

---

# ΣΧΟΛΗ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΑΝΤΙΚΟΛΛΕΔΕΝΙΕ  
Ι ΚΛΑССИЧЕСКАЯ ΤΡΑΔΙЦΙΑ

Τομ 13

ΒΥΠΥΣΚ 2

2019

---

## ΣΧΟΛΗ (Schole)

### ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΑΝΤΙΚΟΛΛΕΔΕΝΙΕ ΚΑΙ ΚΛΑССИЧЕСКАЯ ΤΡΑΔΙЦΙΑ

*Главный редактор*

Ε. Β. Αφοναcин (Новосибирск)

*Редактор раздела рецензий и библиографии*

Α. С. Αφοναcина (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), А. И. Щетников (Новосибирск)

*Редакционный совет*

С. С. Аванесов (Томск), Люк Бриссон (Париж), Леван Гигинейшвили (Тбилиси), В. П. Горан (Новосибирск), В. С. Диев (Новосибирск), Е. 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*

ИФП НГУ, ул. Пирогова, 1, 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, 2007–2019

---

# ΣΧΟΛΗ

ANCIENT PHILOSOPHY AND  
THE CLASSICAL TRADITION

VOLUME 13

ISSUE 2

2019

---

## 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), 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, 2007–2019

## СОДЕРЖАНИЕ / CONTENTS

### СТАТЬИ / ARTICLES

- Aphrodite Ζεΐδωρος: the subversion of the myth of Prometheus and Pandora in Empedocles 430  
DAVID HERNÁNDEZ CASTRO
- Athena Tritogeneia, Poseidon's trident and early sacred trinity 451  
DMITRI PANCHENKO
- On *symbolon* and *synthema* in the *Platonic Theology* of Proclus 463  
DMITRY KURDYBAYLO
- Proclus the Neoplatonist's proposals on education: epistemological prolegomena 486  
CHRISTOS ATH. TEREZIS
- Finding meaning in the past: reinterpretation of the late Roman artifact, the golden ring with a Carnelian intaglio from the Museum of Georgia 503  
EKA AVALIANI
- Reversal concept of truth in Plato 513  
ALEXEI GLOUKHOV
- Is it possible to see darkness? Goethe and Aristotle on the role of light and darkness in vision 537  
SVETLANA MESYATS
- Земля Ксенофана (21 В 28; А 47 DK) 554  
М. В. ЕГОРОЧКИН
- Образ фиванцев в сочинениях Ксенофонта 580  
А. Ю. МОЖАЙСКИЙ
- Искусство памяти в «Картинах» Филострата Старшего: аргументы и предположения 596  
Е. А. МАКОВЕЦКИЙ, А. С. ДРИККЕР

Спор о свободе: анализ одного дискурса в беседах Сократа с Калликлом и Аристиппом С. Н. КОЧЕРОВ	617
Моральный идеал свободы: рабство и наемный труд в античности И. Ю. ЛАРИОНОВ, В. Ю. ПЕРОВ, В. В. СЕМЕНОВ	627
Критика религии в ранней эллинистической философии В. В. БРОВКИН	637
О возможности этики Аристотеля быть первой философией А. А. САНЖЕНАКОВ	648
Вчерашнее сражение за завтрашнее морское сражение П. А. БУТАКОВ	657
Сократические школы как актуальная проблема современного философского антиковедения Е. В. АЛЫМОВА, С. В. КАРАВАЕВА	670
Скепсис и парадокс: проблема предпосылок скептицизма у Платона и античная традиция парадоксов Р. В. СВЕТЛОВ, К. П. ШЕВЦОВ	683
«Мера вещей» Протагора как критерий истины Н. П. ВОЛКОВА	695
«Тимей» Платона о видах движения, «небесном растении» и прямостоянии человека В. В. ПЕТРОВ	705
Поэзия как начало философии и науки О. А. ДОНСКИХ	716
<b>ПЕРЕВОДЫ / TRANSLATIONS</b>	
Гераклид Понтийский о природе Е. В. АФОНАСИН	733
Гераклид Понтийский. Астрономические фрагменты Е. В. АФОНАСИН	740
Фрагмент В 17 Эмпедокла (продолжение) + Собрание с Страсбургского папируса (В 20) А. С. АФОНАСИНА	755

Содержание / Contents		429
<i>Аристотелев корпус. Проблемы, связанные с математикой и небесными телами</i>		764
А. И. ЩЕТНИКОВ		
<i>Евклид. Оптика</i>		771
А. И. ЩЕТНИКОВ		
<b>ЛЕКЦИИ / LECTURES</b>		
An outline of the history of archeology		823
LILIAN KARALI, ANNA AFONASINA, EUGENE AFONASIN		
АБСТРАКТЫ / АННОТАЦИИ		841

## СТАТЬИ / ARTICLES

# APHRODITE Ζείδωρος: THE SUBVERSION OF THE MYTH OF PROMETHEUS AND PANDORA IN EMPEDOCLES

David Hernández Castro  
National Distance Education University (UNED), Spain  
dhernandez@fsf.uned.es

---

**ABSTRACT.** This article examines the relationship between Hesiod and Empedocles through a comparative analysis of the Prometheus and Pandora myth and the Queen Cypris narrative. The author sustains that correspondences between the works of Hesiod and Empedocles can be interpreted through the framework of overlapping narrative structures, which would help to establish the order of the fragments. The relationship between Empedocles and Hesiod is polemic due to the fact that they belong to rival schools of wisdom. In the case of Empedocles, that school emanated from the Sanctuary of Apollo in Delphi.

**KEYWORDS:** Apollo, Delphi, Hesiod, narrative structures, sacrifices.

\* The research is supported by Department of Philosophy (UNED) / International Research Chair in Critic Hermeneutic (HERCRITIA-Santander) of National Distance Education University (UNED), Spain.

---

### Introduction

The exact nature of the relationship between Empedocles and Hesiod has been the subject of eternal debate among scholars. Through detailed study, Empedoclean scholarship has amassed an extensive repertoire of correspondences between the work of both authors; however, from the research of pioneers such as E. Bignone, to more recent studies, such as that of J.-C. Picot,<sup>1</sup> no scholar has been able to avoid the highly Empedoclean question of whether that relationship was

---

<sup>1</sup> Bignone (1916), Picot (2017/2018).



based on love or hate. In his solitary 1970 work, J. P. Hershbell opted to follow the middle path: “Empedocles was no doubt critical of Hesiod, especially of the latter’s views of the gods, and would have agreed with Xenophanes’ polemic; but it is tempting to see him also as a defender of Hesiod”.<sup>2</sup> This conclusion, however, is unpersuasive and too reminiscent of the *ad hoc* solution adopted by J. Burnet (later followed by F. M. Cornford and many others) in which Parmenides is converted into a Pythagorean “dissident”, which is a highly expeditious way of trying to paint a philosopher in a light that does not suit him at all.<sup>3</sup>

For my part, in this article I will propose that Empedocles did in fact venture into Hesiod’s domain, not in friendship, but rather armed to the teeth, with the resolute purpose of driving off anyone carrying a Boeotian shepherd’s bag. This intention can be seen clearly in various moments, but most definitively in the episode of Queen Cypris and her bloodless sacrifices. It is obvious that when Empedocles attacks the institution of bloody sacrifices he is turning Hesiod’s world upside down. What is less obvious is that the narrative through which this attack is consummated is designed to subvert the Prometheus and Pandora myth.<sup>4</sup> It is not a semantic transformation, but rather a transformation of the grammar of the narrative, of the logic accounting for the actions. We have a large catalogue of formal correspondences and conceptual or thematic affinities between the work of Empedocles and Hesiod.<sup>5</sup> Sometimes they are simple formulas, such as “σὺ δὲ”

---

<sup>2</sup> Hershbell (1970) 161.

<sup>3</sup> Burnet (1908) 211, Cornford (1939) 28. For an opposing perspective on Parmenides as a Pythagorean, cf. Couloubaritsis (2008) 162-165. The Pythagorean pedigree of Empedocles has been debated since Antiquity and defended by many modern authors, such as Guthrie (1965) 190, Solmsen (1980) 224-225 and Kingsley (1995). In contrast, Gallavotti saw it as an “equivoco esegetico” (1975, XIV) and Casertano referred to it as a “anacronismo cronologico” (2009, 124). A current discussion on this subject can be found in Cardullo (2011).

<sup>4</sup> Wersinger (2004) and Picot (2012) clearly see that Empedocles’ criticism of bloody sacrifices was aimed at subverting Hesiod’s narrative. Cf., for example, Picot “Empédocle subvertit la tradition religieuse au moyen de la substitution” (2012) 351. Most scholars relate the story of Queen Cypris with the five ages myth, cf. Bignone (1916) 218 n. 3 and 498-499, Jaeger (1947) 150-151, Kirk and Raven (1957) 349, Guthrie (1965) 248, Zuntz (1971) 259, Primavesi (2011) 431, Picot (2012), Most (2012) 285, Van Noorden (2014) 151-152. Other authors point to the relationship of the stages of zoogony or the creation of man with the Pandora myth, cf. Sedley (2007) 47, Kingsley (1995) 78.

<sup>5</sup> Cf. Hershbell (1970). Many scholars have dedicated partial attention to this issue. In addition to those already mentioned, among others, cf. Gemelli (1990) 61-79 and (2005) 381-383, and Picot and Berg (2015).

from fragment 1 (“but”), which Hesiod uses profusely in the *Works and Days*.<sup>6</sup> In other cases they are important concepts, such as “roots” (“ρίζωματα”), which in Empedocles preserves the meaning of the “spring” (“πηγή”) of all things, which we can already find in Hesiod.<sup>7</sup> Or, finally, they are themes, such as the catalogues of divinities in fragments 122 and 123, which are very similar to the catalogues of Nereids and Oceanids in the *Theogony*,<sup>8</sup> or the celebrated episode of the Oracle of Necessity, whose parallelism with the Great Oath of Gods to the river Styx has been comprehensively examined by scholars.<sup>9</sup> From all this repertoire it is easy to deduce the reason why the word “influence” is so often repeated in this debate.

However, by focusing on Empedocles’ relationship with Hesiod from this perspective (even if to establish limits) we are turning our backs on the most important aspect of the issue, which is that Empedocles does not consider Hesiod a source of inspiration, but rather views his work as a territory that can be occupied with the logic of his own narrative. The real question is not the influence, but rather the controversy, and its underlying political, social and cultural implications. J.-C. Picot and W. Berg choose precisely fragment 128 (which describes the reign of Cypris) to argue that Empedocles “attacks the Zeus of tradition”.<sup>10</sup> However, I think it is important to delve deeper to avoid turning Empedocles into a rebel without a cause. He was not attacking all tradition, just one specific tradition, and it is unlikely he would do so without having his feet firmly planted in some rival school of wisdom.

My primary interest here is, on the one hand, to prove my claim that Empedocles sought to clear the landscape of the divine in the logic of Hesiod’s narrative, and, on the other, to present the methodological consequences of that claim. If Empedocles’ purpose was not semantic transformation, but rather this transformation is a consequence of the transformation of the logic of the narrative, then it is highly probable that these semantic *overlaps* indicate the outline of an argument that Empedocles established following the structure of Hesiod’s narrative. Empedocles did not, evidently, produce a replica. But, in general terms, it should

---

<sup>6</sup> Hes. *Op.* 27, 213, 248, 274, etc.; Emp. 31 B 1 DK (I will cite Empedocles’ fragments following DK numbering. From here on I will omit the chapter and section). Cf. Hershbell (1970) 147.

<sup>7</sup> Hes. *Th.* 809-813; Emp. 6.1, 23.9-10. Cf. Hershbell (1970) 153-154.

<sup>8</sup> Hes. *Th.* 240-264, 337-370; Emp. 122 and 123. Cf. Hershbell (1970) 151, Picot (2017/2018) 400-401.

<sup>9</sup> Hes. *Th.* 793-806; Emp. 115. Cf. Bignone (1916) 488, Kirk and Raven (1957) 352, Guthrie (1965) 252, Hershbell (1970) 150, Wright (1981) 273, Picot (2008) 33, Most (2012) 288. A new approach to the subject in Picot (2017/2018).

<sup>10</sup> Picot and Berg (2018) 389-390.

be possible to establish a structural correspondence between the order of the sequences. That is, fragment 115, in which Empedocles gives an account of the Oracle of Necessity, should go after the catalogues of divinities in fragments 122 and 123, just as in the *Theogony*, the oath to the river Styx goes after the catalogues of the Nereids and Oceanids. According to this interpretation, Empedocles would have approached the *Theogony* and the *Works and Days* as consecutive parts of the same narrative; in reality, a great hymn to nature dedicated to Zeus. And this seems consistent with, on Empedocles' side, the single poem theory maintained by C. Osborne, B. Inwood, and S. Trépanier. In this case it would be, in the words of Menander, a great ὕμνος φυσιολογικός dedicated to Apollo.<sup>11</sup>

### The myth of Prometheus and Pandora

J.-P. Vernant imparted one of the best lessons on the potential of the structuralist approach in a study dedicated to laying out the grammar of the Prometheus and Pandora narrative in Hesiod.<sup>12</sup> Today structuralism has fallen out of favour, but Vernant's analysis continues to be as sharp as ever, and is particularly appropriate if our objective is to reveal the internal logic of the narrative. In what follows, I will extract some of his ideas and conclusions and compare them with the logic of the Cypris the Queen narrative found in fragment 128.<sup>13</sup>

Although J.-P. Vernant meticulously analyses both versions of the myth provided by Hesiod in the *Theogony* and the *Works and Days*, he makes it clear from the start that we are dealing with two complementary versions that should be approached as a whole. The analysis of the narrative is carried out at three levels: the grammar, the semantic content and the sociocultural context. For our purposes, we will focus on the elements that shape the narrative structure. On one side, we have the main protagonists, Zeus and Prometheus, who are locked in a battle of wits (μῆτις). On the other, we have the plot, a series of episodes in which our two protagonists pit their skills for deception (ἀπάτη) and fraud (δόλος) against each other to decide the fate of man. And finally, the logic that drives the entire narrative, which is always dominated by the opposition between giving (an evil) and withholding (a good), although the action, in the background, is always the same: hiding, disguising, stealing without being seen (καλύπτω, κρύπτω, κλέπτω). Thus, in the first sequence Prometheus (hiding) arranges how sacrificial

<sup>11</sup> Men. Rh. 337 Spengel (= 31 A 23). Cf. Osborne (1987) 24-29, Inwood (2001) 8-21, Trépanier (2004) 6-7. Cf. Mackenzie (2016).

<sup>12</sup> Vernant (1974).

<sup>13</sup> This section summarizes Vernant (1974). To avoid the proliferation of references, I will only refer to Hesiod's text.

practice is carried out. He divides the parts of the ox, offering Zeus a tantalizing part, but reserving the edible parts for men. The narrative begins, therefore, with a deception, a deception which will set in motion many more. In each of them, the same logic is repeated: in their relationship with man, for the gods to give or not give is the same as to hide. Zeus, in retribution for Prometheus' deceit, hides fire from men, which causes them to have to struggle to find sustenance (βίος is hidden in the bowels of the earth). But, once again, it was Prometheus' turn. This is the episode of the theft of fire, which the titan then gives to men hidden within a hollow fennel stalk. However, nobody is more cunning than the god of thunder, and Zeus, in punishment for receiving the gift of fire, offers men a beautiful evil that will truly delight them, according to Hesiod, while they affectionately caress the source of all their torments. The gift from the gods turns out to be the source of all evil: Pandora. She has the mind of a dog and the nature of a thief ("κύνεόν τε νόον καὶ ἐπίκλοπον ἦθος"). Yet none can perceive it because, at the bidding of Zeus, Aphrodite covers Pandora with irresistible grace and sensuality. Epimetheus, the dim brother of Prometheus, accepts this poisoned gift from the gods. And Pandora promptly opens the great lid of the jar of evils. She is the first in the line of women, whose true gifts are fatigue, illness and all the evils that will never cease to torment men.<sup>14</sup>

The logic of the Pandora myth expresses the ambiguous nature of the human condition. Through concealment, good and evil, given and not given, are inextricably linked. The grammar of the narrative has a semantic value. For men, good is concealed in the evils and evils are sometimes concealed in the good. Human existence, through divine concealment, is placed under the sign of the mixture of good and evil, of ambiguity and duplicity. But there are also a series of correspondences. Pandora, for example, is like the fire of Prometheus. They both die if they are not fed. Fire needs a seed to be engendered, just as man needs to hide his seed in the womb of woman to engender more men. Fire burns and so does woman. She ignites fire within man, she sears him like a brand with fatigue and anxiety. In the prime of his life, she turns him into a shrivelled old man.

Pandora also corresponds with βίος. The womb of women is like the bowels of the earth. Just like the stolen seed inside the fennel stalk and the sacrificial meat hidden in the belly of the ox, Zeus hides the seed and conceals the reproduction

---

<sup>14</sup> Μῆτις: Prometeo, Hes. *Th.* 511, 546, Hes. *Op.* 48; Zeus, *Th.* 520, *Op.* 51, 104 | ἀπάτη: Prometeo, *Th.* 537, 565, *Op.* 48 | δόλος: Prometeo, *Th.* 551, 562; de Zeus, *Th.* 589, *Op.* 83 | καλύπτω: Prometeo, *Th.* 539, 541 | κρύπτω: Prometeo, *Op.* 50; de Zeus, *Op.* 42, 47 | κλέπτω, Prometeo, *Th.* 566, 613, *Op.* 51, 55 | βίος: *Op.* 42. | Zeus offers an evil to men "in which they may all take pleasure in their spirit", *Op.* 57-58 | Pandora, mind of a dog, thieving nature, *Op.* 67.

of men in the womb of women. Matrimony is tilling, in which women are the furrow and men the tiller.

Thus, the myth of Prometheus and Pandora registers the institution of sacrifice in a sociocultural context that defines the human condition through labour, the institution of marriage and the relationship with the gods. The sacrificial banquet is marked by the sign of ambiguity. It is what puts us in contact with the gods, but also what separates us from them. The gods do not eat meat. And the animals, when they do, eat it uncooked. Only humans beings cook their food. Thus, the distancing from the gods also implies a distancing from the animals. Fire separates them. The community of men, animals and the gods are divided by an insuperable abyss.

### The myth of Cypris the Queen

We can now examine fragment 128. Our principle source is Porphyry in *On Abstinence*.<sup>15</sup>

οὐδέ τις ἦν κείνοισιν Ἄρης θεὸς οὐδὲ Κυδοιμὸς  
οὐδὲ Ζεὺς βασιλεὺς οὐδὲ Κρόνος οὐδὲ Ποσειδῶν,  
ἀλλὰ Κύπρις βασίλεια...

...

τὴν οἱ γ' εὐσεβέεσσιν ἀγάλμασιν ἰλάσκοντο  
γραπτοῖς τε ζῶοισι μύροισι τε δαιδαλεόσμοις  
σμήρνης τ' ἀκρήτου θυσίαις λιβάνου τε θυώδους  
ξανθῶν τε σπονδᾶς μελιττῶν ῥιπτούντες ἐς οὐδᾶς,  
ταύρων δ' ἀκρήτοισι φόνους οὐ δεύετο βωμὸς,  
ἀλλὰ μύσος τοῦτ' ἔσκεν ἐν ἀνθρώποισι μέγιστον,  
θυμὸν ἀπορραΐσαντας ἐέδμεναι ἠέα γυῖα.

They had no god Ares or Battle-Din,  
nor Zeus the King nor Kronos nor Poseidon;  
but Kupris the queen [Aphrodite]

...

her they worshipped with pious images,  
painted pictures and perfumes of varied odours,  
and sacrifices of unmixed myrrh and fragrant frankincense,  
dashing onto the ground libations of yellow honey  
[her] altar was not wetted with the unmixed blood of bulls,  
but this was the greatest abomination among men,  
to tear out their life-breath and eat their goodly limbs [transl. B. Inwood, ].

<sup>15</sup> Porph. *Abst.* 2.20 (1-8), 2.27 (8-10) (=31 B 128 DK).

We conserve a second fragment through a scholium,<sup>16</sup> 130 according to DK numbering, which is closely related to the first:

ἦσαν δὲ κτίλα πάντα καὶ ἀνθρώποισι προσηγή,  
θῆρές τ' οἰωνοὶ τε, φιλοφροσύνη τε δεδήει.

All were tame and gentle to men,  
both beasts and birds, and loving thoughts blazed on (transl. B. Inwood).

In addition, Empedocles' criticism of the institution of bloody sacrifice can be traced in other fragments. The best known and most explicit is 137, but I am confident that fragment 139 could be included in this group (and, probably, the alternative version in the Strasbourg Papyrus, d.5-6 MP), as well as fragments 135, 136, 138, 143 and 145. Our purpose, however, is to prove that Empedocles' intention was to superimpose the logic of the Cypris narrative over that of the Prometheus narrative, and to this end it is enough to examine primarily fragments 128 and 130.

First we will discuss the protagonists. On one side, there is no doubt that Aphrodite occupies the role of Zeus. Empedocles clearly says so in the initial verses of fragment 128: "They had no god (...) Zeus (...) but Kupris the queen". But who can we point to in the place of Prometheus? There does not seem to be a good candidate among the Olympians. However, it being Empedocles, we do not have to search hard to find an adversary for Queen Cypris. That adversary is Νεῖκος, Strife. It is the common thread among all the divinities cited by Empedocles in the first two verses of fragment 128: Ares, Battle-Din, Zeus, Cronos and Poseidon.<sup>17</sup> And it is not a coincidence that Quarrel (Ἔρις), always accompanied by the desire for strife, is precisely the reason why Hesiod chooses to present the Prometheus narrative in the *Works and Days* (*Op.*, 11-41). In Empedocles' poem, *Neikos* and Cypris take the places of Prometheus and Zeus, but the first difference that should be pointed out is that this is not battle of wits, but rather a battle between opposing qualities (or *modes d'action*, if we use the categories proposed by Dumézil and Detienne<sup>18</sup>): ἔρις and φιλοφροσύνη, quarrel and friendliness.<sup>19</sup> And this takes us to the second issue. In Hesiod, the confrontation between Prometheus and Zeus is a

<sup>16</sup> Schol. in *Nie. Ther.* 453 (=31 B 130 DK).

<sup>17</sup> Picot (2012) tries very hard to fit these deities within the narrative of the five ages, but perhaps Empedocles' intention was much simpler. He merely wanted to indicate that gods whose actions are based on strife have no place in the reign of Cypris.

<sup>18</sup> Detienne (2000) 85-89.

<sup>19</sup> Empedocles mentions the quarrels (in plural) in two fragments. They are the evil Quarrels that rend limbs (20.4) and the Quarrels from which comes the miserable lineage of mortals (124.2). But it is clear that Empedocles takes this opposition from Homer (*Il.* 9.256-257). Cf. Wright (1981) 284.

hand-to-hand fight. The fate of men is to bear the consequences of that struggle, particularly the transgressions of Prometheus. But it is an imposed fate in which men have no voice: nobody asked their opinion when Prometheus distributed the parts of the sacrifice, and nobody consulted them about the idea of stealing fire from Zeus either. It was not even men who fell for the trap of Pandora, but rather Epimetheus, the dull brother of Prometheus. In contrast, in Empedocles, the confrontation between *Neikos* and Aphrodite takes place in the heart (φρόνη, fr. 17.14, 23.9, 106.1, 114.3, 133.3) and mind (νοῦς, fr. 2.8, 122.2, νοέω, fr. 3.7-8) of men. Here gods do not trick men, it is men who deceive themselves (fr. 2, 110). For Empedocles, the only μῆτις in this game is that of men (fr. 2.9, 23.2, 106.1). This places us in a completely different scenario than Hesiod. First of all, because the actions of *Neikos* and Aphrodite are not directed against each other. And, second, because their actions are not deceitful. Neither of them delivers an evil disguised as something good, nor something good disguised as an evil. Strife offers men the evil of strife. And the goddess of Love offers men the gift of love. That is why Empedocles says: “Do you not see / that you are devouring each other in the heedlessness of your understanding?” (fr. 136.1-2, transl. B. Inwood). Mortals are even more foolish than Epimetheus. The gods do not need to camouflage the evils that they send us in order for our hearts to delight upon receiving them and for us to tenderly caress our own misfortune. Let us examine ἔρις. We know that it only leads to crime, animosity and carnage, and yet even so, we erect alters and pay tribute to it with sacrifices. The entire message of Empedocles is to point out the folly of human behaviour. But what is important, and the fundamental difference with the context of the Prometheus narrative, is that we are not slaves to this way of being. We can choose another path. There is a “wealth of divine understanding” (fr. 132.1). A thorough discourse on the blessed gods (fr. 131.4), whose keystone can be found in this verse of Empedocles: “[we see] love by love and strife by baneful strife” (fr. 109.3, transl. B. Inwood). If we place these thoughts within ourselves and contemplate them with good intent and pure meditations, then all these things will accompany us throughout our life (fr. 110.1-3), and they will provide us protection from ills and old age (fr. 111.1).

The logic that governs the myth of Prometheus and Pandora is that of concealment. And what that logic expresses is the ambiguous nature of the human condition, that is, through concealment, good and evils, given or not given, are inextricably bound. However, the reigning logic in the Cypris narrative is that of unconcealedness, ἀλήθεια.<sup>20</sup> Aphrodite, unlike Zeus, does not hide any evil. Instead she discloses to men the good of φιλότις, of love, of affection. She makes life

---

<sup>20</sup> “O friends! I know that truth (ἀληθείη) attends the words / which I will speak” (fr. 114.1-2) (transl. B Inwood).

flourish from the bowels of the earth. Moreover, in contrast to what Hesiod preached (at least in the Pandora narrative), she shows us that misery is not the inevitable fate of human beings. Wisdom can allow us to distinguish between good and evil.

The first sequence in the Prometheus narrative, the practice of sacrifice, is overlapped by fragment 128, where Empedocles describes bloodless sacrifices. But here the roles are reversed. Queen Cypris is not plotting to harm men, while the only desire of Strife, the reflection of Prometheus, is to bring about their ruin. Prometheus, in Hesiod's narrative, initiates the course of events with a deception, a deception that will destroy the community of men and gods, and at the same time, open an impassable abyss between men and animals. This abyss no longer exists in the narrative of Empedocles, where men do not wet altars with the abominable slaughter of bulls. Prometheus, who is the instigator of these slaughters, provokes the second sequence with his deceit, in which an enraged Zeus hides fire from men. An act that Empedocles replicates with another action: Cypris the Queen who responds to the offerings of men with the gift of friendliness. While the fire of Zeus is hidden, φιλοφροσύνη is manifested. It is a disclosure. And we should not overlook that Empedocles says of her that she burns like fire, ("φιλοφροσύνη τε δεδήει", the friendliness *blazed*, fr. 130.2), like the fire Athena inflames over the head of Diomedes (*Il.* 6.7), or the blaze in Hector's eyes when he charges into the Danaans (*Il.* 12.466). Love, in Empedocles, is not a fire, but it occupies the space of the fire of Zeus in the narrative of Cypris the Queen. And this leads us to the third sequence, the theft of fire, which the good son of Iapetus hides within a hollow fennel stalk to give to men. It is not the celestial fire, which Zeus retains, but a spark that lights the altars and allows the sacrificial meat to be cooked. However, for Empedocles, the gift of Prometheus only sparks strife. The third sequence in the Cypris narrative is the institution of blood sacrifice. With it, men renounce φιλότης and throw themselves into the arms of the κακήσι ἐρίδεσσι, the evil quarrels. Through the commencement of slaughters, men dissolve the bonds of friendliness. Not only those binding them to the animals or the gods, but also the bonds between each other. This is an important aspect that should be highlighted. Empedocles was no *outsider*, and it is difficult to understand his popularity among the Greeks unless we view his criticism of the slaughter of animals against the backdrop of the slaughters the Greeks committed among themselves. If men wandered the fields of Ἄτη, the goddess of ruin, it was not merely because they had lost their fondness for animals, but rather this loss implied the rupture of all fondness, the institution of strife in the heart of men. The blood flowing on the altars is the same blood that flows on the fields of battle.



