiōma) in the Stoic doctrine has the same structure as the concept of thought (*Gedanke*) in Fregean semantic theory. However, the formal structural similarity between these concepts does not presupposes the doctrinal similarity of these categories from the point of view of their epistemological status.

Sergey Avanesov

Tomsk State Pedagogical University, iskiteam@yandex.ru

The Body and the Yarn. A visualization of a metaphor in the Annunciation Iconography

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 12.2 (2018) 523–534

Keywords: iconography, Christian literature and art, metaphoric meaning.

Abstract. In this article, I show the semantic connection between one pictorial detail of the traditional Annunciation iconography in Christianity and an apocryphal detail of the Virgin Mary biography, dating back to the antique metaphor of the body as clothing or cloth. In the Annunciation scene, the archangel Gabriel and the Mother of God are present, while the Virgin is often depicted with a spindle and a purple yarn in her hands. This detail sends the viewer to the metaphor of birth as the creation of flesh and blood, as the spinning of the body in the womb of the mother, and also symbolically means the entry of God into the corporeal world through the Virgin and the blood sacrifice offered for the salvation of the world. The described “apocryphal” detail of the Annunciation scene can be understood as a visualization of the metaphor, known in antiquity, of the body creation as spinning or weaving.

Evgenii Derzhivitskij

Saint-Petersburg State University (Russia), derzhiv@mail.ru

Vadim Perov

Saint-Petersburg State University (Russia), vadimperov@gmail.com

Imperative *bona fides* and the problems of invective in the political struggle of late Roman Republic

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 12.2 (2018) 535–550

Keywords: conscientiousness, pietas, trust, virtues, moral, civic virtue.

Abstract. The article is devoted to the ethical aspects of political struggle in late Roman Republic, when the genre of invective has become very widespread, becoming an ordinary part of public discussions. Gaius Sallustius Crispus, Markus Tullius Cicero and other prominent politicians in their invectives mutually insulted each other, trying to present their political opponents as absolutely immoral subjects. There were accusations not only of political insolvency, all sides of the private life of opponents were exposed. The authors of the article argue that this practice was based on a specific understanding of virtuous life in Roman society, which existed as a kind of synthesis of private and public morality. An analysis of the characteristic features of social life of this period made it possible to reveal the important role of the concept of conscientiousness (*bona fidas*), which can be regarded as an analogue of conscience that arose in later Christianity. It is conscientiousness that established a link between the veneration of relatives (*pietas*), which arose within the framework of personal family moral relations, and socially significant civil virtues. As a result, the veneration penetrated into public relations, and civic virtue turned into moral characteristics of the person. Conscientiousness was the basis both for the formation of personal trust, and for the existence of the Roman state (*res publica*). The authors of the article show that these factors contributed to the wide dissemination of invective, in which the statement of immoral qualities of an opponent aimed not only at discrediting him as a person, but also at destroying his reputation as a public figure, which ensured the winner in the debate the victory in the political struggle.

Vitaly Tselishchev

Novosibirsk State University, Institute of Philosophy and Law, Novosibirsk, Russia, leitval@gmail.com

Pyrrhonian skepticism and Gödel's Second incompleteness theorem

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 12.2 (2018) 550–560

Keywords: Sextus Empiricus, isostheneia, Gödel, Second incompleteness theorem, consistency, metamathematics, intensionality.

Abstract. The article compares the Pyrrhonian skepticism with the interpretations of Gödel's Second Theorem as a skeptical challenge in modern mathematics. It is shown that the epistemological framework of Gödel's restrictive theorems fits into the skeptical reflection scheme of Sextus Empiricus.

Denis Maslov

Institute of Philosophy and Law, SB RAS, denn.maslov@gmail.com

*Ataraxia* in Pyrrhonism

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 12.2 (2018) 561–568

Keywords: ataraxia, Pyrrhonism, Sextus Empiricus, quietism, apraxia argument.