The fourth sequence in Hesiod's narrative is the myth of Pandora, and it is possible that Empedocles, continuing to pursue his objective of inverting the logic of the narrative, presented an episode in which Cypris, instead of forging woman as a poisoned gift, did so with the intention of returning the spark of love that Strife had taken from men. Woman, as in Hesiod's narrative, would have been shaped with Aphrodite's grace, but instead of being injected with an insatiable spirit, in her interior was the ἡθός of friendliness. Once again, the gifts of Queen Cypris do not conceal, they reveal. True abundance is not found in the butcher's knife, but in the affection that blooms in the heart of a hoplite under the sway of Aphrodite. Strife retreats when love advances. Strife lays waste to fields, and friendliness causes wheat to sprout from the earth. If there is protection against evil and a refuge for old age, it is love. Perhaps Aphrodite created woman because men had grown too foolish to remember that.

#### The myth of the five ages and the Justice of Zeus narrative

But this sequence of the narrative has left no trace. Moreover, it has a drawback. Empedocles endeavoured to put on the record that woman was not an independent creation, like in Hesiod, for whom men were created before women. In fragment 62, Empedocles explicitly mentions how men and women emerged from the earth,<sup>21</sup> an idea that is repeated on at least three occasions, when he lists the creatures whose origins were in the four roots, Love and Strife (fr. 21.9-12, 23.6-8 and a[i].8-a[ii].12 MP).<sup>22</sup> Where he could have said ἀνθρώπος (as he does in fragment 128 of the Cypris the Queen narrative), he goes out of his way to pronounce ἀνέρες and γυναῖκες.<sup>23</sup> It is clear, however, that these descriptions form part of the zoogony. So either Empedocles decided to offer two versions of the same story or the Cypris the Queen narrative ended at the point we know, that is, the criticism of sacrifices and the admonition to men to abandon the path of Strife.

Either way, Empedocles would have made clear the purpose of his narrative. It is not true that the gods had condemned men to strife. The logic that presides our relationship with the divine is that of reciprocity. If we sow affection, we will reap affection. If we sow misery, we will reap misery. The gods do not trick men, neither are they responsible for the evils that torment them. It is men who trick themselves, blaming the gods for sending them misfortunes that they themselves have

<sup>21</sup> “νῦν δ' ἄγ', ὅπως ἀνδρῶν τε πολυκλαύτων τε γυναικῶν.”

<sup>22</sup> A fourth occasion in fr. a(ii).27 MP does not explicitly mention men and women, but does refer to man's double-descendance: “ἀ[νθρώ]πον δίδυμιον φύμα”. Cf. also fr. 63.

<sup>23</sup> Along these lines, cf. the testimony of Aetius on the generation of plants and animals in Empedocles (31 A 72 DK). For D. Sedley, the stages of zoogony are an allegorical reading of the Prometheus and Pandora narrative (2007) 47.

sown. Furthermore, we should keep in mind that all living beings are made from the same roots. This includes everything from trees to men, women, beasts, birds, water-nourished fish and the long-lived gods. Given that these roots are divine, there is nothing around us that is not divine. We are a community. Men, women and all the rest of living beings. If this is true, it is impossible to sustain the story of Pandora. The gods did not create women to punish men, and men obtained no good from Prometheus' fire. The smell of burnt meat on the altars is too reminiscent of the smell of funeral pyres. And we will not leave the fields of Ruin until we stop lighting the fire of strife and start feeding the fire of friendliness.

It is generally accepted that the narrative of Cypris the Queen corresponds with the narrative of the Five Ages or, at least, with the episode of the Golden Age. However, the problem of this relation is that the men of the Golden Age, just like those from the other ages that preceded ours, are not like us. Not for the simple fact that the gods smiled upon them, but rather because they belong to another γένος.<sup>24</sup> Whether it went better or worse for them, they had their destiny, and the destiny of one lineage is not transmitted to the next. Thus, it may be vexing to not have inherited the good life of the men of the Golden Age, but the advantage is that neither did we inherit the faults of the men of the Silver Age. On the contrary, when we come to Empedocles, the situation changes completely. Everything indicates that the men who lived during the reign of Cypris, as well as the unfortunates who lived in the world of Pandora, were made from the same mould as the men in the time of Empedocles, and this is a good reason for a wise man like Empedocles to lament their fall. Because, ultimately, this is what his narrative is about. Of how men started offering the gods myrrh and libations of honey and ended up becoming devourers of meat. Empedocles' narrative, just like that of Prometheus and Pandora, does not refer to a remote lineage of men from the past, but rather of how strife took up residence in our own γένος (a strife that for Empedocles we can purify, in contrast to Hesiod in his Pandora narrative). However, if we examine the zoogony, we can observe that the generations that Aetius tells us about owe as little to each other as the generations of men in Hesiod's narrative. In my opinion, it is here where we really have to search for traces of the Ages narrative.

It is true that the abundance that men living under the reign of Cypris seem to enjoy evokes the state of prosperity of the men in the Golden Age, but it is generally overlooked that in the sequence following the Hawk and the Nightingale fable, where Hesiod discusses the distribution of justice and punishment among men (and the absence of justice among animals), he refers to Zeus granting this

---

<sup>24</sup> Speaking about "races", in this sense, is problematic, as pointed out by Calame, who proposes speaking about "families", "clans", or even "human species", cf. (2009) 64.

type of abundance, or at least a very similar one, to men who live according to justice.<sup>25</sup> And in this case, these are men like ourselves, men whose fate we can share, just like Perses, Hesiod's wayward brother, if the men who govern us would cease to feed their ὕβρις. In my opinion, it is the abundance described in this sequence which resonates in the verses Empedocles dedicates to the reign of Cypris and not that which refers to the men of the Golden Age. In support of this position, we can read the verse, "beasts and birds and water-nourished fish" ("θήρες τ' οἰωνοί τε καὶ ὕδατοθρέμμονες ἰχθύς"), which Empedocles overlays (as J. P. Hershbell pointed out) on one of the verses with which Hesiod concludes with this passage: "fish and beasts and winged birds" ("ἰχθύσι μὲν καὶ θηρσί καὶ οἰωνοῖς πετεηνοῖς").<sup>26</sup> His intention is to counterpose Aphrodite's law with that of Zeus, which can clearly be seen if we examine fragment 130. Hesiod says:

This is the law that Cronus' son has established for human beings: that fish and beasts and winged birds eat one another, since Justice is not among them; but to human beings he has given Justice, which is the best by far (*Op.* 276-279, transl. G. W. Most).

And Empedocles:

All were tame and gentle to men,  
both beasts and birds, and loving thoughts blazed on  
(fr. 130, transl. B. Inwood).

Empedocles seems to be saying that in the reign of Cypris, δίκη overflows from human beings, because in contrast to Zeus the νόμος of the goddess is φιλοφροσύνη, and it extends to all creatures that form part of the community of living beings.<sup>27</sup>

The context of the Empedocles' verse is important for another reason that has been identified by authors such as W. K. C. Guthrie, J. P. Hershbell, or more recently, S. Rangos.<sup>28</sup> That is, the relationship of created beings, which I mentioned earlier, and which Empedocles formulaically repeats on at least three different occasions. The list includes the trees; men and women; the beasts, birds and water-nourished fish; and the "long-lived gods first in their prerogatives". It is easy to see that Empedocles places these long-lived gods (θεοὶ δολιχάωνες) in the same outpouring of creation as the trees, men, women, beasts and the rest. Given that we know perfectly well that in his poem Empedocles presents the process by

---

<sup>25</sup> The Golden Age: Hes. *Op.* 109-126; the Fable of the Hawk and the Nightingale: Hes. *Op.* 202-212; the narrative of the distribution of Justice: Hes. *Op.* 213-285; the men who live according to the Justice of Zeus: Hes. *Op.* 225-237.

<sup>26</sup> Cf. Emp. fr. 21.11, 23.7 and a(ii).1 MP and Hes. *Op.* 277. Cf. Hershbell (1970) 151.

<sup>27</sup> Cf. fr. 135, Arist. *Rh.* 1376b 14-17.

<sup>28</sup> Guthrie (1965) 255, Hershbell (1970), Rangos (2012) 321.

which these beings were created, it immediately raises the suspicion that this process could have also included the creation of the long-lived gods. We have not been able to identify any fragment in which Empedocles speaks about the creation of this class of god.<sup>29</sup> But in his introduction to fragment 128, Porphyry expresses himself in terms that seem to confirm our suspicion: “[These facts are also attested to by] Empedocles, who in his discursive account of the theogony and sacrifices, says”.<sup>30</sup> This is extremely important evidence. First of all, because Porphyry’s reference to the existence of a theogony by Empedocles ties in perfectly with what we have been able to glean from the inclusion of the long-lived gods among the created beings; and second, because these words by Porphyry provide us with an invaluable clue on where to localise the narrative setting of the reign of Cypris. And this setting, once again, coincides with the structure of Hesiod’s narrative and reinforces the connection between the reign of Cypris narrative and that of Prometheus and Pandora. Indeed, if in place of the reign of Cypris, Porphyry would be speaking about the time of Prometheus and Pandora, he would have surely used the same words, that is, he would have written that Hesiod broached this topic when discussing the theogony and sacrifices. Porphyry’s commentary on fragment 128, and the collection of fragments regarding the creation of the θεοὶ δολιχαίωνες, strongly suggest that Empedocles was tracing the path of Hesiod’s narrative structure. The sequences related to theogony, the institution of sacrifice and the Prometheus and Pandora myth correspond with the sequences of theogony, the institution of (bloodless) sacrifice and the narrative of the reign of Cypris.

### Aphrodite Ζείδωρος

The final argument I will use to support this reading seeks to counter a suspicion that inevitably comes to mind when we hear anything that may seem like a vindication of women on the lips of a Greek man from 5<sup>th</sup> century B.C.E. In Plutarch’s dialogue the *Amatorius* we find an interpretation context of Empedocles that can help broaden our horizons on this issue. The main motivation of this dialogue is to provide a defence of conjugal love between men and women; but considering the highly patriarchal Roman society in which Plutarch lived, what is astonishing about this work is that he does so in terms that equalize the moral status of men

---

<sup>29</sup> Empedocles distinguishes between the long-lived gods and the roots, which are also divine. But the former, like all other created beings, would be the result of the mixture and separation of the latter. There are more divine categories in Empedocles. For further discussion, cf. Rangos (2012) and Santaniello (2012).

<sup>30</sup> “ἀλλὰ καὶ παρ’ Ἐμπεδοκλέους, ὃς περὶ τῆς θεογονίας διεξίων καὶ περὶ τῶν θυμάτων παρεμφαίνει λέγων”. Porph. *Abst.* 2.20 (=31 B 128 DK).

and women.<sup>31</sup> Plutarch's thesis is that women are equally prepared as men to exercise virtue and to prove this he undertakes a long defence filled with examples of all the virtues in which women have proved their worth, which includes even courage, a virtue that the Greeks only knew how to express in the masculine form (ἀνδρεία, that is, manliness).<sup>32</sup> At this point, and as a conclusion, Plutarch introduces the virtue Φιλία.<sup>33</sup> It would be quite strange, he writes, that having all the others, they would lack this one. Women, contrary to what is sustained by those who do not consider them appropriate for φιλία, are particularly well-endowed for it, because an affectionate disposition (τὸ στερκτικόν) is entirely part of their nature, and φιλία finds in affection fertile and welcoming ground.<sup>34</sup> It is noteworthy that Plutarch, an inveterate reader of Empedocles,<sup>35</sup> ends up using such Empedoclean language to support his opinion on the moral equality of women. To say that affection is linked to Love is not surprising, but it is an entirely different matter to find that Plutarch establishes that link through the concept of "fertile ground" (εὐφυῆς χώρα). This nurturing aspect, as we shall soon see, is part Aphrodite's nature and it is also Empedocles who tells us that Aphrodite makes mortal beings more akin to each other and more disposed to feel affection for each other (ἀλλήλοισι ἔστερκται) (fr. 22.4-5). By suggesting that the nature of women is rich ground for φιλία, Plutarch is turning the Pandora myth on its head, and this is very much in line with everything we have been saying about Empedocles.

In another part of the dialogue, Plutarch makes use of two citations from Parmenides and Hesiod (which had already been referred to by Plato and Aristotle) to support his contention that Love (Eros) is one of the oldest and most respectable divinities.<sup>36</sup> What is interesting for our discussion is that Plutarch starts this line of reasoning with Empedocles, from whom he takes some verses that we also know through other sources, but to which he adds, at the conclusion of his argu-

---

<sup>31</sup> This debate had already been introduced by the Stoics, but the influence on Plutarch is problematic. The Stoics understood the conjugal relationship to be *philia*, but *eros*, the loving feeling or passion, had no place in it. Plutarch radicalized this position: "valora el Amor en toda su dimensión y concede un significado moral a la unión sexual dentro del matrimonio" (Valverde Sánchez, 2003b, 23). For more on the discussion, cf. Russell (1973) 91 and Valverde Sánchez (2003a).

<sup>32</sup> *Moralia* 769b-d. In addition, among others, daring (τὸ θαρραλέον) or magnanimity (τὸ μεγαλόψυχον).

<sup>33</sup> *Moralia* 769c.

<sup>34</sup> "καὶ τὸ στερκτικόν ὄλωσ ἐν αὐταῖς, ὥσπερ εὐφυῆς χώρα καὶ δεκτικὴ φιλίας". *Moralia* 769c.

<sup>35</sup> Hershbell (1971).

<sup>36</sup> Parm., fr. 28 B 13 DK; Hes. *Th.* 116-122; Pl., *Smp.* 178b; Arist., *Metaph.* 984b 23-30; Plu. *Moralia* 756e-f.

ment, another succinct, yet incredibly valuable statement that has preserved for us a genuine expression by Empedocles which has not been discovered in any other direct testimony. This is fragment 151. The other two verses belong to fragment 17 and Plutarch uses them to corroborate that although Love is an invisible deity it had already been believed in and venerated by in ancient times.<sup>37</sup> The following three verses from Euripides<sup>38</sup> come to mind:

τὴν δ' Ἀφροδίτην οὐχ ὀρᾶς ὄση θεός;  
ἦ δ' ἐστὶν ἢ σπείρουσα καὶ διδοῦσ' ἔρον,  
οὐ πάντες ἐσμέν οἱ κατὰ χθόν' ἔκγονοι.

Do you not see how mighty is the goddess Aphrodite?  
She sows and gives that love  
from which all we upon this earth are born  
(transl. E. L. Minar/F. H. Sandbach/W. C. Helmbold).

And then he introduces what DK lists as fragment 151:<sup>39</sup>

“Ζείδωρον” γὰρ αὐτὴν Ἐμπεδοκλῆς “εὐκαρπον” δὲ Σοφοκλῆς ἐμμελῶς πάνυ καὶ πρεπόντως ὠνόμασαν.

Empedocles has called her “giver of life” and Sophocles “fruitful”; both epithets being perfectly just and apt (transl. E. L. Minar/F. H. Sandbach/W. C. Helmbold).

That Empedocles uses the word ζείδωρος (“life-giving”) to refer to Aphrodite, and that he did so in a context that Plutarch associates with the fruitfulness of nature, is a powerful argument in favour of the thesis I have presented on these pages. Not long ago, M. Garani suggested that this word had left the “Empedoclean fingerprint” on the adjective *alma* (nourishing) with which Lucretius describes Venus in his poem, *De rerum natura*, in a similar sense as to what we find in another expression used by Empedocles, φυτάλμια, which we only know through the Strasbourg Papyrus (“many fertile beings were born”).<sup>40</sup> Plutarch uses Euripides to say that Aphrodite “sows” Love and then adds expressions taken from Empedocles and Sophocles, “life-giving” and “fruitful”, which if we juxtapose with “alma Venus” in Lucretius, and the nurturing sense of the expression φυτάλμια, leads us to trace a very tight circle around this aspect of the goddess Aphrodite. In Homer, ζείδωρος always appears describing ἄρουρα (tilled or arable land), that is, ζείδωρος

<sup>37</sup> Plu. *Moralia* 756c-e. Cf. 31 B 17 20-21.

<sup>38</sup> Plu. *Moralia* 756d; E. fr. 763 Nauk-Snell; E. *Hipp.* 449-450.

<sup>39</sup> Plu. *Moralia* 756e (=31 B 151).

<sup>40</sup> “[ζῶι]α φυτάλμια τεκνώθ[η]σαν”, Emp., fr. d.13 MP; Lucr. 1.2; Cf. Garani (2007) 40. The expression “Empedoclean fingerprint” was proposed by Sedley (1998) 24-25.

ἄρουρα, fruitful earth.<sup>41</sup> And the same formula is repeated three times in *Works and Days*. The first to evoke the fertility of the land in the Golden Age. The second, for the Isles of the Blessed. And the third, to describe the abundance that Zeus reserves for men whose rulers adhere to justice.<sup>42</sup> The echo of a tradition that linked Pandora to the earth has come down to us through various sources,<sup>43</sup> but the closest to our discussion comes from a scholium to Aristophanes, who, after claiming that Pandora is the earth (γῆ), added: “Since everything is given for our life (ζῆν πάντα δωρεῖται). For the same reason ζεῖδωρος and ἀνησιδώρα (sending gifts)”.<sup>44</sup> In this tradition Pandora is not an empty womb, who devours the work of others like an idler.<sup>45</sup> She is the manifestation of the prototypical woman, or as J. Redfield points out, of a female deity associated with the Earth (“the Mother of Us All”).<sup>46</sup> Everything seems to indicate that Empedocles was following this tradition and that the resonance ζεῖδωρος has with Πανδώρα reflects a decision he made to subvert Hesiod’s Pandora and replace her with Aphrodite ζεῖδωρος, or with a Pandora that instead of opening the jar of Strife, was in charge of distributing the marvellous gift of life.

### Conclusions

The results of this research allows various conclusions to be proposed. The first is that the narrative of Cypris the Queen is an inversion of the Prometheus and Pandora narrative. Empedocles not only subverts the grammar of Hesiod’s narrative, he also inverts the logic of the action. Where there was concealment, we find unveiling. Where there was divine wrath, shines friendliness. Where the gods played with the destiny of man, it is men who play with their own destiny. In this sense, it is difficult to consider Empedocles’ narrative a version of Hesiod’s, not even in structuralist terms. Empedocles does not stop at inverting the terms of the opposition, but rather his objective is to cancel out the logic of the narrative. For Hesiod, the struggle between Prometheus and Zeus can only be resolved with the liver of the insolent titan being devoured by the eagle sent by Zeus. Men suffer the wrath of the gods. And the animals, the voracity of men and the craving of the gods to smell the burning fat of sacrifices. The underlying logic of deceit is that of domination. There is no reciprocity between Zeus and Prometheus, just as there can be none between gods and men, or between men and animals. Howev-

<sup>41</sup> *Il.* 2.548, 8.486, 20.226; *Od.* 3.3, 4.229, 5.463, etc.

<sup>42</sup> *Hes. Op.* 117, 173, 237.

<sup>43</sup> Cf. Redfield (2012) 172. Among others, D. S. 3.57.2.

<sup>44</sup> *Schol. Aristoph.* Vögel 970, transl. J. Redfield.

<sup>45</sup> *Hes. Th.* 594-601.

<sup>46</sup> Redfield (2012) 172.

er, in the Cypris the Queen narrative, the battle is characterized by symmetry. The adversaries advance or retreat, but neither Love or Strife can aspire to a definitive victory. They do not want to rule over each other, but rather over the hearts and minds of men. Their actions are not motivated by domination, but rather by reciprocity. They only dispense what is asked of them, and they only take what they are given. Cypris does not punish. Strife does not reward. Neither of them deceive. With love we see love, and with strife, miserable strife. Whether Cypris reigns, or disastrous Strife, the debts are always paid with the same coin. *Neikos* institutes negative reciprocity. Cypris, positive reciprocity.

If Cypris the Queen is a *different* narrative, and not a version of the same narrative, it is because Empedocles inhabits a different place. In the world of Pandora, the actions of Prometheus unleash the wrath of Zeus and men can do nothing but bear the consequences. It is the logic of a world in which men are slaves to the will of the powerful, to whom the poet's hymn is directed: "And now I will tell a fable — says Hesiod — to kings who themselves too have understanding" (*Op.* 202, transl. Most). Even in the narrative regarding the distribution of Justice, where men can aspire to a level of prosperity similar to that of the Golden Age, Hesiod is careful to place that aspiration under the designs of the powerful. "Often even a whole city suffers because of an evil man" (*Op.* 240, transl. Most). They are the ones who decide with their actions if the oaks flower with acorns and succulent honeycombs, or if, on the contrary, the city is destroyed by calamities sent by implacable Zeus (*Op.* 232-233, 242-243). Empedocles speaks, however, for another world, a place where "the devourers of the present" have been expelled from the city. A rising tide of democracy has crashed against the walls of the *polis* of Magna Graecia, and not even the aristocracies who avoid being swallowed by it can ignore the fact that the *place* of the people has shifted. The majority of men continue to live in the countryside, but the idea that everybody has a common place in the agora has become the city's leaven. In many cases, as in Poseidonia, Kroton or Akragas, popular assemblies were established. The circle of people who listen to the poet is no longer found at the banquets held by the best families, but rather composed of men without lineage, but who make the laws of the city. These men fear the gods, but they can no longer hide behind them. If it is true that only fools turn their backs on the sacred, then it is equally true that only idiots renounce taking care of themselves. The logic instituted by democracy is that of reciprocity: take care of others and others take care of you. And Empedocles wields this logic like a hammer against the narrative of Prometheus and Pandora.

My second conclusion is that there is sufficient evidence that the poems of Empedocles and Hesiod have overlapping narrative structures for this thesis to be



taken seriously by scholars. Given the substantial number of (thematic, stylistic and semantic) correspondences that have been found through erudition and good practice in Empedoclean studies, this thesis should come as no surprise. The narrative structure of Empedocles' work spreads like a mantle over the narrative structure of Hesiod's work. Just as in Hesiod's poem, Empedocles invokes the muses; a proem dedicated to a deity (Apollo, instead of Zeus); a cosmogony; a theogony; a narrative about the institution of sacrifices; a narrative about the generations, that could correspond to the ages of man narrative; a description of the distribution of Justice of Queen Cypris (friendliness) that presents a close correspondence with King Zeus' distribution of Justice; and a collection of fragments and testimonies that seem to indicate that Empedocles' poem also contains *practical* wisdom,<sup>47</sup> which would correspond with the following narrative sections of *Work and Days*. Furthermore, there are other specific episodes, such as the catalogues of deities in fragments 122 and 123, as well as the catalogues of Nereids and Oceanids, which could be inserted into a theogony; and, most especially, the episode of the Oracle of Necessity, whose context, just like that of the Oath to the River Styx, should be an exaltation of the works and deeds of the divinity to whom the poem is dedicated, that is, a parallel to the Titanomachy of Zeus. In Empedocles, this deity is Apollo.

My third and final conclusion is derived precisely from how Apollo's exploits overlap with the Titanomachy of Zeus. The fact that Apollo could play such a relevant role in Empedocles' work constitutes a powerful argument to search for the source of his knowledge in the wisdom literature on Apollo. Some authors, such as J. Bollack, have vehemently defended this affiliation. Others, such as J.-C. Picot, have put it in brackets.<sup>48</sup> Given the importance of Apollo to Pythagoreanism, and their doggedness in claiming Empedocles as one of their own, the multiple Apollonian traits that scholars have identified in the fragments have often been interpreted through a Pythagorean lens. However, much more than in the Orphic or Pythagorean sects, the most reasonable place for a sage like Empedocles to search for the wisdom of Apollo would be in the Sanctuary of Apollo in Delphi. The apogee of the Delphic religion was in the final third of the 6<sup>th</sup> century B.C.E. and all of Magna Graecia had been filled up with temples and sacred areas that acted as genuine *branch offices* of the god of the laurel branch.<sup>49</sup> Unfortunately, this ques-

---

<sup>47</sup> Cf., particularly, fr. 111. It is possible that this section contains all the aspects that could have most influenced the Italian-Sicilian medical schools.

<sup>48</sup> Bollack: "Presque tout chez Empédocle est 'apollinien' — sans Apollon" (2003) 105; Picot: "Empédocle critiquerait l'Apollon traditionnel de l'hymne (...) L'Apollon authentique serait le soleil, et rien d'autre" (2017/2018) 398.

<sup>49</sup> Mazzarino (1947) 181.

tion cannot be examined further here, so my third conclusion can only be provisional. Regardless, as I indicated at the beginning, this conclusion is derived by overlapping Apollo's deeds with the Titanomachy of Zeus and I believe that it is worthwhile to reinforce the existence of this overlapping by mentioning in conclusion two important contributions by O. Primavesi and J. P. Hershbell. First of all, this identifies Apollo as the protagonist of the events described in fragment 115. Although O. Primavesi channels this identification toward a Pythagorean interpretation, the arguments he uses to defend it are independent, and in the end refer to the extraordinary parallel between these events and the narrative of the exile of Apollo that we know about through various sources (one of them, Hesiod).<sup>50</sup> Therefore, the narrative of Empedocles that overlaps the Titanomachy would be the narrative of the crime, punishment (exile) and purification of Apollo. But, furthermore, if we now look at Hershbell's observation, we can see that these overlaps did not go unnoticed by at least two authors from Antiquity: Plutarch and Proclus. In both cases, we find an explicit relationship between strife (νεῖκος) in Empedocles and the struggle between Zeus and the Titans and Giants.<sup>51</sup> And what does the *daimon* say when he bemoans the cause of his exile? "I too am now one of these, and exile from the gods and a wanderer / trusting in mad strife (νεῖκεϊ)" (115.13-14, transl. B. Inwood). The *daimon* is Apollo. Because the wisdom of the Delphic god is not derived from indifference or immunity, but rather from a painful intimacy with the consequences of strife that inevitably ends up being acquired by whomever allows themselves to be swayed by it. Even if it is a god.

#### REFERENCES

- Bignone, E. (1916) *Empedocle*. Torino.  
 Bollack, J. (2003) *Empédocle. Les purifications. Un Projet de paix universelle*. Paris.  
 Burnet, J. (1908) *Early Greek Philosophy*, 2nd ed. London.  
 Calame, C. (2009) *Poetic and Performative Memory in Ancient Greece, Heroic Reference and Ritual Gestures in Time and Space*, Hellenic Studies Series 18. Washington, DC.  
 Cardullo, R. L. (2011) "Empedocle πυθαγορικός. Un'«invenzione» neoplatonica?," L. Palumbo, ed. *Logon didonai. Studi in onore di G. Casertano*. Napoli, 817-839.  
 Casertano, G. (2009) *I presocratici*. Roma.  
 Cornford, F. M. (1939) *Plato and Parmenides. Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides*. London.  
 Couloubaritsis, L. (2008) *La pensée de Parménide*. Bruxelles.