Abstract. The paper aims to explicate the notion “ataraxia” in light of its untenable, as I argue, interpretation by M. Gabriel. This philosopher presupposes ataraxia as a total quietism and draws a conclusion, undesirable for Sextus, that the skeptical program of attaining the happiness, which is defined by Sextus as soul tranquility, is inconsistent since the sceptic can never be happy in virtue of incompatibility of inactivity with the skeptical investigation. The first part of the paper conveys the role of *ataraxia* in Sextus’ Pyrrhonism as it is interpreted by Gabriel. In the second part, we come to define ataraxia not as a total quietism (as in Gabriel), but as a suspension of all judgments and a freedom of all distress.

Valery V. Petroff

RAS Institute of Philosophy (Moscow), campos.iph@gmail.com

Appropriation of foreign learning in Ancient and Medieval Latin tradition

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 12.2 (2018) 569–581

Keywords: *translatio studii*, *translatio imperii*, appropriation of knowledge, Cicero, Horace, Boethius, Alcuin, John Scottus Eriugena, Heiric of Auxerre.

Abstract. The article gives a brief overview of ancient and medieval programs that aimed to appropriate and transfer the legacy and scholarship from previous cultures. We consider the attitudes of Roman intellectuals towards the translation practices. The rendering of the authoritative works from Greek into Latin was not supposed to result in the exact communication of the contents and meaning of a foreign text by means of the Latin language and not the accurate reproduction of the original text, but the creation of a Latin equivalent that had to replace and even eliminate the original work. In this case, the “translation” was deliberately “adapted”: it incorporated translator’s commentaries and digressions of every kind; it also reflected the mentality and worldview of Roman readers. The practices of appropriating the legacy of the previous culture were formulated in terms of “capture”, “military booty” and “expropriation”. We observe in greater details the relevant arguments of Cicero, Horace, and Boethius and, with reference to the periods of cultural revival in the Middle Ages, excerpts from Alcuin, John Scottus Eriugena, and Heiric of Auxerre.

Nadezhda Volkova

RAS Institute of Philosophy (Moscow), goznadya@gmail.com

Plotinus’ two theodicies

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 12.2 (2018) 582–598

Key words: Plato, Plutarch, Plotinus, theodicy, evil, matter, freedom of will, sin.

Abstract. The main subject of the study is the problem of theodicy in the philosophy of Plotinus. In the texts devoted to the problem of evil and theodicy, Plotinus argued against two types of evil – the evil in itself, or the first matter, and evil as an accidental property, among which is the sin of the soul. The first and second series of arguments represent two different versions of theodicy, which have already been previously represented in Platonism – in Plato and Plutarch. However, Plotinus' arguments are of great strength, since they work within the framework of an integral monistic doctrine.

Svetlana Mesyats

RAS Institute of Philosophy (Moscow), messyats@mail.ru

Proclus on hypercosmic souls

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 12.2 (2018) 599–631

Keywords: Neoplatonism, Proclus' metaphysical system, divine henads, Proclus' doctrine of soul, ancient commentaries on *Timaeus*.

Abstract. According to Marinus of Samaria, Proclus was the author of many philosophical doctrines. In particular he was the first to assert the existence of a kind of souls (ψυχῶν γένος) that are capable of simultaneously seeing several ideas and situated between the divine Intellect which embraces all things together by a single intuition, and the souls whose thoughts pass from one idea to another. In the following we are going to answer the question, what kind of souls did Proclus discover and why did he thought it to be necessary to introduce them in his metaphysical system. To solve this problem it seems reasonable to clarify the mechanism of horizontal-vertical progression in Proclus' philosophy, as well as to describe the general structure of the psychic level of reality embracing the so called Monad of “unparticipated” Soul and the multiplicity if its “participated” products: divine, demonic and human souls. Unlike some previous scholars, who alleged that souls discovered by Proclus were demonic or intelligent ones, I affirm that Marinus could have in mind hypercosmic participated souls, situated between the unparticipated monad of the psychic level of reality and the multiplicity of participated souls within the material cosmos. In support of this assumption I cite some relevant passages from Proclus' *Commentary on “Timaeus”* and demonstrate that he named “hypercosmic” not only the unparticipated monad of Soul, but also souls of the so called “absolute” (ἀπόλυτοι) gods, which are both in touch with the sensible cosmos and above it because of animating eternal immaterial bodies consisting of supra-celestial light. In conclusion I try to establish the genuine authorship of the doctrine of hypercosmic souls and to answer the question, why did Marinus attribute it to Proclus.

Alexander Sanzhenakov

Institute of Philosophy and Law SB RAS, Novosibirsk, Russia, sanzhenakov@gmail.com

Neostoicism of Justus Lipsius and the History of philosophy in Late Renaissance

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 12.2 (2018) 632–642

Keywords: Justus Lipsius, Stoics, Seneca, Neostoicism, history of philosophy.

Abstract. The paper is considering Justus Lipsius' the history of philosophy works. I distinguish the main ideas of Neostoic work "On Constancy" (1584) and show what kind of confusions Lipsius confronted when he was trying to transport some Stoic dogmas on the Christian ground. The main part of this paper pays special attention to the late works of Lipsius – the "Guide of Stoic Philosophy" and the "Physics of the Stoics" (1604), in which he reveals a deeper knowledge of Stoic dogmatics. Analyzing these writings, I show the specifics of the historical approach of Lipsius. It is shown that Lipsius did not follow Seneca's theses all the times, but considered it possible to correct them in order to bring some of them in line with the Christian dogmatism. For this purpose, he was appealing to the Christian (e.g. St. Augustine) and proto-Christian (e.g. Plato) authors. In conclusion I try to argue that we should consider these appeals as an attempt to actualize the Stoic idea in new intellectual context, which is the task of any historian of philosophy.

Roman Svetlov

A. I. Herzen State Pedagogical University, St. Petersburg, Russia, spatha@mail.ru

Elena Alymova

St. Petersburg State University

The Concept of Natural Law: from Plato to Philo

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 12.2 (2018) 643–658

Keywords: Plato's doctrine of Politics and Law, Cicero's Philosophy of Law, Natural and Positive Law.

Abstract. It is traditionally considered that the ideas relevant to the concept of Natural Law were for the first time articulated in the polemic of Socrates/Plato against the sophistic doctrine of Conventional Law. But Plato was engaged in arguments not only with the Sophists – he also struggled against indefinite, in many respects antinomic, unreflective ideas of law expressed by average Athenians whereby Law and Power, Law and Status were confused. Plato's appeal to the mythological narrative in the places where he discusses the theme of Natural Law makes it clear that even to his mind the concept of Universal Legislation shows its heterogeneous and problematic character. We argue that Carneades' opposition of Natural and Positive Laws owes precisely to this problem. Cicero inherited this strategy and made it even more radical. His preaching of the idea of natural Law (in its Stoic version) becomes in his texts rhetorical *topos*, which was well known to the readers. Nevertheless Cicero expresses doubts about that simple scheme according to which Positive Law appears a specific representation of Natural Law and tries to trace particular causes, which motivated the concrete forms of positive Law.

Igor Berestov

Institute of Philosophy and Law SB RAS, Russia, berestoviv@yandex.ru

Andrey Tikhonov

Southern Federal University, Russia, equilibre2003@yandex.ru

The Logical Structure of the Epicurean Objection to Sceptics from *Adv. Math.* VIII, 337

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 12.2 (2018) 659–668

Keywords: abstract objects, epistemic operators, semantic holism, intentional identity.

Abstract. In this article we are offering a method of analysis and formalization of the Epicurean objection to the Skeptics from the *Adversus mathematicos* VIII, 337, 6-9. We emphasize the importance of this objection for understanding Sextus Empiricus' response to it, continuously discussed by the historians of philosophy. The Epicureans argue that the Skeptics cannot criticize their proof, because when the Skeptics are criticizing their proof, they think something different from the original proof, so that the original proof remains untouchable by any criticism. We explain in which sense the holistic assumption used by Sextus Empiricus and some philosophers before him can be used in the Epicurean objection to the Skeptics. In the final formalization we show that Epicureans' argument can be interpreted as logically correct and deduced from sound premises. In the course of arguing for this thesis we are using the technical means of contemporary epistemic logic.