---

<sup>50</sup> Cf. Primavesi (2006) 53-57 y (2008) 261-262. A. *Supp.*, 214; Hes. *Fr.* 51-52 y 54 a-c Merkelbach-West.

<sup>51</sup> Plu. *Moralia* 926e, Procl. *in Prm.* 849. Cf. Hershbell (1970) 157.

- Detienne, M. (2000) *Comparer l'incomparable*. Paris.
- Gallavotti, C. (1975) *Empedocle. Poema físico e lustrale*. Milano.
- Garani, M. (2007) *Empedocles Redivivus: Poetry and Analogy in Lucretius*. New York/London.
- Gemelli Marciano, M. L. (1990) *Le metamorfosi della tradizione. Mutamenti di significato e neologismi nel Peri Physeos di Empedocle*. Bari.
- Gemelli Marciano, M. L. (2005) "Empedocles' Zoogony and Embryology," A. L. Pierris, ed. *The Empedoclean Κόσμος: Structure, Process and the Question of Cyclicity*. Patras, 373-404.
- Guthrie, W. K. C. (1965) *A History of Greek Philosophy, vol. II: The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*. Cambridge.
- Hershbell, J. P. (1970) "Hesiod and Empedocles," *The Classical Journal* 65, 145-161.
- Hershbell, J. P. (1971) "Plutarch as a Source for Empedocles Re-Examined," *The American Journal of Philology* 92, 156-184.
- Inwood, B. (2001) *The Poem of Empedocles*. Toronto/Buffalo/London.
- Jaeger, W. (1947) *The Theology of the Early Greek Philosophers: The Gifford Lectures, 1936*. Oxford.
- Kingsley, P. (1995) *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition*. Oxford.
- Kirk, G. S.; Raven, J. E. (1957) *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*. Cambridge.
- Mackenzie, T. (2016) "The Contents of Empedocles' Poem: A New Argument for the Single-Poem Hypothesis," *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 200, 25-32.
- Mazzarino, S. (1947) *Fra Oriente e Occidente: ricerche di storia greca arcaica*. Firenze.
- Most, G. (2012) "ἄλλος δ' ἐξ ἄλλου δέχεται. Presocratic Philosophy and Traditional Greek Epic," A. Bierl, R. Lämmle and K. Wesselmann, eds. *Literatur und Religion, 1, Wege zu einer mythisch-rituellen Poetik bei den Griechen*. Berlin/New York, 271-302.
- Osborne, C. (1987) "Empedocles Recycled," *The Classical Quarterly* 37, 24-50.
- Picot, J.-C. (2008) "Empédocle pouvait-il faire de la lune le séjour des Bienheureux?," *Organon* 37(40), 9-37.
- Picot, J.-C. (2012/3) "Les dieux du fr. 128 d'Empédocle et le mythe des races," *Revue de métaphysique et de morale* 75, 339-356.
- Picot, J.-C. (2017/2018) "Penser le Bien et le Mal avec Empédocle," *χώρα, REAM*, 15-16, 25, 381-414.
- Picot, J.-C.; Berg, W. (2015) "Lions and *promoi*: Final Phase of Exile for Empedocles' *daimones*," *Phronesis* 60, 380-409.
- Picot, J.-C.; Berg, W. (2018) "Apollo, Eros, and Epic Allusions in Empedocles, Frr. 134 and 29 DK," *American Journal of Philology* 139, 365-396.
- Primavesi, O. (2006) "Apollo and Other Gods in Empedocles," M. M. Sassi, ed. *La costruzione del discorso filosofico nell'età dei Presocratici*. Pisa, 51-77.
- Primavesi, O. (2008) "Empedocles: Physical and Mythical Divinity," P. Curd and D. W. Graham, ed. *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*. Oxford, 250-283.

- Primavesi, O. (2011) "Empedokles. Texte und Übersetzungen," J. Mansfeld; O. Primavesi, hrsgs. *Die Vorsokratiker: Griechisch/Deutsch*. Stuttgart, 392-563.
- Redfield, J. (2012) "Animal sacrifice in comedy. An alternative point of view," C. A. Faraone and F. S. Naiden, eds. *Greek and Roman Animal Sacrifice. Ancient Victims, Modern Observes*. Cambridge, 167-179.
- Rangos, S. (2012) "Empedocles on Divine Nature," *Revue de métaphysique et de morale* 75, 315-338.
- Russell, D. A. (1973) *Plutarch*. London.
- Santaniello, C. (2012) "Θεός, Δαίμων, Φρῆν Ἱερή: Empedocles and the Divine," *Revue de métaphysique et de morale* 75, 301-313.
- Sedley, D. (1998) *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*. Cambridge.
- Sedley, D. (2007) *Creationism and Its Critics in Antiquity*. Berkeley/Los Angeles/London.
- Solmsen, F. (1980) "Empedocles' Hymn to Apollo," *Phronesis* 25, 219-227.
- Trépanier, S. (2004) *Empedocles. An Interpretation*. New York/London.
- Valverde Sánchez, M. (2003a) "Amor y matrimonio en el *Erótico* de Plutarco," J. M. Nieto Ibáñez, ed. *Lógos helleníkós: Homenaje al profesor Gaspar Moracho Gayo*. Vol. 1. León, 441-454.
- Valverde Sánchez, M. (2003b) "Introducción," M. Valverde Sánchez, H. Rodríguez Somolinos and C. Alcalde Martín, eds. *Plutarco: Obras morales y de costumbres (Moralia) X*. Madrid, 8-40.
- Van Noorden, H. (2014) *Playing Hesiod The "Myth of the Races" in Classical Antiquity*. Cambridge.
- Vernant, J.-P. (1974) "Mythe de Prométhée chez Hésiode," J.-P. Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne*. Paris, 177-194.
- Wersinger, A.-G. (2004) "La «fête criminelle» (Empédocle, Perséphone et les Charites)," in: M. Mazoyer, J. Pérez-Rey, F. Malbran-Labat, R. Lebrun, eds. *La Fête, la rencontre des dieux et des hommes, (Actes du Colloque International)*. Paris, 109-132.
- Wright, M. R. (1981) *Empedocles: The Extant Fragments*, New Haven/London.
- Zuntz, G. (1971) *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*. Oxford.

# ATHENA TRITOGENEIA, POSEIDON'S TRIDENT AND EARLY SACRED TRINITY

DMITRI PANCHENKO

Saint-Petersburg State University;  
Higher School of Economics in Saint-Petersburg  
dmpanchenko@yahoo.com

---

ABSTRACT. The name Tritogeneia likely means 'born of the Third', this Third one being the supreme god, the Most High. Poseidon (at least Poseidon Helikonios) was once such a god. He was the lord of the water that descended from heaven and a deity closely associated with the celestial pole. His trident is the symbol that indicates his celestial nature, and this symbol developed from a previous one – a raised hand with three fingers. This number of fingers signified the similarity with the dwellers of the sky – the birds, with their three toes in front.

KEYWORDS: Athena, Tritogeneia, Poseidon, trident, triads, mythology.

---

Athena is repeatedly called Τριτογένεια in Homeric poems (*Il.* 4. 515; 8. 39; 22. 183; *Od.* 3. 378), in Hesiod (*Theog.* 895; 924) and elsewhere. One may wonder whether Homer and Hesiod were aware of the meaning of the epithet they used, but one confidently concludes that the later Greeks were not. This follows from the variety of interpretations suggested in antiquity. To be sure, there was common agreement that the second part of the word meant 'born'. Concerning the first part, two main ideas were current. Some derived it from τρίτος, 'third', the others from the names Τρίτων or Τριτωνίς, identified either with a lake in Libya or with a stream in Boeotia or Thessaly or elsewhere.

Both versions figured already in the authors of the fifth century BC. The catalogue of Democritus' works composed by Thrasylus included the title Τριτογένεια, "so called because three things, on which all human things depend, come from her" (D.L. 9. 46), that is, as we learn from other sources, to deliberate well, to speak well, and to do what is right (B 2 DK; fr. 822 Luria). We are also told that

“the Pythagoreans called an equilateral triangle Athena Coryphagenes (‘vertex-born’ or ‘crown-born’) and Tritogeneia, because it is divided by perpendiculars drawn from its three angles” (Plut. *De Is.* 381F). Some ancient authorities connected the name Tritogeneia with the third day of a lunar month (Schol. *Il.* 8. 39; the *Suda* s. v. Τριτομηνίς). It should be noted that relating Τριτογένεια to τρίτος implies metrical lengthening of the iota in hexameters. We have no ancient discussion of this point, but modern experts, including Paul Kretschmer and Pierre Chantraine, assume such a lengthening without hesitation.

Herodotus relates a supposedly local Libyan tradition according to which Athena was a daughter of Poseidon and the Tritonian lake (Τριτωνίς), though she gave herself to Zeus, who made her his own daughter (4. 180. 5). The name of the mother implies (though this is not explicitly stated) an explanation of why Athena is called Tritogeneia. That Athena was a daughter of the Tritonian lake is apparently hinted at in Euripides’ *Ion* (872). Pausanias is aware of the version reported by Herodotus (Paus. 1. 14. 6; cf. 2. 21.6); yet he relates Athena Tritogeneia to rivers named Τρίτων, one in Boeotia (9. 33. 7; cf. Strab. 9. 2. 18), another in Arcadia (8. 26. 6). Such rivers are also found in Crete (Diod. 5. 72. 3) and Thessaly (Schol. Ap. Rhod. 1. 109).

Many efforts to discern the meaning of the name Tritogeneia were undertaken in the nineteenth century. In nearly common opinion of the subsequent scholarship, the etymology is still unknown (Kruse 1939; Frisk 1960–1973, s. v. Τρίτων; Nilsson 1967, 347; Kirk 1985, 394 on *Il.* 4. 515). Only Kretschmer 1919, 38–45, followed (with reservation) by Chantraine 1968–1980, 1138 (cf. Cook 1940, 123 ff.), rather confidently derives the name from τρίτος in order to arrive (in a rather complicated way) at interpreting Tritogeneia as the *genuine* daughter of Zeus. Should we imagine, then, that there also was a deity with an unsupported claim for being daughter of Zeus? If Kretschmer’s sophisticated train of thought avoids a natural suggestion that Tritogeneia means ‘born of the Third’ or ‘born from the Third’, the reason is probably that no answer is given to the question who this Third one can be. However, an answer is available, though it comes from afar.

There is a remarkable passage in the *Gylfaginning* of Snorri Sturluson’s *Edda*: “He saw three thrones one above the other, and there were three men, one sitting on each. Then he asked what the name of their ruler was. The man who had brought him in replied that the one that sat on the lowest throne was king and was called High, next to him the one called Just-as-high, and the one sitting at the top was called Third” (Faulkes 1996, 8).

Since it is clear from the context that the ‘men’ sitting on the thrones are the gods, and since ‘Third’ appears elsewhere as the name of Odin (*Grímnismál* 46. 4;

Óðins *nofn* 5), and since the throne of Third rises above those of both High and Just-as-high, one concludes that this Third is the god who is Most High.

On this analogy, if Tritogeneia means ‘born of/from the Third’ she is the daughter of Most High. Zeus and Odin are not only the heads of two historically related pantheons, but they also share the quality of being called ‘the father of all gods and men’ (West 2007, 173).<sup>1</sup> ‘Most High’ (Ἵψιστος) was among the cult names of Zeus (Cook 1925, 876 ff.). There is, moreover, a passage in which Most High is equated, perhaps occasionally, with Third. Pausanias mentions at Corinth three statues of Zeus that stood in the open air: “One had no surname, another they call Chthonius and the third Most High (Hypsistos)” (2. 2. 8). The supreme god and savior is called ‘third’ in Aeschylus’ *Eumenides*; in his other play, the *Suppliant Women*, the poet speaks of ‘Zeus the Saviour, third’ (Ζεὺς σωτήρ τρίτος). The parallelism between two passages may seem impressive; however, it is not clear whether Aeschylus employs an old formulaic expression or his wording is due to particular contexts.<sup>2</sup> In any case, the combination of three major gods, Zeus, Poseidon and Hades, one of them being supreme appears in a famous passage of the *Iliad* (15. 185 ff.). All this makes the interpretation of the name Tritogeneia as ‘born of/from the Third’ perfectly reasonable.

There are, nevertheless, several complications. First, even if one assumes the connection of the name with τρίτος, it is possible to understand the name as ‘Third-born’. Such an option is not meaningless; for one recalls the emphasis regularly made on the youngest of three brothers in European folk-tales, and Zeus is such in Hesiod (*Theog.* 457; cf. West 1966, 204; 293) and, again, we have in Hesiod a story of three consecutive rulers of the world – Ouranos, Kronos and Zeus. Therefore, Tritogeneia may be an epithet pointing to the supreme deity. One may consider then the striking similarity of the names Ἀθήνη and Óðinn.

Second, the interpretation of the name Tritogeneia that connects it with a stream or a body of water called Τρίτων or Τριτωνίς is not necessarily an outright invention (as Lippold 1911, 108 f. is prone to assume). The fact is that in Pseudo-Apollodorus’ account of the origin of the Palladium Τρίτων figures as the father of Pallas (3. 12. 3), which constitutes another link between Triton and Athena (frequently called Pallas Athena in Homer). Although the story is strange, it is diffi-

---

<sup>1</sup> Already Grimm 1854, 148 (note) employs Odin’s name Third to assume Zeus τρίτος and to account for Τριτογένεια. Although Grimm’s idea is mentioned by Usener 1903, 7, n. 1 and Gruppe 1906, 1143, n. 1 (cf. also West 2007, 260, n. 71), it seems to have never been developed.

<sup>2</sup> In *Eum.* 758–760, the speaker (Orestes) mentions first Pallas and Loxias and then ‘that third god, the one who ordains everything, the savior’. In *Suppl.* 24–27, there also emerges a triad: gods on high, the earth-bound powers and Zeus the Saviour.

cult to find an artificial reason for making Triton the father of Pallas, so one may suppose that this came from tradition. Further, Hesychius explains the word τριτώ as ῥεῦμα, ‘stream’ (also as τρόμος and φόβος), and although the efforts of the nineteenth century scholars to connect the name of Athena (Ἀθήνη, Attic Ἀθηναία) with ‘water’ were not found convincing (Dümmler 1896, 2008), such a possibility is not out of the question, as it also remains for Germanic Wotan / Odin <\*Wōðanaz. Furthermore, the *Theogony* speaks of Triton as a mighty god (931). He appeared very much such, equipped with the trident, in Accius (cited by Cicero, *Nat. D.* 2. 35), though one may think that the poet just made him a substitute for Neptunus=Poseidon. Triton in turn is associated with Poseidon and Amphitrite; the *Theogony* makes him their son (930); and many scholars assume that the names Ἀμφιτρίτη and Τριτογένεια are related.

Now, one compares both Ἀθήνη Τριτωνίς and Ἀθήνη Τριτογένεια with the Avestan Thraētaona Āthwya, who in turn corresponds to the Indian Trita Āptya. Thraētaona Āthwya and Trita Āptya are both described as slayers of a three-headed monsters. “Their first names, while not identical, are closely related, Thraētaona being a patronymic from Avestan *Thrita*, which is a perfect match for Sanskrit *Trita*, both being derived from P-I-E *\*Tri-to-*. This *\*Tri-to-* ... means literally *third*” (Lincoln 1976, 47; see also Macdonell 1893, 481 f.; Fowler 1947, 60). Āptya means ‘derived from the waters’ (Macdonell 1893, 473 f.), and Āthwya is commonly accepted to be the same as Āptya.<sup>3</sup> All that may mean that the choice between relating Τριτογένεια either to watery Τρίτων or to Third is a wrong alternative. Even if we cannot rule out the possibility that the name of Trita had originally a different meaning and only in the course of time was interpreted as ‘the third’ by both the Greeks and Indo-Iranians,<sup>4</sup> we can harmonize both versions. It is enough to assume that waters in question come from above, from the realm of Most High.<sup>5</sup>

One has to specify that not only Zeus, the god who sends rain, but also Poseidon is an appropriate father for Athena Tritogeneia. It can be shown that Poseidon (at least Poseidon Helikonios) had initially been the lord of the water that comes from heaven and a deity closely associated with the celestial pole. The main arguments are briefly as follows. Although the name Helikonios probably

<sup>3</sup> Connection of Āptya and Āthwya with ‘water’ is sometimes denied (Lincoln 1976, 48).

<sup>4</sup> However, it is no longer attractive to deny Indo-European origin of the word Τριτογένεια (as Zaizev 2004, 109).

<sup>5</sup> According to Macdonell 1893, 487 and *passim*, “Trita in his original nature was the third or lightning form of the god of fire”. I find this essentially convincing, though I would rather speak of Trita as an independent personification of lightning; I believe that Athena in her original nature was such too.



derives from Helikon, the Greeks were not aware of the cult of Poseidon on the Boeotian mountain; and although a certain mountain in Boeotia was known by such a name, Helikon originally belonged to mythology and not geography. Helikon is the mountain of the Muses, who are interchangeably called either Helikonian or Olympian. Apollo directs the round dance of the Muses “upon highest Helikon” (Hes. *Theog.* 7). Another highest mountain, Indian Meru, is located under the celestial pole; celestial bodies and in particular seven stars of the Greater Bear rotate around this mountain. The name Ἑλικῶν is to be compared with the name Ἑλική for the Greater Bear (Arat. *Phaen.* 37, etc.), the most conspicuous circumpolar constellation. Ἑλική means ‘turning around’. Poseidon Helikonios is, then, the god of the sky that turns around the celestial pole. It is characteristic, further, that at the sacrifice to Poseidon Helikonios, young men drag a bull around (ἀμφί) the altar (*Il.* 20. 404) and that elevated places were reserved for Poseidon Helikonios in Attica (Jessen 1912) and Samos (Robert 1935, 477–481), which indicates the presence of the ideas of both rotary movement and elevation in the cult of this deity. It is also hardly accidental that famous temple of Poseidon at Aegae in Euboea was situated on a high mountain (Strab. 9. 2. 13). It is likely that the name of Poseidon’s Latin counterpart, Neptunus, is related to words like Greek νέφος (‘cloud’, ‘darkness’), Latin *nebula* (‘cloud’), Russian *nebo* (‘sky, heaven’), whereas the Sumerian Enki is an example of the god who is the lord of both celestial and terrestrial waters (Panchenko 2016a, 265 ff.; Panchenko 2016b, 262 f.).<sup>6</sup>

The celestial pole is the centre of all celestial rotations and therefore can be and is repeatedly called by the ancients the vertex of the sky. Accordingly, the god associated with the celestial pole can be Most High. Everybody knows that Athena was born out of head of Zeus – ἐκ κεφαλῆς, according to Hesiod (*Theog.* 924),

---

<sup>6</sup> More elaborate argumentation was presented at the conference “Indo-European Linguistics and Classical Philology – XXI” (St Petersburg 2017). As I found later, some of my ideas concerning Poseidon had been partly anticipated by O’Neil 1893–1897: “Mt. Helikôn, which like Helikê, the Great Bear, must derive its name from its revolution, for it is the vault of the heavens” (II, 629); Poseidon was originally “a central supernal god, the deity of the Universe ocean – not merely of terrestrial seas” (I, 78). It has been acknowledged by many students of Greek religion that Poseidon’s connection with the sea is secondary (see, for instance, Burkert 1985, 138 and n. 37). The idea of his celestial origin was, however, neglected (or even forgotten) in the twentieth century. Nilsson 1967, 450 objects even to the idea advanced by Wilamowitz 1931, 215 that Poseidon was a universal and once supreme god. However, Nilsson’s interpretation of Poseidon is hardly compatible with the image of a god who was the main deity of amphictyonies, regions and tribes. (The fact that Poseidon was such is another sign of his originally celestial nature.)

or ἐν κορυφῇ, according to Homeric Hymn to Pythian Apollo (309). We are told, however, by Harpokration (s. v. Ἰππία), who cites Mnaseas as the source of information, that Athena Hippias is the daughter of Poseidon and Koryphe, the daughter of Okeanos; and κορυφή means 'head, peak, summit, vertex'. We also recall that in the Libyan story reported by Herodotus (4. 180. 5) Athena is a daughter of Poseidon (and the Tritonian lake); and it is worth noting that cultic association of Athena with Poseidon is much stronger than with Zeus (Dümmler 1896, 2002).

While each of the names Τριτογένεια, Τρίτων and Ἀμφιτρίτη is possibly (but not certainly) related to the number three, Poseidon's most characteristic attribute is the trident. An influential idea connects Poseidon's trident with fishing tackle (Nilsson 1967, 451). Even though Aeschylus, who speaks of the 'fish-striking device' of Poseidon (*Sept.* 130), can be cited in support of this idea, it is nevertheless to be rejected. For one can hardly admit that a fisherman's god could have ever achieved that prominence which Poseidon attained among the Greeks; nor is there any parallel to such a development among the Indo-European or any other peoples. Moreover, a frequent type among the earliest representations of Poseidon's trident has nothing to do with three-pronged fork used for spearing fish; rather it has a form of a trilobate flower bud, the middle petal being repeatedly, if not typically, somewhat longer than those on both sides which are invariably of equal length (Walters 1892–1893, 16 ff.). Poseidon's trident appears several times in Homer, but in no case is it used to spear either fish or foe (Blinkenberg 1911, 52). Poseidon invariably holds the trident with both hands and he uses it to scatter the foundations of the Achaean wall (*Il.* 12. 27), to smite the rock of Gyrae (*Od.* 4. 506) and to stir up the sea (*Od.* 5. 291). The trident is such a powerful tool in the hands of Poseidon not because it had a correspondingly efficient prototype in human life, but because it is a special object in the possession of a powerful god. It was repeatedly proposed that Poseidon's trident was originally a thunder weapon (Usener 1905, 23; Blinkenberg 1911, 54 ff.; cf. Cook 1925, 786–798). The trident may indeed refer to a thunder weapon – most clearly in Syrian (Bunnens 2004) and Indian contexts (Blinkenberg 1911), and the Romans were well aware of the thunder weapon that had a shape of a trident (Usener 1903, 189). Moreover, Poseidon is the father of Pegasus, who carries thunder and lightning for Zeus (*Hes. Theog.* 286 et al.), and who is associated with Mount Helikon as strongly as Poseidon.<sup>7</sup> But again, an early way of representing the trident as a sceptre

---

<sup>7</sup> It can be shown that Pegasus striking with his hoof the top of Mount Helikon is functioning as the producer of lightning, that by bringing down from lofty Helikon the waters of Hippokrene he releases the pent up celestial waters, thus putting an end to the drought, and that this celestial horse was originally the personification of lightning. This true nature of Pegasus makes one realize why Poseidon, who brought Pegasus to life, ap-

crowned with a kind of flower bud instead of an iron or bronze fork seems to indicate that the trident originally was neither weapon nor tool, but a symbol.<sup>8</sup> Since it was a symbol of a mighty (perhaps, the mightiest) celestial deity, it could have sometimes been taken to signify the thunder weapon.<sup>9</sup>

After all, there could be a rather simple reason for the emergence of the very idea of a sacred trinity and of the trident as its symbol. There are a number of representations of a three-fingered deity found in various places (Fig. 1–4). Perhaps, the earliest come from Neolithic site of Samarra, north of Baghdad (Herzfeld 1941, 21 Fig. 19; 26 Fig. 28; 30 Fig. 36; cf. 31 Fig. 38 from Harappa and Fig. 40 from \*Musiān).

They reappear and are abundant on rock carvings of the Late Bronze Age Scandinavia (Fig. 2 – 3; cf. Fig. 4), by a few centuries earlier than Homer and Hesiod. The so-called Nordic Culture covered not only Scandinavian countries, but also some areas along the shores of the North and Baltic Seas and its contacts with the Aegean were repeatedly argued in the present author's recent publications (Panchenko 2010/2011, 39–43; Panchenko 2012; Panchenko 2016a, 217–233). The meaning of the symbolism behind the representations of a three-fingered deity seems easy to discern. Having three toes in front is a characteristic feature of many birds, and the birds are, in a sense, heavenly beings – just like gods.<sup>10</sup> I propose that *Poseidon's trident is the symbol that indicates his celestial nature and that this symbol developed from a previous one – a raised hand with three fingers.*

---

pears so frequently and importantly as Poseidon Hippios ('of a horse'). His daughter Athena Hippia identified by Pausanias (8. 47. 1) with Athena Alea, that is, 'hot, burning' seems just another personification of lightning. (I hope to present a detailed discussion of this issue in near future.)

<sup>8</sup> Blinckenberg 1911, 53 does not see that what he calls weapon cannot be such ("The weapon of Poseidon is sometimes crowned with a trilobate lotus flower"). The representation he reproduces (Fig. 25) makes it clear (interestingly, Poseidon is shown there holding the trident with both hands – as in Homer).

<sup>9</sup> The idea of treating Poseidon's trident as a symbol was influential in antiquity. Plutarch cites the view according to which it is "a symbol of the third region of the world, which the sea possesses, situated below that of the heaven and air; for which reason they also gave their names to Amphitrite and the Tritons" (*De Is.* 581 F); cf. Serv. *Aen.* 1. 133.

<sup>10</sup> A similar interpretation was suggested by Golan 1993, 155. If there are some representations with four and not three toes, this only confirms the proposed association with birds since birds typically have three toes in front and one in back (as already Golan notes). Kristiansen 2018 also addresses the symbolism related to the birds and their feet, but his train of thought is different.