Pavel Butakov

Institute of Philosophy and Law SB RAS, pavelbutakov@academ.org

Plato, Evidentialism, and JTB

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 12.2 (2018) 669–685

Keywords: Plato, knowledge, belief, Gettier, justified true belief, evidence, evidentialism.

Abstract. It is often claimed that Plato's definition of knowledge as "true opinion with an account" is in agreement with the contemporary analysis of knowledge as "justified true belief" (JTB). Some scholars disagree with the attribution of JTB to Plato. I analyze three influential arguments against the assumption of Plato's agreement with JTB, and refute them. Then I provide my own argument against the assumption. I argue that the contemporary interpretation of the JTB formula understands "belief" not in the sense of an "opinion," but rather of a "degree of confidence." Accordingly, "justification" is understood not as applying to the opinion itself, but rather to the person having a certain degree of confidence. I support this claim by showing the difference between the traditional and the contemporary understanding of "evidence," the former referring to a property of the proposition, while the latter meaning the body of reasons, which supports the person's confidence to a certain degree. Thus, I conclude that Plato understands knowledge as "correct opinion validated by a rational explanation," and it has very little in common with the contemporary understanding of knowledge as "sufficiently supported subjective degree of confidence in the truth of a proposition."

Eugene Afonasin

Institute of philosophy and law (Novosibirsk, Russia), afonasin@gmail.com

Heraclides of Pontus and philosophical biography

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 12.2 (2018) 686–696

Keywords: ancient biography, doxography, the seven sages, dialogues, Pythagoras, Plato, Academy, Empedocles.

Abstract. Aristotle and his followers, such as Aristoxenus and Dicaearchus, present Pythagoras, the Pythagoreans and Empedocles as figures not entirely devoid of legendary features. At the same time the Peripatetic biographers do not fail to place them in proper historical setting as intellectuals, initiated important philosophical and religious movements. According to Dicaearchus, for instance, the sages are known for their highly practical maxims and general rules of right conduct; Pythagoras developed a new lifestyle and promulgated it in his public and private teaching; Socrates introduced a new form of intellectual and moral pursuit; while Plato founded an institutional framework for philosophical studies having thus paved the way to a systematic research, conducted by the Peripatetics, etc. In a striking contrast with this, in the dialogues of their contemporary Heraclides of Pontus Pythagoras, Empedocles and other ancient philosophers are predominantly literary figures and super-heroes whose supernatural powers are clearly beyond the reach of ordinary men. At the same time, the theories these fictitious personages profess are tailored according to a recognizably Platonic draft. In this work the present writer continues his studies of ancient biographic tradition initiated in a series of articles, published in two previous issues of the journal [*Schole* 10 (2016) 271–282 and 11 (2017) 570–607].

Eugene Afonasin, a translation into Russian, commentaries

Institute of philosophy and law (Novosibirsk, Russia), afonasin@gmail.com

Heraclides of Pontus. Fragments and Testimonia (*On diseases, or the one without breath* (*Apnous*), fr. 82–95 Schütrumpf)

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 12.2 (2018) 697–704

Keywords: ancient biography, dialogues, Pythagoras, Empedocles.

Abstract. Heraclides of Pontus (c. 388–310 BCE), a Platonic philosopher, worked in various literary genres, esp. dialogue. He discussed such typical Platonic topics as the transmigration of the soul, composed philosophical lives, dialogues or treatises about politics, literature, history, geography, etc., and wrote a series of works on astronomy and the philosophy of nature. Nothing is preserved. The present publication contains a collection of the testimonies about Heraclides' lost dialogue *On diseases, or the one without breath* (*Apnous*). The evidences are translated and numbered according to a new edition by Schütrumpf et al. 2008.