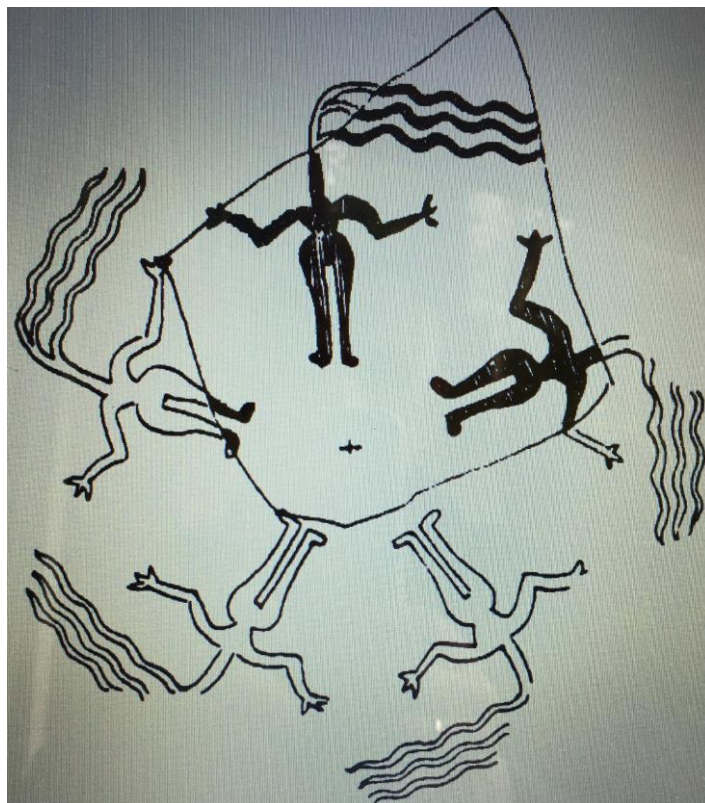


Fig. 1. Painted pottery from Samarra, Iraq (after Herzfeld 1941, 30 Fig. 36)



Fig. 2. Carving from Skjeberg, Norway (after Gelling, Davidson 1969, 54, Fig. 23)



Fig. 3. A carving from Bohuslän, Sweden (after Bradley 2006, 383, Fig. 8)

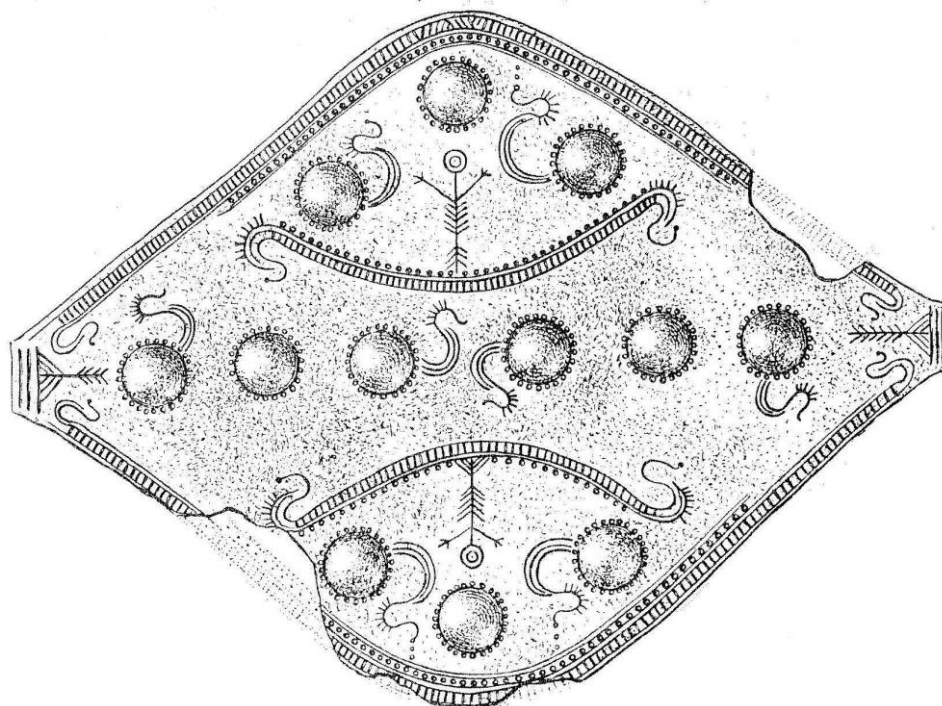


Fig. 4. Bronze buckle from Radolinek, Poland (after Sprokhoff 1955, 73, Abb. 35:5)

Some readers may be surprised that the Greeks did not really know what the attribute of Poseidon meant and that I am bringing evidence from the distant regions to recover its original meaning. However, one has to take into account what happened during the Dark Age of Greece. It was not only a period of social and cultural decline that followed the destruction and abandonment of many sites, which was enough to cause the rupture of many links with the past. It was also a period of a lasting movement of population. All (or nearly all) areas of what eventually emerged as the Greek world around the Aegean Sea received new settlers. The Dorians invaded the Peloponnese, the Ionians came to Attica, the Aeolian inhabitants of Boeotia descended from Thessaly, the eastern shores of the Aegean and the islands like Rhodes and Crete became Greek through colonization. Along with several other scholars, I believe that many of the newcomers were not originally the Greeks, that they became such only in the Aegean, through adopting the Greek language. Yet it is not necessary to share this view in order to imagine how much fusion and confusion in the realm of traditions and religious notions could have taken place during the Dark Age. For it has been established beyond any reasonable doubt that in the Late Bronze Age and Early Iron Age the Aegean shared in the so-called metallurgical koine, in the wide spread of a new burial practice and the use of certain graphic symbols, all common to many parts of Europe (Bouzek 1985; Bouzek 1997; Uckelmann 2005). Here is an illustration pertain-

ing directly to a trinity motif, though not necessarily precisely the trinity under discussion. Pelasgus, the first man (Paus. 8. 1. 4), born before the moon (Paus. 2. 4. 4), is said to have been a son of Triopas (Paus. 2. 22. 1), that is, of the Three-Eyed One.<sup>11</sup> Both the origin of the Pelasgians and their language (whether Indo-European or not) are a matter of unending debate which we need not address here. Again, Herodotus' claim that the Ionians and Aeolians were originally the Pelasgians rather than the Greeks (1. 56; 7. 94–95) may display his Dorian bias, but there must have been something to make such a claim publishable.

To conclude, the interpretation of the name Τριτογένεια remains admittedly uncertain, though its likely connection with τρίτος is now supported. All our considerations point to the vertex of the sky rather than to a local stream in Boeotia or elsewhere.<sup>12</sup> Poseidon's trident is a symbol fit for a god who like a bird feels at home in the sky – and especially fit for the Most High god who is associated with the vertex of the sky that appears at night as the celestial pole. This offers an insight into the origin of the sacred trinity. In his influential (and most valuable) study, Hermann Usener explains the significance of the number three in terms of difficulties of counting so that the number three became the expression of plurality for primitive people; he explicitly denies the possibility of the symbolism behind the phenomenon (Usener 1903, 347 ff.; cf. Lease 1919). The universality of such an account is, however, problematic: “Indo-Europeans are predisposed to triads, whereas many North American Indian societies tend to organize reality in terms of the number four, and several favor the number five” (Hansen 2004, 307). More importantly, Usener's approach neither offers nor implies any explanation of the *sacred trinity*. I suggest that *the number three became sacred because it pointed to the dwellers of the sky*. To be sure, there remains much to explore.<sup>13</sup>

#### REFERENCES

- Blinkenberg, C. (1911) *The Thunderweapon in Religion and Folklore*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bunnens, G. (2004) “The Storm-God in Northern Syria and Southern Anatolia from Hadad of Aleppo to Jupiter Dolichenus,” *Ofizielle Religion, locale Kulte und individuelle Religiosität* hrsg. von M. Hutter und S. Hutter-Braunsar. Münster: Ugarit-Verlag, 57 – 81.
- Bouzek, J. (1985) *The Aegean, Anatolia and Europe: Cultural Interrelations in the Second Millennium B. C.* Praha: Academia.

<sup>11</sup> See Dynda 2014 for related topics.

<sup>12</sup> Even if the names Tritogeneia, Triton and Amphitrite derive from τρίτω = ῥεῦμα, this ῥεῦμα, this stream is likely to be that imaginary one which moves the celestial bodies.

<sup>13</sup> I am grateful to Richard Martin for improving my English.

- Bouzek, J. (1997) *Greece, Anatolia and Europe: Cultural Interrelations during the Early Iron Age*. Jonsered: P. Åström.
- Bradley, R. (2006) "Danish Razors and Swedish Rocks: Cosmology and the Bronze Age Landscape," *Antiquity* 80, 372–389.
- Burkert, W. (1985) *Greek Religion*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Chantraine, P. (1968–1980) *Dictionnaire étimologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck.
- Cook, A. B. (1925) *Zeus. A Study in Ancient Religion. Vol. II*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cook, A. B. (1940) *Zeus. A Study in Ancient Religion. Vol. III*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dümmler (1896) "Athena," *RE* II, 1941–2020.
- Dynda, J. (2014) "The Three-Headed One at the Cross-Road: A Comparative Study of the Slavic God Triglav," *Studia Mythologica Slavica* XVII, 57–82.
- Frisk, H. (1960–1973) *Griechisches etymologisches Wörterbuch*. Bd. I–III. Heidelberg: Carl Winter.
- Farnell, L. R. (1907) *The Cults of the Greek States. Vol. IV*. Oxford: Clarendon Press.
- Faulkes, A., transl. and ed. (1996) *Snorri Sturluson. Edda*. London; Vermont.
- Fowler, M. (1947) "Trita Soter," *Journal of the American Oriental Society* 67 (1), 59–60.
- Gelling, P., Davidson, H. E. (1969) *The Chariot of the Sun*. London: Phoenix House.
- Golan, A (1993) *Myth and Symbol*. Moscow: Russlit (in Russian).
- Grimm, J. (1854) *Deutsche Mythologie. Bd. I. 3. Aufl.* Göttingen, Dietrische Buchhandlung.
- Gruppe, O. (1906) *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte. Bd. II*. München, C. H. Beck.
- Hansen, W. (2004) *Handbook of Classical Mythology*. Santa Barbara, etc.: ABC-CLIO.
- Herzfeld, E. E. (1941) *Iran in the Ancient East*. London; New York: Oxford University Press.
- Kirk, G. S. (1985). *The Iliad: A Commentary. Vol. 1*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kretschmer, P. (1919) "Mythische Namen," *Glotta* 10 (1/2), 38–62.
- Kristiansen, K. (2018) "The Winged Triad in Bronze Age Symbolism: Birds and Their Feet," *Giving the Past a Future. Studies in Honour of Dr. Phil. h.c. Gerhard Milstreu*, ed. by J. Dodd and E. Mejer. Oxford: Archaeopress, 70–74.
- Kruse (1939) "Tritogeneia," *RE* VII A 1, 244–245.
- Jessen (1912) "Helikonios," *RE* VIII, 9–11.
- Lease, E. B. (1919) "The Number Three, Mysterious, Mystic, Magic," *Classical Philology* 14 (1), 56–73.
- Lincoln, B. (1976) "The Indo-European Cattle-Raiding Myth," *History of Religions* 16 (1), 42–65.
- Lippold, G. (1911) "Τριτοπατρεις," *Athenische Mitteilungen* 36 (1) 105–109.
- Nilsson, M. P. (1967) *Geschichte der griechischen Religion*. Bd. I. München: C. H. Beck.
- O'Neil, J. (1893–1897) *The Nights of the Gods. An Inquiry into Cosmic and Cosmogonic Mythology and Symbolism*. Vol. I – II. London: Harrison and Sons.
- Panchenko, D. (2016a) *Homer, the Iliad and Troy*. St Petersburg: European University at St Petersburg (in Russian).

- Panchenko, D. (2016b) "The Night Sky God of the European Bronze Age," *Stratum plus* 2, 255–264 (in Russian).
- Panchenko, D. (2010/2011) "Mice Destroying an Army (Hdt. 2. 141) and a Solution of the Tocharian Problem," *Hyperboreus* 16/17, 32–45.
- Panchenko, D. (2012) "Scandinavian Background of Greek Mythic Cosmography: The Sun's Water Transport," *Hyperboreus* 8 (1), 5–20.
- Robert, L. (1935) "Inscriptions de Lesbos et de Samos," *Bulletin de correspondance hellénique* 59, 471–488.
- Sprockhoff, E. (1955) "Das bronzene Zierband von Kronshagen bei Kiel," *Offa* 14, 5–120.
- Uckelmann, M. (2005) "Die Schilde von Herzprung. Bemerkungen zu Herstellung, Funktion und Deutung," *Jahresschrift für mitteldeutsche Vorgeschichte* 89, 159–188.
- Usener, H. (1903) "Dreiheit," *Rheinisches Museum* 58, 1–47; 161–208; 321–362.
- Usener, H. (1905) "Keraunos," *Rheinisches Museum* 60, 1–30.
- Wærn, I. (1951) *ΙΗΣ ΟΣΤΕΑ. The Kenning in Pre-Christian Greek Poetry*. Uppsala: Almqvist and Wiksell.
- Walters, H. B. (1892–1893) "Poseidon's Trident," *Journal of Hellenic Studies* 13, 13–20.
- West, M. L., ed. (1966) *Hesiod. Theogony*. Oxford: Clarendon.
- West, M. L. (2007) *Indo-European Poetry and Myth*. Oxford: Oxford University Press.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. von (1931) *Der Glaube der Hellenen*. Bd. I. Berlin: Weidmann.
- Zaicev, A. I. (2004) *Greek Religion and Mythology*. St Petersburg: St Petersburg State University, Department of Philology.



# ON *SYMBOLON* AND *SYNTHĒMA* IN THE *PLATONIC THEOLOGY* OF PROCLUS

DMITRY KURDYBAYLO

Russian Christian Academy for the Humanities;  
Saint Petersburg State University;  
The Herzen State Pedagogical University of Russia  
theoreo@yandex.ru

---

ABSTRACT. Many recent studies propose that *symbolon* and *synthēma* are synonymous in the writings of Proclus. However, his *Platonic Theology* contains reliable evidence to put this opinion to doubt. The goal of this research is to determine the meaning of both terms from the contexts of their usage, engaging the textual analysis and the following philosophical reconstruction. As distinguished from a symbol, a *synthēma* has substantial nature, is stable and remains invariable when is discovered at different levels of the ontological hierarchy. In the *Platonic Theology*, a symbol is often considered in terms of the hierarchic level, where it appears: in the material world, it is corporeal; among numbers, it is ontologically irrelevant, the intelligible realm contains its proper symbols as well. A significant difference between *symbolon* and *synthēma* is related to the dialectics of participation: *synthēma* in an object keeps it on an unparticipated level, while a symbol implies further participation to a symbolic object. Finally, a *synthēma* is described as “disseminated,” “planted,” or in any other way hidden in the being; while a symbol is “discovered,” or found in the being, therefore *synthēma* may be considered an inner kernel of what is discovered as a symbol, and a symbol – as an outward expression of a *synthēma*. Such understanding of these terms agrees with both exegetical and theurgic contexts in Proclus’ *Platonic Theology*.

KEYWORDS: Proclus, *Theologia platonica*, *Platonic Theology*, Neoplatonism, symbol, *synthēma*, theurgy, ontology, myth.

\* The research was carried out at Russian Christian Academy for the Humanities (Saint Petersburg) with the financial support of Russian Science Foundation, project 17-78-10061.

Neoplatonic philosophy of language, the theory of reference and signification, and their ontologic status have attracted much scholarly interest during past decades. The researches of Robbert van den Berg (2008), Peter Struck (2004), and Sara Rappe (2007) provide an extensive elaboration of themes, initially exposed by John Dillon (1975), Jean Trouillard (1981), and Gregory Shaw (1995).

One of the essential Neoplatonic notions in this field is σύμβολον, “a symbol.” However, another term, σύνθημα has a similar meaning. Many scholars and translators of Proclus’ works do not distinguish these notions and easily interchange them.<sup>1</sup> Just a few researchers tried to find a distinction between *symbolon* and *synthēma* in Proclus’ writings. In 1981, Jean Trouillard introduced the basic considerations related to this problem (Trouillard 1981), and in 1985 Rosa Loredano Cardullo undertook a profound examination of all the places, where terms *symbolon*, *synthēma*, and *eikōn* are mentioned in Proclus’ commentary on Plato’s *Republic* (Cardullo 1985).<sup>2</sup> Unfortunately, I could not find any further examinations of other Proclean texts done in the same way. However, the study of R.L. Cardullo provided very promising results, and other writings of Proclus contain much relevant material.

Using the analytic tools of the TLG, one can find at least 238 occurrences of *symbolon* in all extant works of Proclus. Among them, 65 occurrences are located in the commentary *in Rem publicam*; 66 in the commentary *in Timaeum*; 35 in the commentary *in Parmenidem*, and at least 30 in the *Theologia Platonica*. Other writings contain 42 other mentions, i.e. less than  $\frac{1}{5}$ . A half less frequent term is *synthēma* with 120 mentions distributed between Proclean writings in a similar proportion. After the studies of the semantics of *symbolon* and *synthēma* in Proclean commentaries *in Timaeum* and *in Cratylum*, published recently,<sup>3</sup> this work continues the research addressing the *Theologia Platonica* (referenced as *TP* hereinafter). Despite less frequent usage of *symbolon*, the contents of the *TP* provides

---

<sup>1</sup> Sheppard 1980, 146; Struck 2004, 234; Rappe 2007, 11–12 and 176–178; Petroff 2013, 217. See also the translations of Proclus by Festugière 1966–1968, and Tarrant, DuVick 2014. In the notes to their translation, D. Saffrey and L.G. Westerink (1968–1997) mention that σύμβολον can be distinguished from σύνθημα (vol. 2, p. 114, n. 5) and can be translated using different terms (vol. 4, p. 131, n. 7). However, their translation contains 27 places, where σύνθημα is rendered as “symbole,” once as “caractère distinctif” (6.78.29), and once as “la marque unique” (6.24.8–9). In other words, σύνθημα appears to be almost not distinguished from σύμβολον in the French version.

<sup>2</sup> It should be mentioned that relatively old translations such as Taylor’s (1995) and Turolla’s (1957) render σύμβολον and σύνθημα with corresponding different terms (more or less stable over the whole text).

<sup>3</sup> See Kurdybaylo 2018 and 2019.

a much deeper insight into the philosophy of Proclus, than what can be concluded from the previously studied commentaries on Plato's dialogues. Being one of the latest Proclean writings, the *TP* reveals the most intricate details of his semantics and dialectics.

The main method employed in this study is the context analysis, which is used to restore the meaning of *symbolon* and *synthēma* from their original textual environment, following the basic approach introduced by Émile Benveniste (Benveniste 1966, 307). After the search of relevant contexts, they are classified and ordered. Below all the gathered evidence will be described and analysed. The majority of conclusions will be made according to the *TP* text only, i.e. independently of other Proclean writings. This is intended to provide the further possibility to compare argumentation of Proclus in his different works, and if it appears possible, to trace the evolution of his views.

### Myth and symbol as a means to express theological knowledge

In the first book of the *TP*, Proclus compares different ways to express the theological knowledge, and promises that during all the following discussion he will “prefer the clear, distinct, and simple [narration] to the contraries of these,” while “the contraries” are “delivered through symbols (διὰ συμβόλων) ... and images (δι' εικόνων).”<sup>4</sup>

The symbolic way of speaking as attributed firstly to Plato, who is said to “teach us mystic doctrines of divine natures” using four modes: an ecstatic (ἐνθεαστικῶς), a dialectical, a symbolical, and via an ascent from images (ἀπὸ τῶν εικόνων) to their prototypes.<sup>5</sup> Plato intentionally “in a symbolical manner conceals the truth about divine natures,”<sup>6</sup> thus making his thought understandable only to his closest disciples.<sup>7</sup>

Each way of speaking is used for a different purpose: the symbolic (or mythic), and the figurative (δι' εικόνων) ways are used when speaking about gods and divine things. An expression of human's own thoughts is performed “according to science” (κατ' ἐπιστήμην), or under divine inspiration (κατὰ τὴν ἐκ θεῶν

---

<sup>4</sup> *TP* 1.9.20–24, hereinafter the Greek text is cited from: Saffrey, Westerink 1968–1997. English translation is based on the Thomas Taylor's edition (1995) with my significant modifications taking in account modern French (by Saffrey and Westerink) and Italian (Casaglia, Linguisti 2007; Turolla 1957) translations. Taylor's translation is referenced below as *Tr.* with a page number. This quotation goes from *Tr.* 53. For more details on the passage cited see: Sheppard 2014, 62.

<sup>5</sup> *TP* 1.17.18–24, *Tr.* 59. See also note ad loc. in: Saffrey, Westerink vol. 1, p. 132, n. 4.

<sup>6</sup> *TP* 1.19.3–4, *Tr.* 59: τὸν συμβολικὸν τρόπον κατακρύπτει τὴν περὶ τῶν θεῶν ἀλήθειαν.

<sup>7</sup> *TP* 1.19.4–5, *Tr.* 59.

ἐπίπνοιαν).<sup>8</sup> Proclus notes that the mythic or symbolic way pertains to Orphic tradition, the figurative one – to Pythagorean, and the “scientific” (κατ’ ἐπιστήμην) way pertains to Platonists.<sup>9</sup>

Symbols and myths are considered inferior when compared with a “philosophical” type of narrative, an example of which one can find in Plato’s *Republic*. The drawback of symbolism is that it shows “intelligible with the means of sensible, immaterial with the material, whole with partial, and what is true with images that have false being.”<sup>10</sup>

The figurative language of symbol and myth may be confusing: what is asserted symbolically, may be denied by a more precise discourse. For instance, a myth (e.g., Diotima’s narrative in the *Symposium*) speaks of a god’s birth when a “dialectical discourse” (διαλεκτικευομένῳ) finds all gods being unbegotten.<sup>11</sup> This latter way is called “intellectual and not mystic,” it reveals that what symbolically is described as a god’s genealogy, actually is a relation to “unspeakable causes” of an ever-unbegotten deity.<sup>12</sup>

Nevertheless, there is a more or less stable correspondence between the intellectual realm and its sensual revelations,<sup>13</sup> thus making up a kind of semantic system, which one may call a language of symbols. Proclus develops this idea into a theory of divine names. He mentions it very briefly in the *TP* book 1, chapter 29, perhaps, because a detailed discussion was already given in his commentary to the *Cratylus* of Plato.<sup>14</sup>

The difference between a myth and a symbol is quite clear in the *TP*: many symbols are used to express theological knowledge in a composite narrative, which is considered a myth as a whole. Thus, the mythological language is naturally a language of symbols. However, not every expression that is built of symbols is necessary a myth.

---

<sup>8</sup> *TP* 1.20.1–5, Tr. 60.

<sup>9</sup> *TP* 1.20.7–25, Tr. 60.

<sup>10</sup> *TP* 1.21.7–22, Tr. 61: ... εἰδῶλα καὶ ψευδῶς ὄντα.

<sup>11</sup> For other examples, see references in Saffrey, Westerink 1968, vol. 1, pp. 137–138, n. 2.

<sup>12</sup> *TP* 1.120.22–121.14, Tr. 123. Noticeably, this pattern was introduced as early as by the times of Plotinus, who tried to reconcile the origin of the universe described in Plato’s *Timaeus* with a traditional ancient view of the universe’s eternal being, with no beginning or end (in addition to *Enn.* II.1, a treatise dedicated to this question, see also: *Enn.* IV.3.9.15–19, and VI.2.7.36–41).

<sup>13</sup> Cf. *TP* 1.124.12–20, Tr. 125.

<sup>14</sup> See: Tarrant, Duvick 2014; van den Berg 2008.

### Symbols in theurgy

For Proclus, theurgy “awakes the divine presence” with the use of material symbols.<sup>15</sup> Such theurgic symbols make up a group that differs (at some extent) from “exegetical” symbols, i.e. those discovered in a written text, like Plato’s dialogues, for instance. The most important difference is obvious: theurgic symbols are material objects, while the exegetical ones are mere literal descriptions of such objects.<sup>16</sup> The former may influence a human both physically and intellectually when the latter is capable of an intellectual influence only.

However, Proclus does not compare theurgic symbols with exegetical ones, but gives another surprising pair:

As the theurgic art through certain symbols calls forth the unenvying goodness of the Gods into the illumination of artificial statues, thus also the intellectual science of divine concerns (ἡ νοερά τῶν θεῶν ἐπιστήμη), by the compositions and divisions of sounds, reveals the concealed essence of the Gods.<sup>17</sup>

The “intellectual science” that operates with “the compositions and divisions of sounds,” probably, is that “dialectic discourse,” which Proclus finds the most appropriate to the invisible nature of gods, and which excels symbols and myths. But if we try to reflect this intellectual revelation of divine nature into the material realm, the result will be an illuminated and deified theurgic symbol. Naturally, an exegetical symbol should be placed between these two extremes: it is more intellectual than a material object, but is less intellectual than what is expressed “dialectically.” However, it does not mean that every myth or every exegetical symbol is based on real material symbols. Proclus emphasizes that our intellect is capable of grasping “divine natures” and verbally expressing them via “images” in a symbolic manner: “representing that, which is void of composition in them (τὸ ἀσύνθετον αὐτῶν), through composition; that which is simple, through variety; and that which is united, through multitude.”<sup>18</sup>

### Exegetical symbols

As far as a theurgic symbol is a material object, and an exegetic symbol also has primarily material attributes, one can expect that any particular symbol should

---

<sup>15</sup> Trouillard 1972, 175: « La théurgie est un symbolisme opératoire destiné à éveiller la présence divine ».

<sup>16</sup> Despite different *nature*, their *effect* may be equal: “certain constructions in language, from individual words to whole poetic scenes, operate *precisely* like the symbolic tokens in the theurgic ritual” (emphasis by P. Struck 2004, p. 235, cf. also p. 250).

<sup>17</sup> *TP* 1.124.23–125.2, Tr. 125: ...ἐκφαίνει τὴν ἀποκεκρυμμένην οὐσίαν τῶν θεῶν.

<sup>18</sup> *TP* 1.124.19–20, Tr. 125.

pertain to the material world. There is a wide range of relevant examples that support this assumption.

The “plain where truth stands” in the *Phaedrus* (248b5–c4)<sup>19</sup> is interpreted by Proclus down to the smallest details. He starts his explanation:

The “plain of truth” is intellectually exposed to intelligible light, and is splendid with the illuminations that proceed from there. ... The “meadow” is the prolific power of life, and of all kinds of *logoi*, is the comprehension (περιοχή) of the first efficient causes of life, and is the cause of the variety, and generation of forms. For the meadows also which are here are productive of all kinds of forms and *logoi*, and bear water which is the symbol of vivification (ζωογονίας). And the “nourishing” cause of the Gods, is a certain intelligible union, comprehending in itself the whole perfection of the Gods...<sup>20</sup>

Noticeably, Proclus applies the term “symbol” only to water that pertains to “the meadows, which are here,” i.e. the material water and meadows. On the contrary, neither intellectual “plain,” nor “meadow” nor any of their attributes are called symbols; their meaning is introduced with a plain copula ἐστὶ (“is”). If this wording is not accidental, then Proclus avoids applying “symbol” to intellectual and intelligible objects.

Material objects mentioned in ancient Greek myths, such as of Homer’s epic, can also be symbols subject to interpretation. For instance, Proclus writes regarding the mythological history of Cronus: “bonds and sections are symbols of communion and separation, and each is the offspring of the same divine mythology (θεομυθίας).”<sup>21</sup> In another place, the same bonds are “the symbol of the connective order of the gods, since everything, which is bound (πᾶν τὸ δεδεμένον), is connected by a bond (ὑπὸ τοῦ δεσμοῦ).”<sup>22</sup>

Another mythological symbol is borrowed from the *Protagoras*, where the “high citadel (ἀκρόπολις) that is the house of Zeus” (321d6) is understood as “a symbol of intellectual circulation, and of the highest summit of Olympus.”<sup>23</sup>

The attributes of three Fates (αἱ Μοῖραι) as described in the *Respublica X*,

<sup>19</sup> Hereinafter Plato’s dialogues are cited from: Cooper, Hutchinson 1997.

<sup>20</sup> *TP* 4.45.21–46.11, Tr. 259–260.

<sup>21</sup> *TP* 5.18.18–20, Tr. 310.

<sup>22</sup> *TP* 5.125.25–27, Tr. 379: τῆς γὰρ συνεκτικῆς τῶν νοερῶν θεῶν διακοσμήσεως σύμβολόν. Noticeably, the interpretation based on the lexical likeness of δεδεμένον and δεσμός follows one of the methods of Plato’s *Cratylus* and Proclus’ commentary on this dialogue (see: Ademollo 2011, esp. pp. 132–138; van den Berg 2008, 173–199; MacIsaac 2013, 97–118). Proclus mentions the *Cratylus* explicitly several lines above (*TP* 5.125.18), where he cites *Crat.* 404a5–6.

<sup>23</sup> *TP* 5.91.4–9, Tr. 357.

617b7–d5, are generally named symbols. It is important that before this passage, Proclus discusses the sequence of the Fates, in which they are ordered by Plato. This order is interpreted in detail and is never named symbolical or consisting of symbols. But when Proclus turns to the “sitting on thrones,” their location at the “rims” and the “whorls” of the universal “spindle,”<sup>24</sup> he proceeds with a symbolical explanation. Again, if this is not accidental, the order of subjects is immaterial enough to be not considered a symbol as opposed to corporeal material objects. An intentional manner of Proclean wording here agrees with a corresponding synopsis of this chapter 23 in the pinax of the sixth book.<sup>25</sup>

In another place, Proclus speaks about the symbols of a soul’s youth, which are “being beardless and having smooth [cheeks] instead of hoariness and beards.”<sup>26</sup> Generally, all the imagery of a human body applied to a soul may be considered symbolic; however, Proclus employs it in his exegesis not often.

According to Proclus, the ascent of the soul to the intellectual realm is accompanied by the “cutting off all the generation-producing symbols” and changing the very *eidos* of the soul’s life.<sup>27</sup> Probably, this “cutting off” implies the castration of Uranus by Cronus,<sup>28</sup> as long as Proclus below calls the ascending souls “the nurslings of Cronus.”<sup>29</sup> Thus, in the narrow sense “the generation-producing symbols” are human genitals, which are bodily symbols in the same way, as beards and smoothness of skin above. However, Proclus is speaking about a human soul that does not have genitals as long as any other organs of a body. Thus in the wider sense, this “generation-production” may stand for any becoming, inherent to anything material, while the soul breaking away from the material realm, enters the world of being and ceases any becoming.

However, Proclean wording here does not allow distinguishing, whether all possible symbols are the “generation-producing” ones or these are just one type in a wider variety.

### *Synthēma* as distinguished from *symbolon*

In comparison with a symbol, *synthēma* has a slightly different meaning. Proclus provides us with the following evidence.

<sup>24</sup> *Respublica* X, 616c–617a.

<sup>25</sup> *TP* 6.3.24–28: Περὶ τῆς ἐν Πολιτεία μητρὸς τῶν Μοιρῶν, ... τίνες αὐτῶν αἱ δυνάμεις διὰ τῶν θείων παραδίδονται συμβόλων.

<sup>26</sup> *TP* 5.27.11–15, Tr. 316: τῆ νεότητι σύμβολα, ... τὸ ἄτριχον καὶ τὸ λεῖον.

<sup>27</sup> *TP* 5.92.23–25, Tr. 358: πάντα δὲ τὰ γενεσιουργὰ σύμβολα περικόπτεται καὶ πρὸς τὴν νοερὰν ἀκρότητα μεθίσταται τὸ τῆς ζωῆς εἶδος.

<sup>28</sup> *Hes. Theog.* 173–182.

<sup>29</sup> *TP* 5.92.26: τοῦ Κρόνου ... τρόφιμοι. Here Proclus quotes Plato’s *Politicus* 272b8.

Firstly, there are plenty of examples of particular *synthēmata*. For instance, “wisdom is a *synthēma* of Athena and the summit of virtue.”<sup>30</sup> Among Athena’s attributes, Proclus also mentions “rhythm and dance,” which are a “mystic *synthēma*” of her divinity.<sup>31</sup> Below Proclus says, that “the formless, the indefinite, and the privation of rhythm, are the peculiarities of matter,”<sup>32</sup> and therefore the “rhythm and dance” should be considered properties of the immaterial.

The “cutting off,” mentioned in the *Timaeus* 36a1 (ἀποτέμνων), is taken as a *synthēma* also.<sup>33</sup> In the other place, Proclus says that “the estrangement from the partial, the agility, and the free energy directed to the multiple is a *synthēma* appropriate to the liberated rulers.”<sup>34</sup>

A list of different *synthēmata* is introduced, when Proclus discusses the *Parmenides* of Plato. The first and the highest point of the intellectual hebdomad is “the father of the intellectual realm,” which is followed by “the threefold figure, and the order of the Gods which perfects all things, that which is in itself and in another.” According to Proclus, “these things (ταῦτα), ... are *synthēmata* of the intellectual summit of the intellectual monads.”<sup>35</sup>

The paternal intellect is described dually: as the first king and as the father of the intellectual realm, what is interpreted in terms of well-known Neoplatonic triad “unparticipated — participated — participant.”<sup>36</sup> Actually, “being in itself” can be interpreted as an unparticipated rest, and “being in another” as the state of being participated and, consequently, being present in the participant in some way. These two modes are therefore called “a twofold *synthēma*.”<sup>37</sup> Several pages below Proclus uses a slightly different wording:

---

<sup>30</sup> TP 6.53.8–10, Tr. 425.

<sup>31</sup> TP 5.130.12–13, Tr. 381: ὁ ῥυθμὸς καὶ ἡ ὄρχησις σύνθημα τῆς θεότητός ἐστι ταύτης μυστικόν.

<sup>32</sup> TP 5.130.17–18, Tr. 382.

<sup>33</sup> TP 5.133.11–13, Tr. 383: καὶ ὁ Τίμαιος ... τῷ τῆς τομῆς κέχρηται συνθήματι.

<sup>34</sup> TP 6.78.26–29, Tr. 441–442: τὸ ἀφειμένον ἀπὸ τῶν μερικῶν καὶ τὸ εὐλυτον καὶ τὸ ἐπὶ πολλὰ ταῖς ἐνεργείας ἀντεξουσίως φερόμενον σύνθημα τῶν ἀπολύτων ἐστὶν ἡγεμόνων.

<sup>35</sup> TP 5.134.11–12, Tr. 384: συνθήματα δὲ ταῦτα τῆς νοεράς ἀκρότητος ἐπιδείκνυται τῶν νοερῶν μονάδων.

<sup>36</sup> For an introduction into this concept see: Chlup 2012, 18–29 and 99–111.

<sup>37</sup> TP 5.135.1–18, Tr. 384–385: ... διττοῖς τούτοις συνθήμασιν. The wording of Proclus here is unclear, but it can be interpreted using a similar formula in his commentary in *Timaeum* 1.210.11–16: “All things ... both remain in and revert to the gods, receiving this ability from them and obtaining in their very being a double signature (διττὰ συνθήματα), the one in order to remain there, the other so that what proceeds forth can return” (English translation: Runia, Share 2008, 46).



[being] “in another” is the *synthēma* of the father, [and being] “in itself” is the *synthēma* of the very first unpolluted monad.<sup>38</sup>

In another place, Proclus emphasises the relation of *synthēma* specifically to the remaining “in oneself:”

being “in another” is the distinguishing property of the intelligible and paternal [levels]. ... [And being] “in itself” is the proper *synthēma* of the unpolluted monad.<sup>39</sup>

Certain dialectical terms can be *synthēmata*, such as sameness and otherness: “the same appears to be a *synthēma* of ... the paternal existence,”<sup>40</sup> and “the term *the other* is a *synthēma* of a corporeal mode [of being].”<sup>41</sup>

Finally, the pinax of the fifth book states that the intermediate intellectual order is described in the *Parmenides* with the use of *synthēmata*,<sup>42</sup> but there is no more detail on this subject.<sup>43</sup> Fortunately, the end of chapter 39 contains a full list of all terms, which can be reliably identified with the *synthēmata*, revealed and explained by Proclus in details. They are being *in itself* and *in another*, *sameness* and *difference*, which can be applied to self and to the other, and all other fundamental predicates exposed in the *Parmenides*.<sup>44</sup>

More one usage of *synthēma* is given less clearly:

Since the whole order of the assimilative Gods is suspended from the demiurgic monad, subsists about, is reverted to, and perfected by it, it is necessary to refer the *synthēmata* of this order to the demiurgic ones, and to give to the former a well-ordered generation proceeding in measures from the latter.<sup>45</sup>

In the language of Proclus, *monad* has a quite exact meaning. In the above-

<sup>38</sup> TP 5.147.23–148.1, Tr. 393: ...τὸ μὲν «ἐν ἄλλῳ» σύνθημα τοῦ πατρός ἐστι, τὸ δὲ «ἐν αὐτῷ» τῆς ἀχράντου πρωτίστης μονάδος.

<sup>39</sup> TP 5.137.19–25, Tr. 386: τὸ δ' αὖ «ἐν αὐτῷ» τῆς ἀχράντου μονάδος ἐστὶν οἰκεῖον σύνθημα.

<sup>40</sup> TP 5.144.18–19, Tr. 391: τὸ δὲ ταῦτὸν τῆς οἰκειᾶς ὑπάρξεως αὐτοῦ, τῆς πατρικῆς λέγω, σύνθημα προφαίνεται.

<sup>41</sup> TP 5.143.14, Tr. 390: «τὰ ἄλλα» τῆς σωματικῆς ἐστὶ συστάσεως σύνθημα.

<sup>42</sup> TP 5.5.1–2: Πῶς τὴν μέσσην διακόσμησιν τοῦ νοεροῦ πλάτους καὶ διὰ ποίων συνθημάτων ὁ Παρμενίδης ἐξέφηεν.

<sup>43</sup> The same happens two more times in the *TP*: in a pinax Proclus promises to describe “cataphatic *synthēmata*” of the supercelestial place (*TP* 4.2.21–23) or the *synthēmata* of the three hypostases related to it (*TP* 4.3.1–3), but the corresponding chapters (book 4, chapters 13 and 16, resp.) mention neither *symbolon* nor *synthēma*. One can try to restore from the context, what Proclus could have meant in the pinax, but I could not interpret this text unambiguously.

<sup>44</sup> TP 5.147.22–148.9, Tr. 393.

<sup>45</sup> TP 6.68.14–69.4, Tr. 435: ... δεῖ δὴπου καὶ τὰ τῆσδε τῆς τάξεως συνθήματα πρὸς τὰ δημιουργικὰ τὸν λόγον ἀναφέρειν.

mentioned dialectics of participation, the term *monad* is related to the unity of unparticipated rest and can be applied to any level of intellectual hierarchy such as the monadic intellect, the monadic soul of the world, and so on down to particular gods.

There are a few more examples of *synthēmata* explicitly related to a monad of one or another layer of the intelligible.<sup>46</sup> Proclus gives a list of mundane gods, “leaders and rulers in the universe,” the angels, daemons, heroes, partial souls, mortals, animals, and even plants — all of them “aspire after their leaders; and in all things, there is a *synthēma* of their proper monad.”<sup>47</sup> In another place, Proclus says that the specific features of the ruling gods “proceed from the demiurgic monad, and from the *synthēmata*, which pre-exist there.”<sup>48</sup> Also, Proclus once considers a triad of gods as three monads, which have corresponding *synthēmata*.<sup>49</sup>

### Dialectics of *symbolon* and *synthēma*

The main difference between *symbolon* and *synthēma* is almost obvious: a symbol is a material object, which makes an intellectual or intelligible substance perceptible, while *synthēma* is anything incorporeal. It may vary from what is the closest to the material world and defines its structure or dynamics, such as “rhythm” and “dance,” and up to the most abstract “sameness” and “otherness.” However, this is the roughest indication, and if we stop at this point, we will find many instances falling out of this scope.

The most helpful are the places, where *σύμβολον* meets *σύνθημα* in one phrase. The first example of such composition is found in the explanation of the soul’s ascent to “the supercelestial place” as it is described in the *Phaedrus* (247c1 ff.):

the “perfect, and simple, and unshakeable and blissful visions” are revealed to souls supernally “from the supercelestial place,” through the holding Gods. For the mystic *synthēmata* of intelligible shine forth in that place, and also the unknown and ineffable “beauty of characters.” For *muēsis* and *epopteia* are a *symbolon* of ineffable silence and the union with mystic natures through intelligible visions. And what is the most admirable of all is this, that as theurgists order the whole body to be buried, except the head, in the most mystic of initiations, Plato also has anticipated this, being moved by the Gods themselves. “For being pure,” says he, “and not buried in this

<sup>46</sup> Cf. Valery Petroff’s explanation of Proclean *synthēmata* related to henads, which can be considered monads at the highest ontologic level (Petroff 2013, 220–221).

<sup>47</sup> *TP* 6.24.2–10, Tr. 406: Καὶ πάντα μὲν ἐφίεται τῶν σφετέρων ἡγεμόνων καὶ τὸ σύνθημα ἐν πᾶσιν ἐστὶ τῆς οἰκείας μονάδος.

<sup>48</sup> *TP* 6.70.21–24, Tr. 436: ἀπὸ τῆς δημιουργικῆς μονάδος καὶ τῶν ἐκεῖ προϋπαρχόντων συνθημάτων.

<sup>49</sup> *TP* 6.51.15–18 et 52.14–18, Tr. 424.

thing we are carrying around now, which we call a body,” we obtained this most blessed *muēsis* and *epopteia*, being full of intelligible light. For the “pure shining” *symbolically* reveals to us intelligible light.<sup>50</sup>

Thus, *synthēmata* here are mystical visions, which reveal the intelligible realm. In contrast to them, the initiation (*μύησις*) and contemplation (*ἐποπτεία*), which probably refer to Eleusinian mysteries, are considered symbols in the same way as “pure shining” bears symbolical meaning. Both *synthēmata* and *symbola* are related to the intelligible, both reveal it to human souls, and both are immaterial. The difference between them, which seems to fit best, is that *synthēma* is directed downwards, as a vision, descended from the divine to human souls, opposed to symbols directed upwards, as initiations and purity, which provide a person with the capability to ascend to the intelligible.

A similar example is given in the discussion of Athena and Curetes, where Proclus tries to agree Orphic theology with what is said about them in Plato’s *Leyes*:

Not only Orpheus and the theologists before Plato knew Curetic order, and knowing, venerated it, but the Athenian guest also in the *Laws* celebrates it. For he says, that “the games in armour of the Curetes” in Crete are the principal paradigms (*ἀρχηγικὰ παραδείγματα*) of all measured motion (*τῆς εὐρύθμου κινήσεως*). And now, neither is he satisfied with having mentioned this Curetic order, but also adds the one henad of the Curetes, namely our mistress Athena. ... The Curetes are surrounded above with the *symbols* of Athena, as presiding over an ever-flourishing life and “vigorous” intellection; but beneath, they are manifestly arranged under the providence of Athena. For the first Curetes, as being the attendants of the intelligible and concealed (*κρυφίας*) Goddess, are satisfied with *synthēmata* that proceed from thence; but those in the second and third orders, are suspended from the intellectual Athenian monad.<sup>51</sup>

Here a kind of hierarchical relation can be seen: *synthēmata* pertain only to the first, highest order of Curetes, while the lowest are related to “the intellectual Athenian monad.” The symbols as those, which are above, are opposed to “the providence of Athena,” which is below. Noteworthy, the relation between the paradigm and its implementations is given separately, and thus probably should be confused neither with symbolic, nor synthematic dependencies.

The “upper” position of both symbols and *synthēmata* makes it difficult to distinguish them. Proclean wording allows treating these terms as complete synonyms in this passage. But several lines below Proclus gives a more distinctive commentary:

---

<sup>50</sup> *TP* 4.30.9–31.1, Tr. 250.

<sup>51</sup> *TP* 5.128.5–21, Tr. 380.

“*koron*” (τὸ κόρον) as Socrates says in the *Cratylus*, “signifies the purity and clarity.” Also, the Curetes are allotted their appellation, as presiding over the undefiled purity of the Gods. And the monad of them is particularly celebrated as “a mistress and as Core,” as she is the leader of an inflexible and flourishing dominion to the Gods. The word “*koron*” therefore, as we have said, is a *s y m b o l* of purity, of which these Gods are the primary leaders, and according to which they are participated by others (ὑπὸ τῶν ἄλλων μετέχονται). And their “armament” is a *s y n t h ē m a* of the guardian power according to which they connect wholes, guard them exempt from secondary natures, and preserve them established in themselves.<sup>52</sup>

Here *symbolon* and *synthēma* are involved in the dialectics of participation: *synthēma* stands for the unparticipated level, and participation is made possible via symbols. However, both symbols and *synthēmata* are imparted from a higher ontological level (here it is Athenian monad related to lower gods), but obviously, this is an implementation of a more general scheme. Thus, here is no contradiction with the previous quotations, where *synthēma* is related to participation: both symbol and *synthēma* originate from participation to a higher level, but then *synthēma* keeps the current, participating level in its remnant state, i.e. unparticipated, while a symbol allows this participating level to be participated itself. Probably, the “ever-flourishing” can be understood as a “visible,” i.e. participated form of life expressed through a symbol, as opposed to the “concealed,” i.e. unparticipated character of Athena, which is expressed with a *synthēma* in the previous quotation.

A more difficult passage is connected with the *Oracula Chaldaica*, fr. 108 (des Places), one of the most favourite places by Proclus, which he cites many times in his writings. Noteworthy, here Proclus intentionally replaces the original “σύμβολα” with “συνθήματα,”<sup>53</sup> so his wording here is probably well considered.<sup>54</sup>

[That, who is] the cause of all, “disseminated in all things” the *s y n t h ē m a t a* of his perfect supremacy, and through these, he establishes all things about himself, and being exempt from the whole of things, is ineffably present everywhere. Therefore, everything entering into the ineffable of its own nature finds there the *s y m b o l* of the Father of all. All things venerate him according to its nature and are united to him through an appropriate mystic *s y n t h ē m a*, divesting themselves of their nature,

<sup>52</sup> *TP* 5.129.10–22, Tr. 381: ... τὰ ὅλα συνέχουσι καὶ φρουροῦσιν ἐξηρημένα τῶν δευτέρων καὶ ἐν αὐτοῖς ἐστῶτα διαφυλάττουσι.

<sup>53</sup> The term *synthēma* is present in the *Oracula* twice; one of the instances is in the fr. 109, just a few lines below.

<sup>54</sup> A similar substitution is done in the commentary in *Cratylum* 71.18–20: οἱ πατέρες τῶν ὄλων, συνθήματα ... πᾶσιν ἐνέσπειραν. On the other hand, in the commentary in *Timaeum* (1.211.1–2) Proclus retains original “σύμβολα” in the same quotation from the *Oracula*.

and hastening to become only his *synthēma*, and to participate only in him, through the desire of his unknowable nature, and of the spring of good.<sup>55</sup>

The difference between *synthēma* and *symbolon* in the first half of the passage may be expressed as follows: the *synthēma* is what is “disseminated,” or planted by the “Father of all,” and the symbol is what is found by the inferior beings. In other words, *synthēmata* here stand for a core or invisible substance, which is revealed or discovered as a symbol.

Nonetheless, the *synthēma* as an ontological “root” of a symbol can be eventually reached, but it remains “mystic,” or in some way ineffable. Finally, the being, which found a symbol and reached the “mystic *synthēma*,” can become a Father’s *synthēma* itself, what is thought to be a uniting with him and participation in his being.

Again, *synthēma* is closely related to the dialectics of participation, while *symbolon* acquires a dependent and secondary role as an expression or revelation of *synthēma*. Thus, *synthēma* should have an essential nature, while *symbolon* may be less ontologically stable. Here we can conclude that the first distinct feature of *synthēma* is its representative function,<sup>56</sup> as it reveals the upper ontological level inside the lower, and performs it as a form of participation in the upper, but not making the lower participated on its side.

### Numeric symbols

This instability may be illustrated by a noteworthy group of examples. Above, we have seen that a symbol is primarily a corporeal object as opposed to an immaterial *synthēma*, which can be a dialectical notion, a part of the intellectual realm, or an attribute of soul or intellect. But there is one exception: numbers, ratios between parts of a whole, measurable parts of time and space are always symbols and never *synthēmata* in the *TP*.

For example, twelve (ἡ δωδεκάς) as a number of gods is “a symbol of perfect progression.”<sup>57</sup> Here Proclus emphasises: “this number must not be surveyed as if it was such as twelve is in units (for a number in the Gods is not of this kind), but [it must be beheld] in the peculiarity of subsistence.”<sup>58</sup>

The primary key to understanding this saying is the Neoplatonic doctrine of

<sup>55</sup> *TP* 2.56.16–26, Tr. 161.

<sup>56</sup> Here I follow the wording of Peter Struck 2004, 234. However, he does not distinguish *symbolon* from *synthēma* and therefore applies this function to both of them.

<sup>57</sup> *TP* 6.86.25, Tr. 447: παντελοῦς ... προόδου.

<sup>58</sup> *TP* 6.86.20–22: ...τὸν ἀριθμὸν οὐχ οἶον ἐν μονάδι δώδεκα θεωρητέον, ... ἀλλ’ ἐν ιδιότητι τῆς ὑπάρξεως.

ideal numbers, explicitly given by Plotinus in the *Enneades* VI, 6 (34), the treatise named *On numbers* by Porphyry.<sup>59</sup> Plotinus introduced a difference between ideal and monadic, or countable numbers (*Enn.* VI.6.9.31–37). Ideal numbers are uncountable; there is no progression or shift from one ideal number to another through adding or subtracting any other number. Thus, the quantitative characteristic of an ideal number is actually its main quality (another quality of every number is its unity, and from this standpoint, every ideal number is a henad, see: *Enn.* VI.6.11). On the opposite, monadic numbers are countable; they are subject to arithmetical operations and are very close to our ordinary conception of number in mathematics. Finally, the monadic number is considered an unclear image (εἰδωλον) of an ideal number, compared to a material object related to its idea (εἶδος). The ideal number is described in comparison with the “base, spring, root, and origin” of what follows it.<sup>60</sup>

Probably, the “peculiarity of subsistence,” mentioned by Proclus, expresses the qualities of an ideal number as opposed to a sum of monadic “units.” Noticeably, this “root and origin” of being is called symbol, not *synthēma*, what could be expected in the vein of an essential and intrinsic sense of the latter. An explanation can be found again in the *On numbers*: Plotinus states that an ideal number precedes any being,<sup>61</sup> and thus is excluded from any ontological predication.<sup>62</sup> Probably for Proclus, the essential nature of *synthēma* could not be harmonised with such an un-ontological number, and therefore the term *symbolon* is employed.

In the *TP* book 4, chapter 29, Proclus gives his dialectics of numbers, which is expressed in a complicated manner that is difficult to interpret without the Plotinian background. Firstly, Proclus separates the primary henads from numbers, even at the highest level. Nonetheless, they can be considered either supersubstantial (ὑπερουσίως), or eidetic,<sup>63</sup> and regarding the lower ontological levels, these numbers produce their individual hierarchy, from the intellectually-intelligible order, through pure intellectual, and supercelestial down to sublunary ones.<sup>64</sup>

---

<sup>59</sup> *Vita Plotini*, 5.35.

<sup>60</sup> *Enn.* VI.6.9.38–39: Βάσιν δὲ ἔχει τὰ ὄντα ἐν αὐτῷ καὶ πηγὴν καὶ ρίζαν καὶ ἀρχήν.

<sup>61</sup> *Enn.* VI.6.9.12–13: “The One precedes being, and the number precedes beings (προηγῆσεται τοῦ τε ὄντος τὸ ἓν καὶ ὁ ἀριθμὸς τῶν ὄντων).”

<sup>62</sup> However, this is the highest modus of an ideal number, as long as it precedes being, it also accompanies it and is present in it (ὁ ἐν τῷ ὄντι καὶ μετὰ τοῦ ὄντος καὶ πρὸ τῶν ὄντων, *Enn.* VI.6.9.35–37).

<sup>63</sup> *TP* 4.88.20–21, Tr. 286.

<sup>64</sup> *TP* 4.86.1–19, Tr. 284–285.

Mathematical (countable) numbers pertain to the lower orders in this scheme.<sup>65</sup> However, the numerical hierarchy remains separated from the hierarchy of beings and therefore may be called ontologically irrelevant.

Probably, such ontologically irrelevant meaning of a symbol is implied by Proclus when he speaks of “the parts of time” as the “symbols of encompassing according to cause,”<sup>66</sup> or of “the direct” that is “a symbol of progression.”<sup>67</sup> A more complex combination of Plato’s imagery is built around the hebdomadic division of the circles in the soul and corresponding orders of gods: all of them contain sevenfold structure and thus are called “symbols of assimilative, ... and of the liberated gods.”<sup>68</sup> Finally, the abovementioned chapter 29 is referred in the pinax of book 4 as explaining “how divine number adorns all beings, and what the powers in it are which are symbolically delivered from the division of number.”<sup>69</sup> However, the chapter text itself does not use the term *symbolon* at all.

Thus, the second distinctive feature of a *synthēma* is its ontological status, i.e. its essential nature as opposed to a symbol, which can be excluded from any ontological predication.

### *Synthēma* as a means of knowing the intelligible

Another role of *synthēma* in Proclean metaphysics is related to the problem of cognition of the highest ontologic layers. Firstly, Proclus says about the “order, which is the summit of the intellectual Gods,” that it is

unknown and ineffable, according to its peculiarity (*ιδιότητα*), and is [only] to be known through intelligible *s y n t h ē m a*. For being the summit of the intellectual, it conjoins itself with the intelligible.<sup>70</sup>

Several lines below, Proclus adds:

All things are from both, exclusively from the intellectual of intelligibles (*τοῦ νοεροῦ τῶν νοητῶν*), but coordinately from the intelligible of intellectuals (*ἀπὸ τοῦ νοητοῦ τῶν*

---

<sup>65</sup> Proclus provides general reasoning about the place of mathematical knowledge and mathematical objects related to the universal intellect and the soul (see: O’Meara 2017, 172–175 and references to relevant Proclus’ works there).

<sup>66</sup> *TP* 6.105.7–8, Tr. 459.

<sup>67</sup> *TP* 6.41.9–10, Tr. 417: *προόδου γὰρ τὸ εὐθὺς σύμβολον.*

<sup>68</sup> *TP* 5.19.24–20.9, Tr. 311.

<sup>69</sup> *TP* 4.4.11–13.

<sup>70</sup> *TP* 4.35.17–23, Tr. 253: ... *διὰ συνθημάτων γινώσκειται νοητῶν.*

νοερῶν). And both rejoice in unknown substances; and are alone, as Plato says, known by intelligible, mystic, and ineffable *s y n t h ē m a t a*.<sup>71</sup>

In other words, *synthēmata* are the means (possibly, the *only* means) for the inhabitants of the lower ontological levels to know the upper level. Of course, these *synthēmata* are not “hidden” in the upper level, but are present among the lowers as a “messenger” or an “evidence” of what is otherwise ineffable and thus unknowable. However, *synthēmata* themselves are not sufficient to provide such kind of knowledge. In another place, Proclus provides a more detailed description: he says that “the middle order (μέση διακόσμησις)” as a whole is

vivific, connective and perfective (τελεσιουργός). But the summit of it reveals the *s y n t h ē m a t a* of the intelligible and its ineffable unity. Its lowest [level] reverts (ἐπιστρέφει) the intellectual, and conjoins it to the intelligible. And the middle, like a “centre,” collects into, and fixes in itself the whole genera of the Gods.<sup>72</sup>

Another well-known Neoplatonic triad of Proclus is “remaining (μονή) – procession (πρόοδος) – reversion (ἐπιστροφή).”<sup>73</sup> According to it, any cognition of the upper level should be performed as some kind of reversion (ἐπιστροφή). Therefore, the presence of a *synthēma*, which reveals the upper, “ineffable” level, should be accompanied by the epistrophic approach of the cognizant.