Yuriy Romanenko

St. Petersburg State University, yr\_romanenko@rambler.ru

An imaginative history of Ancient philosophy

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 12.2 (2018) 705–708

Keywords: philosophy, history, antiquity, art, iconography, image, imagination.

Abstract. A review of: Dorofeev, D.Yu., Savchuk, V.V., Svetlov, R.V. *Iconography of Ancient Philosophers: the History and Anthropology of Images*. St. Petersburg: Plato's Philosophical Society, 2017. – 244 pp., with ill.

Anton Didikin

Tomsk State University, Institute of Philosophy and Law (Novosibirsk, Russia), abdidi-kin@bk.ru

Platonism and Normativism: a historical and philosophical reconstruction

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 12.2 (2018) 709–713

Keywords: Plato, Platonism, Normativism, metaphysics, ethic, politics, philosophy of law.

Abstract. In a short note, the author outlines a series of Hans Kelsen's studies dedicated to Ancient political thought, esp. his *Platonic Justice*. He believes that these relatively neglected minor studies of the famous philosopher of law could still be of interest to contemporary classicists and the historians of philosophy.

Boris Markov

Saint-Petersburg State University, Russia, b.markov@spbu.ru

Philosophy face to face. Public and private space of ancient culture

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 12.2 (2018) 714–720

Keywords: Identity, individual, body, soul, communication, speech, writing, friendship, polis, ethos.

Abstract. Reflections on the book: D. Y. Dorofeev. *Personality and communication. Anthropology of oral and written words in ancient culture*. St. Petersburg: RHGA, 2015. – 639 p.

Anna Afonasina

Novosibirsk State University, Russia, afonasina@gmail.com

Cosmology and Politics in Plato's Later Works

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 12.2 (2018) 721–734

Keywords: Plato, dialogues, the *Timaeus*, the *Laws*, the *Statesman*.

Abstract. Reflections on the book: O'Meara, D. *Cosmology and politics in Plato's later works*. Cambridge, 2017. – 157 p.

## ΣΧΟΛΗ (Schole)

ФИЛОСОФСКОЕ АНТИКОВЕДЕНИЕ И КЛАССИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

2018. Том 12. Выпуск 2

Научное редактирование Е. В. Афонасина

Новосибирск: Ред.-изд. центр Новосиб. гос. ун-та;

Москва: Издательство «Аквилон», 2018. 438 с.

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

Второй выпуск двенадцатого тома журнала включает в себя серию статей, посвященных различным аспектам античной философии, от раннего пифагореизма до позднеантичной метафизики. Особое внимание уделено античной логике, античному праву и платонической традиции. В разделе *Переводы* публикуются фрагменты из несохранившихся сочинений Гераклида Понтийского.

Журнал индексируется The Philosopher's Index, Scopus, DOAJ, ERIH, РИНЦ и доступен в электронном виде на собственной странице [nsu.ru/classics/schole/](http://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 (Schole)

ANCIENT PHILOSOPHY AND THE CLASSICAL TRADITION

2018. Volume 12. Issue 2

Edited by Eugene V. Afonasin

Novosibirsk: Novosibirsk State University Press; Moscow: Aquilo Press, 2018. 438 p.

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

The second issue of twelfth volume of the journal contains articles, dedicated to ancient logic, law, Plato and his school (including a selection from Heraclides of Pontus' lost writings); it also contains a series of studies on various aspects of classical philosophy, from the Presocratics to Late Antiquity. The volume is supplemented with bibliographies, reviews and annotations.

The journal is abstracted / indexed in The Philosopher's Index, Scopus, DOAJ, ERIH and available on-line at the following addresses: [nsu.ru/classics/schole/](http://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* Е. В. Афонасина

Гарнитура Brill (used with permission)

Подписано в печать 14.08.2018. Заказ №

Формат 70 x 108 1/16. Офсетная печать. Уч.-изд. л. 19,5

Редакционно-издательский центр НГУ,

630090, Новосибирск-90, ул. Пирогова, 2