Finally, not only the highest levels of the intelligible are ineffable, but the Demiurge of Plato’s *Timaeus* is also considered inconceivable to some extent:

If someone recollecting what is said in the beginning of the *Timaeus* about him [the Demiurge], i.e. that “it is difficult to discover him,” and “when found, impossible to speak of him to all men,” should enquire in the first place, why since the Greek theology ascribes such a name to the Demiurge, as we have before mentioned, *Timaeus* says that he is ineffable, and established above all the indication which exists in words. In the next place, if he should inquire why intelligible animal (τὸ νοητὸν ζῷον) which is arranged above the Demiurge is both denominated and is made known by many *s y n t h ē m a t a*, but the Demiurge who has established his kingdom in an order secondary to that of all-perfect animal (τοῦ παντελοῦς ζῷου), and is an intellectual God, ... is left by *Timaeus* ineffable, as we have said, and unknown. ...

For when he says that “it is impossible to speak of him to all men,” he does not leave him entirely ineffable and unknown. And the assertion that “it is difficult to discover” him, is the *s y n t h ē m a* of his peculiarity to be not wholly unknown. For because the Demiurge has established a kingdom analogous to the Good, but in second-

<sup>71</sup> *TP* 4.36.11–15, Tr. 253–254: ... συνθήμασι μόνοις γνωρίζεται νοητοῖς μυστικῶς καὶ ἀρρήτως.

<sup>72</sup> *TP* 4.26.20–27.1, Tr. 247–248.

<sup>73</sup> On this triad in Proclus’ philosophy and some its sources see: Gersh 1973, 49–53; Chlup 2012, 64–69.



ary and manifold orders of it, he participates the *synthēmata* of the Good, but is allotted the participation in conjunction with an appropriate peculiarity, and a communion with beings adapted to him.<sup>74</sup>

Different instances of *synthēmata* mentioned here provide us with the following: firstly, the “intelligible animal” is expressed via *synthēmata* at lower levels, among which is the Demiurge as well. Secondly, the Good has also proper *synthēmata* distributed among different intelligible and intellectual levels. These highest instances are at least to some extent ineffable<sup>75</sup> and are known through the participation in them by the lowest beings that join proper *synthēmata* or even discover them inside themselves. Finally, the *synthēmata* may be produced not by the generating (upper-level) substance itself, but its certain essential property (“peculiarity”). However, the knowledge of this property brings to the participation in the upper substance as a whole.

### *Synthēma* and reversion (ἐπιστροφή)

The knowledge, acquired with the means of *synthēmata* accompanies the theurgic ascent to the highest levels of the intelligible realm. Proclus provides just a few but quite distinct clues of the perfective role of a *synthēma*:

The supercelestial place is the first triad of the intelligible and at the same time intellectual Gods. ... It receives in itself the plenitude of forms (τὸ πλήρωμα τῶν εἰδῶν) from the intelligible paradigms and produces its own “meadow” from the fontal summit which is there. From the one intellect it gives existence (ὑποστήσασα) to the three virtues, perfects everything by intelligible *synthēmata*, and in its ineffable “bosoms” (κόλπος) receives the whole of intelligible light.<sup>76</sup>

The dialectics of reversion is developed here in a new direction: a *synthēma* of an upper substance being present at the given level allows it to ascend to its origin on a way of return, ascend, and perfection. Noteworthy, the “perfection,” τελείωσις as derived from τέλος also implies movement to the final aim, complete fulfilment, maturity, and therefore cease of linear motion.<sup>77</sup> Once again Proclus speaks about a *synthēma* of a τελικὴ οὐσία, i.e. an essence considered an aim of

<sup>74</sup> *TP* 5.102.12–24 et 104.21–28, Tr. 364–365.

<sup>75</sup> Even the Good itself may be described as a cause related to its consequences, e.g. as a cause of various particular goods.

<sup>76</sup> *TP* 4.53.22–54.9, Tr. 264–265: πᾶσαν δὲ ἑαυτὴν τοῖς νοητοῖς συνθήμασιν τελειώσασα.

<sup>77</sup> Linear, circular, and mixed (spiral) motions pertain to different levels of the intelligible realm, for details see: Stamatellos 2007, 131–133. The same triad in terms of limit, unlimited, and mixed is discussed in: Gersh 2014, 84–89. Both triads are briefly mentioned in the *TP* 4.111.17–112.2, Tr. 301.

ontologic progression.<sup>78</sup>

Finally, the supercelestial place is said to be

without colour, without figure, and without contact. However, it transcends these three not privatively, but according to causal excellence. For it imparts to colour from intelligible the participation of light; on figure it confers by illumination an intellectual bound; and in contact it supernally inserts union and continuity, and perfects all things by its power; things which are touched — through union, those that are figured — through the participation of bound, and those that are coloured — through the illumination of light. It draws upward, and attracts to itself everything ineffably with the means of intelligible *synthēmata*, and fills everything with unitary goods.<sup>79</sup>

It is important to emphasise that it is the supercelestial place itself that is “drawing up” the lower ontological level, and the corresponding *synthēma* is just an instrument that provides the possibility of such an ascent. Of course, this does not contradict to what is said above but is just a view from another standpoint at the same dialectics of procession and reversion. The reversion in Proclus has two complementary sides: on the one hand, the upper essence that proceeds down to a lower level then returns at the epistrophic phase to its original resting state; and on the other hand, the epistrophic phase means the ascent of the newly generated (lower) instance to its “parental” origin.<sup>80</sup> Thus *synthēma* may be considered from the standpoint of the “parental” and the “offspring” levels, and these two variants have been presented above.

Anyway, the third distinct feature of a *synthēma* is its epistrophic or anagogic function, closely related to the dialectics of procession and reversion.

### Ineffable and anagogic symbols

However, the anagogic<sup>81</sup> and “mystical” character pertains not to *synthēmata* only, but to symbols as well. Firstly, Proclus speaks about the “ineffable symbols” known to the highest gods, but incognizable by the mortals (however, *incognizable* here does not mean completely unapproachable):

You may see the order of things, and the remission in them proceeding in a downward progression. For the Good is exempt from all silence, and all language. But the genus of the intelligible Gods rejoices in silence and is delighted with ineffable

<sup>78</sup> TP 5.83.12, Tr. 352.

<sup>79</sup> TP 4.41.1–14, Tr. 256: πάντα δὲ ἀρρήτως καὶ τοῖς νοητοῖς συνθήμασιν ἀνασπᾶ καὶ ἀνέλκει πρὸς ἑαυτὸν καὶ πληροῖ τῶν ἐνιαίων ἀγαθῶν.

<sup>80</sup> In the *Institutio theologica*, 39, Proclus speaks about an “appetency” (ὄρεξις) of a lower substance for the reversion to its cause.

<sup>81</sup> This term is used according to how it is understood by P. Struck 2004, 248–252.

s y m b o l s. Hence, also Socrates in the *Phaedrus* calls the vision of the intelligible monads the holiest initiations, as being involved in silence, and perceived intellectually in an arcane manner. But the vision of the intellectual is effable, yet is not effable and known to all men, but is known with difficulty.<sup>82</sup>

The notion of “ineffable symbol” is somehow self-contradictory as all the symbols discussed above were capable of expressing anything, and the expression implies the availability of what is expressed to some observer. Ineffability here has two grades: firstly, what is inconceivable for mortals, may be available for pure intellects, and secondly, after Iamblichus, Neoplatonic theurgy knows words, phrases, certain symbols that cannot be understood with the means of reason, but carry simple and united intelligible meaning (cf.: Iamblichus, *De mysteriis* 7.4.5–21).

Above we have met *synthēmata* related to unparticipated being in oneself and *symbola* related to participation and being in another; but when considering a “mystical” type of symbols, Proclus provides an example of an unparticipated symbol that keeps the being in oneself from relations with the lower:

union is ... derived to all things, from the first unity, which is exempt from all multitude, and all division. But in consequence of their [i.e. supercelestial Gods'] having pre-assumed the power of touching themselves, according to the being in self, they derive their existence from the unpolluted Gods. For the being in self in the first of the intellectual fathers, was the s y m b o l of an invariable cause, and which immutably sustains multitude from secondary natures.<sup>83</sup>

The hierarchy of unity, which on the way downwards from the One changes to multiplicity, can be paralleled with the hierarchy of effability that increases on the same way. The more multiple, partial, and complex an essence is, the more it is subject to verbal expression and rational knowledge. The “intellectual fathers” remaining in themselves and thus symbolising the “invariable cause,” are placed at one of the highest levels of this hierarchy, where symbols remain only relatively effable, as is explained concerning the previous quotation. Such symbols cannot be completely grasped by human reason. However, if there is any possibility for a mortal to approach them, it should be done supra-rationally, in a “hypernoetic” way.<sup>84</sup>

Finally, as *synthēmata* could have the epistrophic function, Proclus ascribes a

---

<sup>82</sup> *TP* 5.105.3–11, Tr. 366.

<sup>83</sup> *TP* 6.112.15–113.3, Tr. 464: τὸ γὰρ ἐν αὐτῷ ἐν τῷ πρωτίστῳ τῶν νοερῶν πατέρων τῆς ἀκλινοῦς αἰτίας ἦν καὶ ἀτρέπτως ἀνεχούσης τὸ πλῆθος ἀπὸ τῶν δευτέρων σύμβολον.

<sup>84</sup> Here I follow the terms of Tuomo Lankila (2010). Cf. relevant sayings of Proclus: *TP* 4.31.12–16; *in Crat.* 71.98–103.

similar activity to symbols as well:

There is a twofold reversion in those orders, the one being towards themselves, but the other towards the causes of them. ... And the intelligible Gods generate all things stably; but the intelligible and intellectual Gods, who illuminate imparticipable life, impart the original cause of progression to all things; and the intellectual Gods arrange and adorn wholes according to reversion. Hence, it is necessary that the summit of the intellectual, which pours forth from itself the whole and perfect form of reversion, should be characterised by both the reversal *s y m b o l s*, and should be at the same time reversed to itself and the natures prior to itself.<sup>85</sup>

It is not clear, what exactly is understood here by the “reversal symbols.” Most probably, it is being in oneself and being in another, as it follows from the discourse of the *Parmenides* that is discussed in the chapter quoted, and from the similar passages in other places of the *TP*, many of which, as we have seen, contain frequent uses of *σύμβολον* and *σύνθημα*.

Another problem that arises, when epistrophic symbols are considered, is that these symbols are intelligible, i.e. absolutely immaterial. The only exclusion for the rule of symbol’s materiality, which we have met yet, was related to the numerical symbolism. Now it should be added that a symbol can be intelligible. However, it is not clear how substantial it is, i.e. does it have the same essential nature as an intelligible *synthēma*, or not?

As a clue, one can refer to the supercelestial light of Helios, which is said to be “similar to none of the others; nor does he receive this light from the subject matter, but himself produces and generates it from himself, and extends ... a symbol of intellectual essences”.<sup>86</sup> If this immaterial light can be set analogous to the illumination—*ἐλλαμψις*, then this particular symbol is not an autonomous essence, and a more proper name for it should be *energy* (in Aristotelian sense). As regards *synthēmata*, they are always substantial and incorporeal, what makes a difference to symbols of any kind — material, numerical, or intelligible.

### Conclusion

Comparing *symbolon* and *synthēma* in the *TP*, the following distinctive features can be outlined:

— a *synthēma* is directed downwards, it is “disseminated,” “planted,” or in any other way hidden in the being; a symbol is directed upwards, it is found, or “dis-

---

<sup>85</sup> *TP* 5.136.20–137.5, Tr. 386: ... τοῖς ἐπιστρεπτικοῖς συμβόλοις καὶ πρὸς ἑαυτὴν ἅμα καὶ πρὸς τὰ πρὸ αὐτῆς ἐπιστρέφειν.

<sup>86</sup> *TP* 6.63.4–7, Tr. 431: οἷον ἐξ ἀδύτων τινῶν σύμβολον προτείνας τῶν νοερῶν τοῖς ἐγκοσμίσις οὐσιῶν.

covered” in the being;

— a *synthēma* is an inner kernel of what is discovered as a symbol, and a symbol is an outward expression of a *synthēma*;

— any *synthēma* has substantial nature, while a symbol can be excluded from any ontological predication, or be compared with an energy of a substance;

— *synthēma* in an object keeps it on an unparticipated level, while a symbol makes a symbolic object capable of being participated. However, both *synthēmata* and *symbola* are produced as a result of participation to a higher level. They differ only by the form of secondary (un)participation on the lower, participating level;

— both *synthēmata* and *symbola* are related to the dialectics of reversion. However, a *synthēma* is responsible for the knowledge of intelligible, while a symbol is related to the hypernoetic grasping of what is ineffable;

— a *synthēma* is always immaterial: it is a notion, a structure, or a property of the intellectual or intelligible realms. A symbol may be either a material object or something incorporeal, which can have ontologic predicates (intelligible symbols) or be ontologically irrelevant (numeric symbols).

Finally, symbols in the *TP* can be ordered in four groups:

— theurgic symbols, which are material objects, available for theurgic rites and perceptible by any human;

— exegetical symbols, which are literal descriptions of material objects; they also may have theurgic power, but are perceived only rationally;

— ontologically irrelevant symbols, such as numbers, ratios, distances, parts of time and space;

— “ineffable” symbols, which are entirely unavailable to humans or available only to the highest noetic level of human intellect.

On the contrary, *synthēmata* are uniform; all of them have common properties and cannot be divided into groups. Therefore, they may be considered as the universal “token” testifying the belonging to the primary essence (τελική οὐσία) of every being caused by it. In terms of Proclean dialectics of causal “series,” a *synthēma* may be understood as a specific “footprint” of the first cause in all its consequences.<sup>87</sup> A *synthēma* is what guarantees the invariance and stability along the way of ontologic hierarchy getting evolved. The symbols, on their part, reveal the corresponding *synthēmata* in a changeable way, getting “adjusted” to every corresponding ontologic level.

---

<sup>87</sup> Cf. Petroff 2013, 211–212.

## REFERENCES

- Ademollo, F. (2011) *The Cratylus of Plato. A commentary*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Benveniste, É. (1966) «Problèmes sémantiques de la reconstruction», É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, 1. Gallimard, 289–307.
- Berg, R.M. van den (2008) *Proclus' Commentary on the Cratylus in context: Ancient theories of language and naming*. Leiden, Boston: Brill.
- Cardullo, R.L. (1985) *Il linguaggio del simbolo in Proclo: Analisi filosofico-semantica dei termini symbolon / eikôn / synthēma nel Commentario alla Repubblica*. Catania: Università di Catania.
- Casaglia, M., Linguiti, A., tr. (2007) Proclo. *Teologia Platonica*. Torino: UTET.
- Chlup, R. (2012) *Proclus. An introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cooper, J.M., Hutchinson, D.S., eds. (1997) Plato. *Complete works*. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Dillon, J. (1975) "Image, symbol, and analogy: Three basic concepts of Neoplatonic exegesis," R. Baine Harris (ed.), *The significance of Neoplatonism* (Studies in Neoplatonism 1). Norfolk, VA: International Society for Neoplatonic Studies.
- Festugière, A.-J., tr., éd. (1966–1968) Proclus. *Commentaire sur le «Timée»*, liv. 1–5. Paris: J. Vrin.
- Gersh, S. (2014) "Proclus as theologian," S. Gersh (ed.), *Interpreting Proclus: From Antiquity to the Renaissance*. Cambridge University Press, 80–107.
- Gersh, S.E. (1973) *Κίνησις ἀκίνητος: A study of spiritual motion in the philosophy of Proclus*. Leiden: Brill.
- Kurdybaylo, D.S. (2019) "On symbolism in Proclus' Commentary on Plato's *Timaeus*," *The Philosophy Journal* 12.2, 144–159 (in Russian).
- Kurdybaylo, D.S. and I.P. (2018) "Ontology of name and naming in Proclus' *Commentary on Plato's Cratylus*," *Platonic Investigations* 8/1, 86–124 (in Russian).
- Lankila, T. (2010) "Hypernoetic cognition and the scope of theurgy in Proclus," *Arctos: Acta Philologica Fennica* 44, 147–170.
- MacIsaac, D.G. (2013) "Proclus: philosophy as the exegesis of 'sacred' texts," T. Kirby, R. Acar, and B. Baş (eds.), *Philosophy and the Abrahamic religions: Scriptural hermeneutics and epistemology*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholar Publishing, 95–134.
- O'Meara, D. (2017) "Mathematics and the sciences," P. d'Hoine, M. Martijn (eds.), *All from One: A guide to Proclus*. Oxford: Oxford University Press, 167–182.
- Petroff, V.V. (2013) "Symbola and synthēmata in the theurgical Neoplatonism of Iamblichus and Proclus," V.V. Petroff (ed.), *Platōnika zētēmata. Studies in the history of Platonism*. Moscow: Krug, 210–225 (in Russian).
- Rappe, S. (2007) *Reading Neoplatonism: Non-discursive thinking in the texts of Plotinus, Proclus, and Damascius*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Runia, D.T., Share, M., eds., trs. (2008) Proclus. *Commentary on Plato's Timaeus*. Vol. II,

Book 2. Cambridge: Cambridge University Press.

- Saffrey, D., Westerink, L.G., tr., ed. (1968–1997) Proclus. *Théologie platonicienne*, vols. 1-6. Paris : Les Belles Lettres.
- Shaw, G. (1995) *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.
- Sheppard, A. (2014) "Proclus as exegete," S. Gersh (ed.), *Interpreting Proclus : From Antiquity to the Renaissance*. Cambridge University Press, 57–79.
- Sheppard, A.D.R. (1980) *Studies on the 5<sup>th</sup> and 6<sup>th</sup> Essays of Proclus' Commentary on the Republic*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Stamatellos, G. (2007) *Plotinus and the Presocratics: A philosophical study of Presocratic influences in Plotinus' Enneads*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Struck, P.T. (2004) *Birth of the symbol: Ancient readers at the limits of their texts*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Tarrant, H., ed.; Duvick, B.M., tr. (2014) Proclus. *On Plato Cratylus*, 2<sup>nd</sup> ed. London, New Delhi, New York, Sydney: Bloomsbury.
- Taylor, Th., tr. (1995) Proclus. *The Theology of Plato*. Frome, Somerset, UK: The Prometheus Trust.
- Trouillard, J. (1972) *L'un et l'âme selon Proclus*. Paris: Les Belles Lettres.
- Trouillard, J. (1974) «L'activité onomastique selon Proclus», H. Dörrie (éd.), *De Jamblique a Proclus*. Genève : Vandœuvres, 239–251.
- Trouillard, J. (1981) «Le symbolisme chez Proclus», *Dialogues d'histoire ancienne* 7, 297–308.
- Turolla, E., tr. (1957) Proclo, *La teologia Platonica*. Bari: Editori Laterza.

# PROCLUS THE NEOPLATONIST'S PROPOSALS ON EDUCATION: EPISTEMOLOGICAL PROLEGOMENA

Christos Ath. Terezis  
University of Patras, Greece  
terezis@upatras.gr

---

**ABSTRACT.** This historical and systematic study discusses in the form of a reconstructive proposal the system of the general epistemological principles followed by the eclecticist Proclus, who attempts to organize and present questions on Education directly associated with Practical Reason. From the methodological point of view, the example emerged from his commentary on the Platonic dialogues *Alcibiades I* and *Respublica* for providing instruction is multidimensional and holistic and aims at a complete transformation of human personality. The foundation for any philosophical and political approach, as constantly stressed, is that human is a special and unique being that can be able to influence decisively the social status. Considering the content of the study, we are discussing, mainly from a historical point of view, the position and the purpose of Education in Late Hellenistic Period, as well as Proclus' contribution to the disciplines of Anthropology and Ethics, which are closely related to the objectives of Education. We complete the study with some further remarks with regard to the deepest meaning of Proclus' proposal and the possibility to implement it in these days. The above-mentioned are not presented as final conclusions, but as questions-inquiries, in order to propose an internally developing methodology for investigating.

**KEYWORDS:** Proclus, Education, Practical Reason, *Alcibiades I*, *Respublica*, Aristotle.

---

## Introduction

The following study may generally be considered as a proposal for structuring a general epistemological principle system, the purpose of which is to compose inquiries dealing with questions about a strictly defined discipline. Specifically, our aim is to formulate a proposal with, as far as possible, universal criteria, and with the necessary, in our view, exemplifications on how Proclus the Neopla-



tonist forms systematically the subject matters included, in a broad sense, in Practical Reason. With regard to the specific content, we aim to follow a strictly organized methodology for presenting a part of his theory about Education and its relation to epistemological, ethical, political, aesthetic and metaphysical questions, namely we shall present a holistic view. However, before this presentation, we shall postulate some judgments, in the form of general principles, derived from his treatises. In particular, he considers that Education is a field to be approached as a scientific system. He deals with it as a broad discipline of theoretical principles and practical implementations, the purpose of which is constantly to shape a high quality human personality. What is more, since he believes that every person is a special and unique being with many mental and intellectual characteristics –which, depending on the circumstances, are utilized either in order or disorderly–, he considers that Education should not be univocally restricted by general or even particular principles about edification. It is to be in communication with those fields which compose systematic Anthropology.

In this perspective, Proclus gradually broadens his own theoretical direction: he places Education among the necessary for him goals to be achieved by both the philosophical thought and the political system that deal with Anthropology as founded on a teleological basis-prospect. On this ground, he does not explain human being in terms of a neutral Ontology or as enclosed in the intra-cosmic social conventions and occasional behaviors.<sup>1</sup> He approaches it in a more flexible

---

<sup>1</sup> About Proclus' anthropological positions, cf. for instance, *In Platonis Alcibiadem I*, 1.1-9.21, where the rest of the disciplines are clearly involved. Cf. for instance the following extract, where Proclus mentions the subject matters that the Platonic dialogues deal with: «Λεγέσθω δὴ οὖν (...) τῷ μὲν ἀγαθῷ τὸ ὁμοιωθῆναι τῷ θεῷ διὰ τῆς ἑαυτῶν ἐπιμελείας ἀναλογεῖν, τῷ δὲ νῷ τὸ γινῶναι ἑαυτοῦς, τῇ δὲ ψυχῇ τὸ πλῆθος τῶν ἀποδείξεων τῶν εἰς τοῦτο ἀγούσων ἡμᾶς τὸ συμπέρασμα καὶ πᾶν ὡς εἰπεῖν τὸ συλλογιστικὸν τοῦ διαλόγου, τῷ δὲ εἶδει λοιπὸν ὁ χαρακτήρ τῆς λέξεως καὶ τῶν σχημάτων καὶ τῶν ἰδεῶν ἢ πλοκῆ καὶ ὅσα ἄλλα τῆς λεκτικῆς ἐστὶ δυνάμεως, τῇ δὲ ὕλῃ τὰ πρόσωπα καὶ ὁ καιρὸς καὶ ἡ καλουμένη παρὰ τισιν ὑπόθεσις. Ταῦτα μὲν οὖν ἐν παντὶ διαλόγῳ» (8.8-17). “Let it then be stated that in this work proportionate to the good is conformity to the divine, through the care of ourselves, to the intellect the knowledge of ourselves, to the soul the wealth of demonstrations leading us to this conclusion, and practically the whole syllogistic part of the dialogue; for the form there remains the style of the diction and the interweaving of the figures of speech, and of the literary forms, and what else belongs to stylistic ability; and for the matter the persons and the time is called by some the plot. Now these exist in every dialogue” [trans. W. O’Neil (1971) 7]. Cf. P. Bastid (1969) 365-382, and especially, 367, where he says: “Toute âme est à la fois un principe de vie et une chose vivante. Tout être en effet à qui advient une âme est nécessairement vivant. Et ce qui est privé d’âme est du même coup dénué de vie. Dés lors ou bien il doit sa vie à l’âme ou bien à un autre principe. Mais ceci est

aspect, following the principles of the worldview that he adopts. It is remarkable that since the Socratic-Platonic tradition, Education was anthropologically realistic, for not only did it rely on general principles, but it intended to cultivate persons according to their own particular skills and capabilities. The goal was two-fold: the universal laws related with human to be fulfilled and every individual to develop in his own subjective terms.<sup>2</sup> And speaking of subjectivity here, we mean a person that will be gradually set free from pathogenies or negative passions, which either result from the person itself or are caused by external factors. That is to say, nominalist subject matters, which anthropologically are quite crucial, were not excluded, for they are associated to the recognition of the unique personal –and, possibly, bioorganic– character of every human being.

Nevertheless, approaching a question of Proclus' philosophical system is always quite difficult, for he is a philosopher-scientist-thinker who is interested in all the disciplines and actually follows their historical tradition. He is also confi-

---

impossible. Car tout participé ou bien se donne lui-même au participant, ou bien lui donne quelque chose de soi, et, s'il ne fournissait rien, il ne serait pas participé. Or, l'âme est participée par tout être auquel elle se rend présente, et on appelle animé (ἔμψυχον) cet être qui participe à l'âme. Si donc l'âme apporte la vie aux êtres animés, c'est qu'elle est ou bien vie ou bien seulement cicante, ou bien tous les deux ensemble. Mais si l'âme n'est que vivante sans être vie, elle sera composée de vie et de non-vie. La conséquence est qu'elle ne peut se connaître ni se convertir vers elle-même. Car la connaissance est vie et le sujet connaissant vie en tant qu'il connaît. S'il est donc dans l'âme quelque point sans vie, celui-ci ne détient pas en lui-même le pouvoir de connaître. Maintenant, si l'âme n'est que vie, elle ne pourra participer à la vie de l'intelligence". Cf. also, H. D. Saffrey (1990) 159-172. H. D. Saffrey also analyzes how Proclus founds his anthropological views on his theological positions, which, as a consistent Neoplatonist, are approached not in the terms of an emotional religiosity but in an ontological sense. Realism –which is fed by the metaphysical world– is once again explicitly established, for human being is considered to be a divine product capable of actualizing in his own terms great values, the content of which is considered as a priori existent in the metaphysical world.

<sup>2</sup> Plato's first dialogues, namely the Socratic ones, reveal a philosophical example about Education that insists on the individuality of those who receive instruction. For instance, in *Lysis* Socrates discourses with many young men in Athens, but he approaches each one of them in a special way, appropriate to his own character, axiological-interpretative criteria and the cultivation provided by the family, the social and educational environment. His goal is to establish in each and every one of them an internal culture with socio-political orientation. On the other hand, every young man constitutes the occasion for a specific approach of the same subject matter, the virtue of friendship and what sort of communication does it result in. Considering the question of friendship, this dialogue is completed with *Phaedrus*. Both of them may be combined with Aristotle's *Ethica Eudemia* and *Ethica Nicomachea*.

dent that a discipline, despite its uniqueness, depends on and relates with the rest. In fact, he believes that all of them are included in all of them, each time in the appropriate way.<sup>3</sup> In this sense, he avoids to elaborate a subject matter from just one perspective. Not only he frames it by many aspects but he also finds it on them in many modes. It could be easily contended that he is the thinker who attempted to form a single unified theory, namely to put all of his inquiries under universally applicable principles. He is a great lover of cohesive systems. On this basis, we shall also attempt to examine a special part of his theoretical analyses – namely, Education–, in a way that could also be an example for the rest of the disciplines. Or, else, despite the fact that we intend to formulate a methodically structured proposal for approaching questions about how a particular field of Practical philosophy can be detected in Proclus, we indirectly aim at presenting broader theoretical proposals. Thus, during our inquiry a number of questions will be raised, with no definite answers, even though there will be a number of references to the primary sources and the secondary bibliography. The main objective of ours is to show the procedure to be followed when approaching one of Proclus' subject matters, relying on both history and systematicity, the synthesis of which is more than obvious in his treatises. In fact, it could be said that he is the greatest encyclopedist in Ancient Greek Philosophy, a lover of synthetic eclecticism. The general historical environment in which Proclus writes and teaches is also very important in our proposal. This is a synthetic project that has escaped the attention of academic interest, and we intend to support it with the appropriate epistemological frame, so that to reveal not only how history is combined with systematicity but also in what theoretical direction, which for every case is different. And, since the inquiry is related to both logical and communicative practice, it is possible that there would also be a proposal for the transformation of the political system, in a period of history at which the political system was mostly identified with monarchy.

Therefore, the goal of the following study-proposal is to identify, in the sense of general principles-directions, some of the views about Education and their philosophical foundations in the work of Proclus, who is actually not considered as an autonomous spiritual unit. The main source of ours will be the Neoplatonist

---

<sup>3</sup> Cf. for instance *In Platonis Parmenidem* 783.1-807.24 and *Theologia Platonica*, IV, 78.15-113-28. Note also that in *Hypotyposis astronomicarum positionum*, Proclus composes astronomy with mathematics and natural science. Scientifically speaking, the key in this text is astronomy. On the other hand, the same thing holds true in his comments on the Platonic *Timaeus*, where the key is natural science and mathematics, with the latter being, according to the Platonic tradition, the most important for theory and interpretation. Cf. Ann. Charles-Saget (1982) 187-320.

Leader's treatise entitled *In Platonis Alcibiadem I* and, assistantly, his comments on Plato's *Respublica*. These are two extensive works, which can be also considered as specialized commentaries; thus, they are to be approached, once again, from an encyclopedic perspective, for they do not just present the arguments, nor do they just inform, but they synthesize them. Proclus constantly utilizes the past tradition –though not necessarily by following a typical succession of the positions presented by former thinkers about a question, mostly by Plato and Aristotle. Basically, our study can be placed in the context of History of Philosophy. Nevertheless, it broadly includes systematic subject matters as well, such as gno-seological, ethical, artistic-aesthetic, psychological, political and metaphysical.<sup>4</sup> We believe that this wide perspective is necessary, for, as stressed before, Proclus suggests holistic approaches while dealing with philosophical questions and does not focus on just the particular discipline of which a subject matter is a part. He approaches it in many aspects, without ever ignoring that it is also a special one; that is to say, he keeps a balance, so as to preserve the original purpose and to explain it in many ways, raising questions that can cause a new elaboration in future.

Specifically, the plan of our inquiry may be structured as follows, in the sense of a reconstruction of the Neoplatonist Leader's argumentation, which will bring to the surface with the appropriate methodology his main positions about the example of Education that he intends to establish. The purpose of ours is to form a proposal to be discussed, which will both utilize the philosopher's texts taking into account their true theoretical context by following the scientific –and the reflective– choices of his and will include them into general categories, so as the meta-textual epistemological prospects to be established to be met as far as possible. In particular:

*Introducing Proclus as a philosopher*

No matter what the particular subject matter to be put under investigation is, the first thing to focus on is Proclus' contribution to the development of philosophical thought. Two are the theoretical aspects to be followed. First of all, one

---

<sup>4</sup> About the content of the first treatise, cf. the critical edition of A. Ph. Segonds, v. I and II (1985 and 1986) XXXIX-LII. About the content of the second treatise, cf. P. Bastid (1969) 53-65. This is the only detailed presentation of this work, with no elaboration though of the great political questions that Proclus raises or implies. A. J. Festugière (1970) has translated and commented on it in three volumes. This is a great study which gives value to this quite important commentary of Proclus and places it among the most important works of Neoplatonism. It should be also mentioned that he has separated the treatise in general sections and chapters with headings and subheadings, thus the reading of the work becomes easier.

should take into account that he attempts to summarize –both by justifying and interpreting, which are two typical procedures of his worldview– the entire ancient Greek Ontology, Cosmology, Epistemology, Ethics, and Aesthetics. Secondly, the fact that he influenced the later philosophical systems, such as the medieval (Byzantine-Western) as well as the modern and contemporary theories, is also to be considered.<sup>5</sup> Therefore, the crucial impact of his on the development of history of Philosophy has to be investigated, despite the fact that he lived in a period of time at which the social and political circumstances were not actually friendly, due to the fact that the time at which ancient Greek world hold a crucial historical role had come to an end.

By extension, it is necessary to raise the question of whether the Neoplatonist philosopher attempted to compose the fields of dialectics as a method but, basically, as a science, namely anything that can be considered as a part of Theoretical Reason, with moral and political Education, namely anything that Practical Reason involves. So, we are not only interested in his positions but also in the inner way in which they are structured, so as a pluralistic, coherent and complete system of knowledge to be formed.<sup>6</sup> It could be actually argued that Proclus has generally turned method into a coherent theory or a strict epistemology, and this is a detail that needs to be stressed. Under one condition: he does not indent, as he, as a supporter of realism, declares, to put reality under a particular methodology. On the contrary: he attempts to find a way to adjust methodology in the subject matter.

#### *Education and its connections*

The questions to be raised and elaborated here have been dealt with by the scientific community in relation to other ancient Greek philosophers, such as Plato and Aristotle.<sup>7</sup> Nevertheless, it is necessary to include them in the objectives of this study –no matter what its special content is–, that is to say, how they are structured in Proclus' treatises, after his reconstructions, which, due to the histor-

---

<sup>5</sup> About the impact of Proclus' work, cf. for instance P. Bastid (1971) 403-407. S. Breton (1973) 210-224. H Koch (1985) 438-454. J. Trouillard, (1982) 435-448.

<sup>6</sup> About the epistemological principles followed by Proclus, cf. L. Siorvanes (1966); S. Sambursky, (1965) 1-11.

<sup>7</sup> About Plato, cf. for instance R. Barrow (1976) and R. C. Lodge (1947). Cf. also W. Jaeger (1947) and (1971). In these two volumes, Jaeger makes an extensive historical and systematic presentation of the subject matter of Education in Plato, focusing on the *Laws*, a work of great importance in the history of Greek paideia, for, although "it contains most profound discussions of the state, of law, of morals, and of culture" puts at the center of attention the concept of Education, Plato's first and last word (1971, 213). About Aristotle, cf. for instance, R. A. Curren (2000).

ical circumstances, are presented as necessary. Obviously, another thing to be taken into account is how mature –or, at least, different– are the scientific or interpretative judgements about a subject matter, in order, for instance, a theory to develop, or a cultural example to change, which is basically the foundation of the historical law.

### **I. The position and the purpose of Education (and Edification at which it aims) in the late Hellenistic period**

A thing to be mentioned is that during the Hellenistic period Education –in a broad sense and not only in the sense of what takes place in the educational institutions– is mostly connected with religious or theological tendencies but also with socio-political ones. It relies on, it is founded on, it derives meaning from and it refers to Metaphysics, both the theoretical and the practical one, so the lessons to be taught or their special moral that results from a particular approach of them have an analogous content. During this period, social action as a true interference in historical events and political institutions as the legal protection of human values have remarkably declined, due to the Roman domination and the imperialism spread in the laws and the organization of the particular life aspects. During this historical period, strictly obligatory terms and conditions for both choices and actions were imposed. Thus, necessarily a person is characterized by an intense introversion and a constant reference to the divine, from which he attempts to derive the regulatory principles of his life. By means of experiences, thoughts and intuitional upward processes, he attempts to discover anything not provided by the collective institutions. In fact, indirectly, he thinks that these principles can function in a critical and reconstructive manner in relation to the current circumstances, a subversive condition that, due to the circumstances, can take place only in the world of consciousness or in the procedures caused by his experiences and emotions.<sup>8</sup> Therefore, these two fields of human self are presented to be dominant in every discussion for any personal or relational subject matter.

By analogy, Education does not attempt in this case, at least obviously, to transform institutionally society or the political system; it is actually responsible to give morals to an individual and the personal relationships that he develops in the microcosm of his actions, with the prospect of generalization standing-by. Temporarily, it necessarily activates the principles of an edification of the selfhood, the tool –or the middle purpose– of which is self-knowledge, and the final goal is self-formation, in the sense of a personal entelechy. It could be actually

---

<sup>8</sup> About the religious actions of man during this period, cf. for instance P. Bouancé, (1955) 189-209· H. D. Saffrey (1990) 33-61.

argued that at that time Education was explained in moderate terms with no clearly expressed goals that could be associated with the reformation of the productive forces and productive relations; it mostly appeared as an education process of the human consciousness in itself. As we will attempt to prove in our study, we have to keep in mind that Proclus proposes intensively radical, not only for his time, ideas about how collective life should generally be organized. These are ideas that also define how the political system and the institutions in which it must function should be structured, so that to complete particular purposes as an organized expression of the social participation<sup>9</sup>. Specifically, he is a strong exponent of democracy. The question here is whether he gives emphasis to the virtue of justice and whether he considers it both morally and politically. Or, else, whether he follows the Platonic *Laws*, a dialogue where the Practical Reason and its implementations have reached the highest point. Another question is whether he thinks of justice as the most important goal of human actions, which would give meaning and would add legitimacy to any form of them that is intentionally expressed and aims at freedom, which is considered to be the most important personal value. It goes without saying that it will be also investigated whether the Neoplatonist philosopher suggests a particular institutional function of justice in pathogenic situations and legal misconducts, that is, sentences for reversion to values that will be defined by experts as is stated in the *Laws*.<sup>10</sup> Reference to Aristotle is quite necessary, since he had insisted on the great duty to be assigned to the legislators and the laws suggested by them, as expressions of a logical process independent of any sort of subjectivity. Also important is to mention that Aristotle focuses on the quality of the legislator whose responsibility is to regulate Education.<sup>11</sup> Note that in ancient Greek tradition the legislator who is responsible for Education is considered to be the spirit of the city-state; therefore, it is important to investigate whether Proclus adopts this view. It is a question interesting for both History of Philosophy and Political Philosophy.

## II. Proclus' contribution to the systematic formation of philosophical Anthropology and Ethics of Late Hellenistic Period

Attention should focus, here as well, on questions about former ancient Greek philosophers that have concerned academic interest. Scientifically, our next goal will be to show how Proclus approaches these questions, in order to explain and justify the elements of the development of the Ancient Greek civilization.

---

<sup>9</sup> Cf. *In Platonis Rempublicam commentarii*, I, 5.6-16.24.

<sup>10</sup> Cf. *Leges*, III, 681c-691d.

<sup>11</sup> Cf. *Politica*, III, 1287a.19-35 v. III, 1324b.3-1325a.33. Also, J. P. Anton (1996) 251-262.

From the systematic point of view, it should be first of all mentioned that the disciplines of Anthropology and Ethics are not approached by the Neoplatonist philosopher independently. He believes that they should depend on Ontology. In his work, this field has a clear theological, or at least metaphysical, character, and includes those regulatory principles that define –or should define in terms of continuity– sensible world, both the natural and the historical ones.<sup>12</sup> On this basis, everything that takes place in the metaphysical level, in terms of causality, and is reflected in the natural universe, should be an example and a regulation criterion for any human action as well. Therefore, man has to understand that he is a special reflection of the metaphysical archetypes and a positive microcosm, since actually the very first time that he was qualified for existing. Thus, the moral principles that he will decide to choose and apply, will constitute in a way his instrumental reason for his projection through his personal actions and the actualization of those ontological terms which contributed to the fact that he came into existence as a lining being. In addition, he will choose these principles having a prospect in his mind, that is, their purpose is to be transformed into a better person. So, all the disciplines that deal with human existence should be extensions of metaphysical Ontology and they should exemplify it by means of the personal initiatives of their bodies. Under these theoretical terms and conditions, realism dominates and does not allow idealism, in the sense of a thought independent from reality, to gain any autonomy.

In this context, Ethics is not exactly the discipline that describes how human becomes a better person, but how he reverses to the original terms of his own existence. Human had no original awareness of these terms, for he had been included into material pathogenic conditions, or for he lived in a pre-cultural state. On this basis, Proclus, having in mind their determination by metaphysical Ontology, considers the relationship between the disciplines of Anthropology and Ethics as a relation between an archetype and an image. And he actually presents this relation in a quite usual way for the Hellenistic period. Note, also, that he presented it in a systematic way, something that his predecessors did not do so intensively.<sup>13</sup> One of our goals is to show the degree of his originality as well as

---

<sup>12</sup> Cf. *Theologia Platonica*, II, 3.5-30.26. J. Trouillard (1982) 235-248, where he says: «Proclus a bien des façons d'exprimer la transcendance de son Principe et celle de ses principes, puisque paradoxalement la transcendance et le caractère de "principe" sont jusqu'à un certain point communicables. Pour dire la transcendance il emploie les substantifs ὑπεροχή ou ὑπερβολή, mais surtout le participe parfait du verbe ἐξαιρέω: ἐξηρημένος, les adjectifs χωριστός (séparé) ou encore ἀμέθεκτος (imparticipable)» ( 235).

<sup>13</sup> Cf. *In Platonis Timaeum commentaria*, II, 214.16-227.3. For a perspective of this topic, cf. also P. Bastid (1969) 365-382 and 398-413.



how he does it, keeping in mind, from the epistemological point of view, that the Hellenistic world was interested in the metaphysical foundations and perspectives of the questions that were under investigation. The questions to be raised here are how Proclus specializes this tendency and to what extent does he preserve rationality in research.<sup>14</sup> This is a combination that requires a special approach of the factors associated, in order to define their capability of communicating with each other, or their successive appearance. Or, else, does human consciousness turn towards a mystical experience of the metaphysical plane, after rationality has reached the highest point?

### III. Research questions: the process in which the following subject matters about Education are presented in the two works of Proclus

#### 1. *The purpose of Education*

In his first introductory texts, Proclus contends that Education is one of the most decisive means to establish within human self the divine regulatory –gnoseological, ethical and aesthetic– principles. The middle goals that result from this inclusion are for him human morality to be improved and his scientific-epistemological capabilities related with field of the direct actions-communications to be expanded. He stresses though that this expansion finally aims to discover the supreme archetypes of the natural world. Therefore, Theoretical and Practical Reasons lead to metaphysical Ontology, in order to derive their original, or at least prime, meaning. However, all these require knowing thyself as the source of all actions, which, due to this capability, has to be approached very carefully. One of these actions is also the special way in which the sensible world is approached. Thus, we become able to understand the greatest purpose of Education after we find out how it makes human being able to approach in a scientific way the natural world in the sense of theophany.

This approach, however, is not just scientifically interesting. In the context of edification formed, the first thing to detect is the general principles of Education according to Proclus and the special content of the educational interferences that in his view will make them true. After that and in relation to these principles, it is also important to detect the methodology in which the authentic for him orientation of Education will come into light, which is consequently considered by him as a specialized knowledge about human and things. It becomes clear that this inquiry will allow detecting whether Proclus knows what the particular is and

---

<sup>14</sup> Considering how rationalism is combined with mysticism, cf. *Theologia Platonica* II, 61.10-64.9. Cf. J. Trouillard (1982) 235-248. J. Bussianich (2000) 291-310.

whether and in what degree he respects the realistic perspective of the world.<sup>15</sup> Man is part of the natural world and an active being, two properties that neither the scientific nor any other kind of approaching his existence should ignore. Studying the universe, he also studies himself who is a part of its functions. Otherwise, he will result in an extreme idealism, for he will be trapped in his own intellectual procedures. And all of these under one more condition: if the natural world is a theophany, then, human being, as an organic part of it, participates in this property.

*2. Interaction between Education and Philosophy,  
in the light of getting to know natural environment*

At the next level of our analysis, we will have to show-prove the former discussion with specific text references, and with special explanations-categorizations: namely, despite the fact that the Neoplatonist philosopher denotes that he is going to deal with Education, he preserves the main principles of his system about a generalized Ontology-Cosmology, which is applied in other fields as well. He actually considers these principles regulatively important for any of his thoughts. Specifically:

a) The difference between the metaphysical and the natural worlds is by definition clear.<sup>16</sup> Nevertheless,

b) The entire sensible world is the product of the supreme Principle, to which it will reverse due to an ontological necessity, when it will be completed after having totally assimilated the divine gifts. According to the general theoretical schemata of Neoplatonism, this is a teleological cosmological model. Furthermore, the natural world, which is subject to human perception, does not exclusively depend on its own terms and that is why a mechanistic cosmological model is excluded, which would be more appropriate for a solely material evolution.<sup>17</sup>

c) Natural world, however, could be also considered, at least under a particular prism, as the cause of the moral corruption, from which humans have to be protected or released. This sort of release will be accomplished by means of philosophical catharsis –note here also the Stoic apathy– and Education. According to Proclus, this does not result in an underestimation of nature but in changing the way it is used and explained according to what it is supposed to be as creation.

---

<sup>15</sup> Concerning the strictly educational content of Education, cf. *In Platonis Alcibiadem I*, 192.16-198.13.

<sup>16</sup> Cf. *In Platonis Parmenidem*, 815.8-833.23. Cf. J. Trouillard (1972) 69-109.

<sup>17</sup> Cf. *In Platonis Timaeum commentaria*, 258.12-274.32. For a detailed analytical-historical presentation and a deep interpretative reconstruction of the above-mentioned subject matter, one can get satisfying answers by studying A. Kojève (1973).

This is important to be stressed, in order to preserve the given value of the metaphysical determination of the natural phenomena. Human is considered to be responsible for discovering the sources of the surrounding world and for exceeding a superficial explanation, which is strongly possible to result in hedonistic or exploitative goals. Human has to communicate-relate with the environment in conscious terms. Therefore, his morality and actions depend on his cognitive maturity, which develops gradually. Applied rationalism comes definitely to the fore as a suggestion, in order the meanings that result from the divine creation to be revealed and to be part of daily life.

Thus, the question is as follows: does Proclus introduce a theory of ecology and bioethics, in the broad sense? The main question, however, which is important for our next approaches, is whether he suggests human's autonomy or heteronomy in such a context of dependence, and under what interpretative and axiological criteria. This is a general existential question that relies on the distinction between freedom and determinism, concepts that require a special approach to be properly explained, as both the histories of philosophy and theology have proved.<sup>18</sup>

### 3. *The impact of the current religious circumstances on the arisen educational model*

Based on what has been already discussed, a theory arises according to which human has to define as a regulatory principle his equalization with the divine and that this goal will be accomplished if he utilizes in the best way the elements of his own existence, that is, his intellectuality. Therefore, restricting his activity within the natural world is just relevant or turns into something important only if it becomes the starting point for ascending in the metaphysical world of the ontological integrity and norms. This sort of ascent is accomplished by means of an upward dialectics, which eliminates any element that changes human authenticity gradually and in reflexive and reconstructive modes. The question that should be investigated here as well, in addition to the former, is the following: does the

---

<sup>18</sup> It would be very interesting here to compare Proclus' comments on *Alcibiades I* with those on *Timaeus*, for in the former treatise the main question is about human as a personal being, while in the latter it is about the development of the natural world, in which human is included as an organism. Logical functions and their range also define the different levels of freedom between human and the natural world, though there is no support of the idea that the latter is subject to an absolute determinism. This is very crucial to keep in mind, for it is associated with teleology. The natural world is considered to be an expression of beauty, which is a quite special category –not only an aesthetic one– in Proclus' system. Beauty is the ontological core of nature, which expands by its exemplifications. For instance, cf. *In Platonis Timaeum commentaria*, 296.1-299.1.

religiosity Proclus' thought restrict human freedom or does it actually contribute to the improvement of his personality? Is the philosopher involved with irrational mysticism or does he introduce a sort of rationality with specific boundaries, which could be developed by means of constant excesses into mysticism<sup>19</sup>? Taking into account the general spiritual tendencies of that historical period, it would be also interesting to investigate how Proclus theoretically uses the religious and theological texts of Chaldean Words, which are also interesting from the philosophical point of view.<sup>20</sup> Note that, since the beginning of the Hellenistic period, Greek civilization is influenced by the civilizations of the East and a dynamic eclecticism with broad synthetic reconstructions appears in many texts.

#### 4. Education and Dialectics

This inquiry will transform the former theological perspective of the subject matters into a philosophical one. The historical point of view remains the basis: The impact of Plato's dialectics is obvious, although Proclus is not so intense as Plato, while elaborating questions related to skepticism and reflection. Plato gives priority to rationality and follows mysticism –not by putting them in an axiological hierarchy– while Proclus does the opposite or, at least, interchanges the relations<sup>21</sup>. The suggestions made in the new times are basically final –and, by extension, ethical– and do not actually raise questions. The Neoplatonist philosopher accepts the maieutic aspect of dialectics, an issue that will be elaborated in a following section of this study. Another question to deal with is whether Proclus adopts the Aristotelian version of dialectics and in what way does he use the Aristotelian and Stoic formal logic. For instance, the Neoplatonist Leader often refers to Aristotle's *Analytica Priora et Posteriora* and, sometimes, *Categoriae*; he is also

---

<sup>19</sup> Cf. *Theologia Platonica*, II, 64.11-65.26, where human's cognitive powers and their special relationships caused by their manifestation with reality, both the natural and the metaphysical, are briefly presented.

<sup>20</sup> Cf. *Theologia Platonica*, IV, 27.5-31.16 and 111.5-113.28. Cf. H. D. Saffrey (1990) 63-94, with great philological support. L. Brisson (200) 109-162. This is perhaps the most systematic study, which takes into consideration the entire former discussion on the subject matter, defining precisely and in detail how two traditions with different origin can be related.

<sup>21</sup> Cf. *In Platonis Alcibiadem I*, 169.11-181.2. About Plato's dialectics, it is to be said that it is defined by the special subject matter discussed each time. Despite the fact that the general principles are the same, it is differently applied in questions related to ethics and those associated with metaphysics. Thus, there are as many dialectics, in the sense of scientific methods, as the disciplines with which he deals, a detail that Proclus elaborates quite extensively. Either way, dialectics in their works has many perspectives.

obviously influenced by Porphyry.<sup>22</sup> Necessarily, one of our goals is to investigate Proclus' contribution to the development of dialectics and what its special direction is? Or, else, it is not just about what its historical origins are, which scientifically are quite important. Does he actually consider it a scientific system? In addition, does this dialectics set boundaries between theology and philosophy or does it somehow combine them? Does he or does he not form, here as well, a holistic example of knowledge<sup>23</sup>? In this case, both the downward and upward cognitive procedures that he follows should be investigated, as well as what are the necessary middle phases and how they are related one another.

##### 5. *An anthropological example*

In this section, the requirements that define the goals of Education should be investigated, which, according to Proclus, are suggestions that rely on the structure of human nature, which in each case is exemplified. This is very important, for it establishes anthropological realism, which gnoseologically may not be easily approached. It is to be said that the Neoplatonist philosopher, by considering that the soul is superior to the body, contends that it produces in an authentic way the terms and conditions for the upward reference of human to God. Nevertheless, he does not adopt anthropological dualism, but only the axiological one, which is closely related to the question of virtues in Plato, Aristotle and the Stoics, although he adjusts it in his own system. And note that these are not just references but compositions. That is to say, he chooses a fertile eclecticism, which could actually be characterized as multiform encyclopedism. Nevertheless, it is to be stressed that Proclus here makes something quite innovative: he introduces a radical consideration of the body, since he does not eventually evaluate it as something evil<sup>24</sup>. Therefore, why does he raise it in the scale of the anthropological values? Does he utilize general statements or an exemplified argumentation or even a combination of these two in the context of a generalized Anthropology? Furthermore, does the Neoplatonic Leader aim, following Plato's model, at a spiritual idealism, or at least does he deal with it by using an advanced or moderated skepticism. Or, else, does he choose axioms or critical reason to be his bio-

---

<sup>22</sup> Cf. *In Platonis Alcibiadem I*, 95.34-96.3· 217.15-16· 247.3-4.

<sup>23</sup> For a complete approach, one should investigate the introduction of the first book of *Theologia Platonica* together with the comments on *Alcibiades I*. They are texts that present the general foundations and epistemological principles of Proclus, together with special elaborations, where the historical aspect of philosophy is combined with the systematical one.

<sup>24</sup> The subject matter is systematically elaborated in Proclus' comments on the Platonic *Timaeus*. Cf. for instance, III, 1.1-52.14.

theoretical example? It is quite obvious that the answers to be given should take into account his theory about body and how it is defined by the general principles of Anthropology. Namely, in what priorities-hierarchies is it founded or to what is it equal. In practice: why gymnastics is an important lesson? From the Platonic point of view, this lesson is considered crucial for the virtue of courage, which expresses a strong spirit in any condition that needs an intense reaction to deal with it. Provided that it goes together with music education, so that there is a balance in human nature. Does Proclus support this association, considering that he is the Leader of a School? In our view, the way in which he connects these two lessons results in an inquiry about whether he proposes an optimistic anthropological example.

#### *Further remarks*

1. According to the former discussion, we believe that we could also investigate, among other things, the following subject matters in the context of an implementation of the questions that have been raised: We are to examine the possibility of applying Proclus' theories on Education in modern times, since, first of all, he considers as a requirement for the constitution of the moral and political life human personality, which is the criterion for any educational process, and, secondly, he does not include his argumentation and reasoning in general regulative idealisms. Therefore, the question is as follows: does the Neoplatonist philosopher defend the value of a dynamically renewing collectivity and is he of the opinion that human's submission to uncritical social stereotypes should be ignored? On this ground, we could also compare his theory with other theoretical systems formed before and after him by modern thinkers. For instance, we believe that the similarities between Proclus –and mainly according to his comments on *Respublica*– and H. Marcuse's critical theory –at least in the form in which he expresses it in his treatise *One-dimensional Man*<sup>25</sup>– should be discussed, the main axiological position of which is that an authentic real man denies to associate with the dominant system, which eliminates particularity and the good theoretically collectivity. This is the man who does not submit to indirect attempts of the political system for massification and holds an unreconciled attitude against strategies and compromises.

2. Taking into account that Proclus' suggestions are not orientated towards productivity, efficiency and quantity but towards to find the qualitative new and authentic, we could investigate to what extent he actually aims at bringing to the surface an ontology of the person and a philosophy of the subject by means of

---

<sup>25</sup> Cf. H. Marcuse (2006).

introversion or self-reference, including practice and actions which follow a particular planning. The arising questions in this case are various: to what extent does he actually bring to the fore new tendencies concerning the status of social and political practice in late Hellenistic period? Does he eventually propose, even indirectly, a transformation of the political system or at least a formation of it in terms which would ensure a better institutional organization? In this context, does Proclus deal with the question faced by the modern and contemporary thinking about the relation between law and ethics? Or, else, is law a virtuous part of ethics<sup>26</sup>? For ancient Greek thought, the whole discussion is associated with the transformational goals of Education.

Furthermore, does he consider law in a political and moral sense and does he set it free from the customs of a pre-cultural society? In such studies, the link between law and ethics is to be investigated not only regarding the general principles but also, and rather extensively, its exemplifications. The question that needs further discussion is whether Proclus includes his philosophical positions on education into the three-aspect distinction on law suggested in many parts of his work: metaphysical law, rational law, institutional law. It is also necessary to examine –for reasons related with the development of his theoretical concerns– whether his comments on *Respublica* complete the anthropological suggestions made in his comments on *Alcibiades I*. In a synthesis: whether and under what terms a moral person is able and desires to be a citizen. By extension, we have to prove the general position supported by academic community that the epistemological example suggested by him is a holistic one and that his work is rightly titled as a “system”.

#### REFERENCES

##### Sources

- Proclus (1971) *In Platonis Alcibiadem I*. Ed. and trans. by W. O’Neil, Proclus: Alcibiades I. The Hague.
- Proclus (1968-1997) *Theologia Platonica*. Ed. and trans. by H. D. Saffrey and L. G. Westerink, *Théologie platonicienne*, 6 vol. Paris.
- Proclus (1985) *In Platonis Alcibiadem I*. Ed. and trans. by A. Ph. Segonds, v.I and II, *Sur le Premier Alcibiade de Platon*. Paris.
- Proclus (1970) *In Platonis Rempublicam Commentarii*. Ed. and trans. by A. J. Festugière, *Commentaire sur la république*, 3 vol. Paris.
- Plato (1924) *Laches*. Ed. and trans. by W. R. M. Lamb, *Laches, Protagoras, meno, Euthedemus*. Cambridge.
- Plato (1968) *Leges*. Ed. and trans. by E. des Places, *Les Lois*, III. Paris.
- Proclus (1966-1968) *In Platonis Timaeum commentaria*. Ed. and trans. by A. J. Festugière, *Commentaire sur le Timée*, 5vol. Paris.

---

<sup>26</sup> Cf. J. Habermas (1996).

Proclus (1963) *Institutio Theologia*. Ed. and trans. by E. R. Dodds, *The Elements of Theology*, Oxford.

Aristotle (1960-1989) *Politica*, III. Ed. and trans. by J. Aubonnet, *Aristote: Politique*. Paris.

Aristotle (1967) *Topica*. Ed. and trans. by J. Brunschwig, *Aristote. Les Topiques*. Paris.

#### Secondary literature

Anton, J. P. (1996) *Categories and Experience: Essays on Aristotelian Themes*. New York.

Barrow, R. (1976) *Plato and Education*, London.

Bastid, P. (1969) *Proclus et la crépuscule de la pensée grecque*. Paris.

Bastid, P. (1971) "Proclus principal propagateur du Néoplatonisme," in: AA.VV., *Le Néoplatonisme*. Paris: 403-407.

Bouancé, P. (1955) "Théurgie et léléstique néoplatoniciennes," *Revue de l'histoire des religions* 149, 189-209.

Breton, S. (1973) "Âme spinoziste, Âme néoplatonicienne," *Revue philosophique de Louvain* 71, 210-224.

Brisson, L. (2000) "La place des Oracles chaldaiques dans la Théologie Platonicienne," in: A. P. Segonds and C. Steel, ed. *Proclus et la Théologie Platonicienne*. Paris, 109-162.

Bussianich, J. (2000) "Mystical Theology and Spiritual Experience in Proclus' Platonic Theology," in: A. P. Segonds and C. Steel, ed. *Proclus et la Théologie Platonicienne*. Paris, 291-310.

Charles-Saget, Ann. (1982) *L'architecture du divin*. Paris.

Curren, R. A. (2000) *Aristotle on the Necessity of Public Education*, Rowman / Littlefield.

Habermas, J. (1996) *Between Facts and Norms: Contributions to a discourse theory of law and democracy*. Trans. by W. Rehg. Cambridge, Mass.

Jaeger, W. (1947) *Paideia. The Ideals of Greek Culture: In Search of the Divine Centre*, v. II, G. Highet (trans.). Oxford.

Jaeger, W. (1971) *Paideia. The Ideals of Greek Culture: The Conflict of Cultural Ideals in the Age of Plato*, v. III, G. Highet (trans.). Oxford / New York.

Koch, H. (1985) "Proclus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre von Bösen," *Philologus* 54, 438-454.

Kojève, A. (1973) *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, III. Paris.

Lodge, R. C. (1947) *Plato's Theory of Education*, London.

Marcuse, H. (2006) *One-dimensional Man*. London.

Saffrey, H. D. (1990) *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin*. Paris.

Sambursky, S. (1965) "Plato and Proclus and the Limitations of Science," *Journal of History of Philosophy* 3, 1-11.

Siorvanes, L. (1966) *Proclus Neoplatonic Philosopher and Science*. Edinburgh.

Trouillard, J. (1972) *L'Un et l'âme selon Proclus*. Paris.

Trouillard, J. (1982) "Proclus et Spinoza," *Revue Philosophique* 172, 435-448.

Trouillard, J. (1982) *La mystagogie de Proclus*. Paris.



**FINDING MEANING IN THE PAST:  
REINTERPRETATION OF THE LATE ROMAN ARTIFACT,  
THE GOLDEN RING WITH A CARNELIAN INTAGLIO  
FROM THE MUSEUM OF GEORGIA**

EKA AVALIANI

International Black Sea University, Tbilisi (Georgia)

eavaliani@ibsu.edu.ge

---

**ABSTRACT.** This paper offers a novel interpretation of the luxury golden ring with a carnelian intaglio depicting a woman's profile and an engraved Greek inscription, BACIAICCA OYAPIIANA(Z)IA (or AΣIA E.A.), found in cist grave 14, in Mtskheta, Georgia, dated to the Roman period, the 3rd century AD. In consideration of the then contemporary political situation in the Mediterranean and Roman East, through the putting and interpreting sources into broad historical context, the author identifies the female individual as the Roman Empress Ulpia Severina. The very inclusion of royal woman within public propaganda during this period signifies her prominence within, and significance outside of, the imperial metropolis. This deliberate inclusion proved to the public that this empress was not mere figurehead but could have been a very influential person in the Empire.

**KEYWORDS:** The luxury golden ring with a carnelian intaglio, Roman period, an engraved Greek inscription, Roman Orient, a Roman empress, the Roman royal woman.

---

### Introduction

One particular artifact that caught our attention is located in the Museum of Georgia, in Archeological Collection, inventory no. 01-6-X-1611. It is the luxury golden ring with a carnelian intaglio depicting a woman's profile wearing an elaborate headdress and an engraved Greek inscription, BACIAICCA OYAPIIANA (Z) IA (or AΣIA E.A.) provides the name of a portrayed individual.

The ring was discovered during archaeological excavations in cist grave no.14, in Mtskheta, Georgia and dated to the Roman period, the 3rd century AD.<sup>1</sup> The results of archaeological investigation was published at a later date in 2004.<sup>2</sup>

T. Kauchtschischwili deciphered the Greek inscription. According to T. Kauchtschischwili the Greek inscription (BACIΛICCA OYΛΠIANA (Z) IA) should have been divided into several words and translated as follows: ‘βασιλισσα Ούλπια ναξία’ / ‘Queen Ulpia from Naxos.’ Kauchtschischwili also considered another version of translation: ‘Queen Ulpia ruler.’<sup>3</sup>

The suggested interpretation of this inscription, the given identification of personality as the above-mentioned female, Queen/ *Bacilicca* Ulpia and her relation to the island of Naxos raises many questions with regard to the historical reliability of such assumptions. In consideration of the then contemporary (the 3rd century AD) historical-political situation in the Mediterranean and Near East, that is the extension of the Late Roman imperial rule on transregional and regional levels, it is unlikely that any Basilissa from the Greek island of Naxos can be perceived as a historical figure from the local dynasty. The suggested second version of the translation – “Queen Ulpia ruler” – looks like truthful because of the factual relationship between these two elements, the proper name, and title, but between these two elements, the missing interpretation of some letters ( NA (Z) IA) makes the translation incomplete and imperfect.



I presume that the above-mentioned portrait type recalls the sources of authority used by the emperor in presenting the image of the “royal wives and daughters” to justify their position. As well as the portrait has incorporated elements of matronly virtue, but also attributes of specific goddesses. The paper offers a reinterpretation of an engraved Greek inscription and analysis of origins and context of the artifact. Through the inclusion of the artifact into broad histor-

<sup>1</sup> For a discussion on the problems of dating, see Apakidze et al. 2004, 104-123.

<sup>2</sup> Apakidze et al. 2004, 104-123. For the location of the tomb no.14, see Apakidze et al. 2004, 104-105.

<sup>3</sup> Kauchtschischwili 2003, 136-142.

ical context, the author identifies the female individual as one of the then contemporary Roman Empress. This article considers the nature of the relationship between the royal image, the identity, the iconography, and the text in the Roman Orient.

### A Carnelian Intaglio, Portrait of the Lady, Interpretation and Parallels

The grave in Mtskheta contained very rich materials and included a wide variety of artifacts. In the tomb, there were some 24 pieces of gold, silver, bronze, iron, glass, etc. A golden ring, tanged gold coin pendants with a bust of Faustina II (ca. 130–176, a Roman empress, wife of the emperor Marcus Aurelius) and Lucilla (ca. 149–181, a Roman empress, married to Lucius Verus), among others, are notable in that collection. The tomb No. 14, due to its archaeological data, which include a high amount of luxurious goods of foreign origin, must have belonged to a member of the local ruling élite.

A gold signet-ring with a reddish carnelian gem-intaglio (cf. the picture above) was found near the left hand of the deceased person. The engraved bust of a woman on the oval bezel of the ring is a representative example of the Late Roman portrait, a work reminiscent of Hellenistic models. The woman appears with a strong jaw and a large aquiline nose with sagging flesh on her cheeks and a small chin. Her neck appears to be slightly fleshy with a distinct fold in the middle. Her eyes are puffy, and her lips are not quite pursed, but certainly do not form a hint of a smile.

This woman's well-styled hair with the curls over ears has been gathered at the nape of the neck and fixed up inside the back of the head. Her hairstyle creates an effect of wealth, leisure, and style, which was, as far as feminine ideals went, the pinnacle of female *Romanitas*.

The woman wears an unusual type of headgear, which resembles a Phrygian hat or bonnet with a veil covering the back of body. This hat with its conical shape also bears resemblance to the Hittite hats – a high *polos* represented in Yazilikaya (not far from Bogazkoy) and to a *polos* (high cylindrical hat) with a veil worn by goddess Kubaba / Kybele/ Cybele.<sup>4</sup> Later depictions of the *polos*, worn both by men and women, survive in hundreds of images from Archaic to Roman times on a variety of monuments ranging from sculpture to mosaics. The woman's elaborate headdress appears as a combination of a Phrygian hat, a high *polos* and also *bashlyk*, all of those were popular headdresses in Anatolia and Syria.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Şare 2011, 41–52.

<sup>5</sup> Butcher 2003, 330–31. Kybele/ Cybele was one of many cults that appeared in Rome. The cult of Cybele eventually achieved official recognition during the reign of Emperor Claudius (41 - 44 CE). Ultimately, her appeal as an agrarian goddess would enable her to

The *polos* was also popular among the Eastern Greeks who populated the western coast of Anatolia until the Roman times. Some surviving statues and several coins show Artemis Ephesia wearing simple *polos* on her head, sometimes with a veil attached.<sup>6</sup>

The personification of piety of Roman empresses towards the gods, family, and state, is often shown with a veil on coins. The veil, known as the *palla* in Latin and the *himation* in Greek, was a fairly common component of Greek and Roman dress, both for men and women. We can also see the emperor, presenting as sacrificing magistrate with his head veiled by his toga. The religious role of this garment was significant. It invoked religious sanctity and piety and was often worn by gods and goddesses.<sup>7</sup>

The evidence from Anatolia indicates a variety in veil and veiling styles—the veil types include those worn with a *polos*, the *polos-veil*.<sup>8</sup> The veil and veiling in Asia Minor and Syria was a typical attribute and custom for the elite women. The most elaborate costumes occur in the third century, where the veil is drawn over a highly decorated and jeweled turban. The combination of turban and veil may have been influenced by styles at Edessa (Upper Mesopotamia, the city was under direct Roman rule in ca. 242) and Hatra (Northern Mesopotamia, the city was under direct Roman rule in the first half of the 3rd century) where taller head-dresses were found.<sup>9</sup>

Depicted female from the gold signet-ring is dressed in the Roman *stola*, a garment for women worn under the *palla* and over the under tunic. The *stola* depicted with sleeves.

The portrait tells us what the artist took great care to represent the lady as an imposing and significant person, her expression having something of oriental solemnity but also recalls Hellenistic elaborate style. The Hellenistic tradition remained strong during the Roman Imperial period and one may presume that this portrait was related to the Roman royal woman, who was depicted in the Greco-Roman style with a mixture of oriental features.

---

find adherents in northern Africa as well as Transalpine Gaul. In Rome, Cybele's popularity continued to flourish, partially due to her spring festival held in March (some sources say April) called the Megalensia. The Cult of Kybele/ Cybele lasted until the 4th century AD.

<sup>6</sup> Budin, 2016, 21.

<sup>7</sup> Tracene 2011, 161.

<sup>8</sup> Şare 2011, 53.

<sup>9</sup> Butcher, 2003, 330.

### The Recovering Historical and Geographical Context, the Reinterpretation of Inscription

The local historical context indicates that the cist grave no.14 dated to the Roman period, the 3rd century AD. Though some discovered artifacts date back to the earlier periods of the Roman Empire e.g. the tanged gold coin pendants with a bust of Faustina II ca.130–176 and Lucilla ca.149-181. In spite of the fact that there are certain gaps in dating, the artifacts are related to the Late Roman imperial periods. These objects are used as a lens through which to speculate about the existence of possible political, regional, and even transregional networks between the then contemporary Iberian Kingdom<sup>10</sup> and the Roman Empire.

However, Roman power was never particularly firm in Iberia. Eastern Georgia generally accepted imperial protection while Colchis was administered as a Roman province. Iberia was under the suzerainty of the Sasanian Empire during the reign of Shapur I (240/2 – 270/2 AD). However, it is remarkable that the Romans regained Caucasia briefly under Emperor Aurelian (270–275) and again, in 283, when Carus defeated the Sassanid armed forces.<sup>11</sup>

At the height of the Roman Empire, Greece came into imperial possession. Administrative units in the Roman Empire were represented through senatorial and imperial provinces.<sup>12</sup> Proconsuls (usually, these men were former praetors) governed the senatorial provinces and typically served twelve months. Only the rich provinces Asia and Africa were entitled to proconsul provinces, whose governors were the ex-consuls. *Legati Augusti pro praetore* – these men served in the emperor's provinces/imperial provinces with the armies. Usually, their term in office lasted thirty-six months, although the emperor Tiberius preferred longer terms for their service.

The Roman Greece i.e. the Roman province of Achaia as generally agreed to have occurred in 27 BC as the starting point for a history of Roman Greece.<sup>13</sup> Originally Achaia was a senatorial province, although in AD 15 it was transferred, together with the province of Macedonia, to the imperial province of Moesia.<sup>14</sup> However Naxos the part of the Cyclades (an island group in the Aegean Sea) related to the other Late Roman province of the islands (Lat. *Provincia Insularum or Insulae*) consisting of several islands in the Aegean. The Cyclades group consists

---

<sup>10</sup>In Greco-Roman sources, Iberia (Ancient Greek: Ἰβηρία Iberia; Latin: *Hiberia*) corresponds to the Georgian kingdom of Kartli.

<sup>11</sup> Suny 1994, 15.

<sup>12</sup> Millar 1966, 156-166.

<sup>13</sup> Alcock 1993, 9.

<sup>14</sup> Alcock 1993, 16.

of a small complex of 32 small islands. In 117 AD the Cyclades was the part of the senatorial provinces, governed directly by the Senate.

Earlier, during the civil war, Antony had made the Rhodians commit themselves to him by offering them some islands, Andros, Tenos, Naxos and Myndos, which they accepted.<sup>15</sup> It is not known when the Rhodians lost control of the islands, which they had acquired from Antony, possibly when Augustus visited Rhodes in 30 BC but possibly later when Augustus had more time to consider the settlement of the east.<sup>16</sup> Though the inscription from the sanctuary of Helios at Rhodes (the first century BC) confirms that Augustus was the highest political authority in the region. Augustus is referred to *Αὐτοκράτορα Καίσαρα θεόν ...*<sup>17</sup>

During Vespasian's reign (69–79 AD), the islands had apparently been added to the province of Asia.<sup>18</sup> According to Bouras<sup>19</sup> the islands that were off the coast usually belonged to the closest province and the central islands of the Aegean, like the Cyclades, belong to the Province of Asia, as well as the islands off the coast of Asia Minor. The annexation of the Cyclades to the province of Asia has been argued by Étienne,<sup>20</sup> but the partition of the islands among the provinces of Achaia and Asia has been suggested by Accame.<sup>21</sup>

Under Diocletian (284–305 AD), the 'province of the islands' was part of the *Diocese of Asia* (Lat. *Dioecesis Asiana*, Greek: *Διοίκησις Ἀσίας/Ἀσιανῆς* incorporated the provinces of western Asia Minor and the islands of the eastern Aegean Sea) and was subordinate to the Praetorian prefecture of the East that included the Cyclades. In Late Antiquity the 'province of the islands' included twenty cities: Rhodes, Amorgos, Andros, Astypalaia, Chios, Ios, Kos, Melos, Methymna, Mytilene, Naxos, Paros, Petelos, Proselene, Samos, Siphnos, Tenedos, Tenos and Thera.<sup>22</sup> Rhodes was the capital of the province, whose governor had the rank of *praeses*. The rank *praesides provinciae* appeared in the 270s AD.<sup>23</sup>

In consideration of the then contemporary historical and geographical transregional/regional context and implementation of the Roman imperial rule, the first version of the translation by T. Kauchtschischwili is neither plausible nor

---

<sup>15</sup> Erskine 1991, 274.

<sup>16</sup> Erskine 1991, 275.

<sup>17</sup> Erskine 1991, 272.

<sup>18</sup> Cf. Bouras 2016, 202.

<sup>19</sup> Cf. Bouras 2016, 202.

<sup>20</sup> Cf. Étienne 1990, 127–149.

<sup>21</sup> Cf. Accame 1946, 234–241.

<sup>22</sup> Demandt 1998, 216.

<sup>23</sup> Radke 1956, col. 598–614.

realistic. The locals from the island of Naxos could hardly afford any office corresponding to the title of ΒΑΣΙΛΙΣΣΑ (Lat. Regina, -ae).

I consider that the ring has an engraved corrupted Greek inscription (BACIAICCA ΟΥΛΠΙΑΝΑ (Z) IA). The third letter from the end of the last word is depicted as a Greek rotated sign for Z (Zeta). However, it could have been the sign for Σ (Sigma). Furthermore, some (the three inscriptions) ancient Greek inscriptions, which originated in Rome<sup>24</sup> contain that the same symbol (i.e., the 'rotated' Z) which was engraved on Ulpia's ring and stands for the Greek 'Sigma'. In the three above-mentioned inscriptions from Rome, the "rotated Z" represents an archaic symbol of Σ 'Sigma'. Thus, it may be an inflected form of the letter. In addition, rotated and changed signs appear in the word for BACIAICCA, where the Latin C (cē) stands for the Greek Σ (Sigma).

If the inscription is divided into words as follows: BACIAICCA ΟΥΛΠΙΑΝΑΣΙΑ (Ἀσία, E.A.). Transliteration: Bac[Lat. cē]ili[Lat. double cē]a Oylpian Asia. Reconstructed the inscription reads as: 'The Ruler/ Queen [a female form from βασιλεύς = βασίλισσα] Oylpian of Asia. I presume that this version can lead to a much more plausible conclusion, what will be discussed below.

As for the word 'ΑΣ(Z)ΙΑ', it may be an inflected form (in a regional dialect) of the word Ἀσία. I am also not certain regarding the form of Βασιλίσσα. As I believe it should be stated as βασιλίσσια or βασίλισσα, and perhaps it was again a Romanised version of the Greek letter sigma. The identical interchange of Greek letter sigma with Latin letter C (cē) appears in above mentioned Rhodian inscription – "Ἀυτόκράτορα Καίσαρα..." when the correct Greek equivalent supposed to be *Καίσαρα*.<sup>25</sup>

Summarizing the above, we may conclude that the depicted female had the highest political position in the Late Roman Empire. The female named as Oylpian wore the highest title of BACIAICCA. The Greek version for the term "the ruler" could be very common and acceptable for the Greek-speaking Roman Orient and was often used in Imperial media.

#### The Secret of BACIAICCA, who was BACIAICCA ΟΥΛΠΙΑΝΑ?

As being a member of a particular royal or imperial family, owing to her privileged official political position, we identify the female individual through the then historical context. For this position, the most suitable candidacy seems to be Roman Empress Ulpia Severina.

---

<sup>24</sup> For these texts cf. *AE* 1900, September-December, pp.58, text no 208 (lecture de M. Cici etc.).

<sup>25</sup> Augustus is referred to *Ἀυτόκράτορα Καίσαρα θεόν ...* cf. Erskine 1991, 272.

During the reign of Emperor Lucius Domitius Aurelianus Augustus (270–275 AD) the Romans regained control of the Caucasia briefly. His wife, Ulpia Severina, according to the *Historia Augusta*, was most likely the daughter of Ulpius Crinitus, a man of consular rank in Rome during the time of Valerian (HA, *Vita Aur.* 13.2; 14.7–15.2; 45.5; 50.2). Severina received the title Augusta only in the autumn of 274 AD.<sup>26</sup> Her ruling status with the several relevant titles are known to us as *domina, mater castrorum, mater castrorum et senatus et patriae, and Piissima Augusta* (274 AD).

On the coins, there is an inscription in which Severina is referred to as an incarnation of the goddess of victory.<sup>27</sup> Besides the coins celebrating the Concordia of the Empire, Severina's coins also featured the goddesses Venus and Juno, two standard deities for empresses.<sup>28</sup> In addition to that, certain late issues of coins minted in the name of Severina belong to the period following her husband's assassination in 275 AD during the so-called Interregnum and indicate that the government of the Empire was carried on in her name, whether or not with the co-operation of the senate. Traces of the same system were found at Ticinum and Antioch after the emperor's death. It appears that the last issues bearing the obverse of Severina included almost exclusively coins with the legend CONCORDIA MILITVM, an entirely appropriate legend for a lady trying to maintain control of, or assert control over, the Empire through harmonious relationship between the leader and the military.<sup>29</sup> From the Antiochian mint came a coin of Severina bearing the legend CONCORDIA AVG, which is striking for the use of the singular AVG instead of the earlier AVGG.<sup>30</sup>

The inscriptions mentioning Ulpia Severina in transregional context should be divided into two categories and can be distinguished according to the language and form of her name. Geographically, the Latin inscriptions are related to Italy, Spain, and Africa, while the Greek inscriptions originated in Pannonia and Asia (Smyrna, Lydia). The Latin versions of her name are mostly stated as ULPIAE SEVERINAE or ULPIE SEVERINE<sup>31</sup>, whereas two Greek inscriptions present her name as OYΛIIAN:

OYΛIIAN CEYH  
PEINAN ΘEAN

---

<sup>26</sup> Watson 2003, 114.

<sup>27</sup> Weinstock, 'Victoria', RE 8. A2, 1958, 2501–42.

<sup>28</sup> Cf. RIC V1, 316, no. 7.

<sup>29</sup> Ricciardi 2007, 294.

<sup>30</sup> Watson 2003, 115.

<sup>31</sup> Ricciardi 2007, 303.



NEIKIEN CEBACT [ην]<sup>32</sup>

ΟΥΛΠΙΑΝ CEYH  
 PEINAN ΣE [βα] Σ  
 THN ΓYNAIKA  
 TOY KYPIOY HMΩN  
 AYTOKPA TOPOC  
 KAICAPOC A ΔOMI  
 [τo]Y AYPHAIANoῦ  
 ΣEBACTOY....<sup>33</sup>

It can be seen that in the cases of these Greek inscriptions (from Pannonia and Asia) we have the same form 'ΟΥΛΠΙΑΝ' as it in the inscription on the golden ring from Mtskheta. As for the geographical term for 'Asia', it frequently appears in the Greek and Latin personal inscriptions as a designator for the geographic region as well as for the imperial administrative unit. If my interpretation is correct, such a conception corresponds closely to the contemporary historical situation (to proclaim empress Ulpia as 'a ruler of 'Asia' in the Roman province of Asia) and should be considered as an imperial political decision to establish the empress cult and authority in Oriental provinces of Asia.

I presume that the golden ring with a carnelian intaglio was made circa 274–275 AD, in the last year of the reign of Aurelian or immediately after the murder of Emperor when Ulpia herself became Empress.

### Conclusion

One can often detect a political or social agenda associated with certain individuals in the portraits of the Late Roman period. The 3rd century AD represents a clear case in point. The dissemination of personal and political propaganda would be particularly useful in case of communication with subjected countries in order to seize control over the peripheral parts of the Empire.

In the portrayal of 'Oriental Augusta,' we observe widely recognizable traits and iconography very similar to the then contemporary Greco-Roman and oriental styles. The Roman royal woman depicted in Hellenistic- Oriental garments was imperial artistic imagery in order to assert authority over the eastern parts of the Empire. The depiction and formulation of well-understandable imagery with explanatory texts would have been essential to the promotion of confidence to the Roman power in the Roman Orient.

<sup>32</sup> The inscription comes from Pannonia, cf. Ricciardi 2007, 303; *AE* 1927, 81.

<sup>33</sup> The inscription comes from Asia (Smyrna, Lydia). Cf. Ricciardi 2007, 303. *AE* 1900, 145 [p. 79. A Boghdeylik].

## REFERENCES

## Abbreviations for Frequently Cited Corpora

- AE L'Année Épigraphique, Revue Des Publications Épigraphiques, Relatives À L'Antiquité Romaine, Presses Universitaires de France.
- HA Historia Augusta, the Life of Aurelian. The Latin text and translation by Susan H. Ballou and Hermann Peter. The English translation is by David Magie. Loeb Classical Library edition, 1932.
- RIC Roman Imperial Coinage.
- Accame, S. (1946) *Il dominio Romano in Grecia dalla Guerra Acaica ad Augusto*. Rome.
- Alcock, S. E. (1993) *Graecia Capta: The Landscapes of Roman Greece*. Cambridge.
- Apakidze, A., Kipiani, G., Nikolaishvili, V. (2004) "A Rich Burial from Mtskheta (Caucasian Iberia)," G. R. Tsetskladze, ed. *Ancient West and East* 3(1). Leiden and Boston, 104–123.
- Bouras, C. (2016) "The Geography of Connections: A Harbour Network in the Aegean Sea during the Roman Imperial Period?" K. Höghammar, B. Alroth and A. Lindhagen, eds. *Ancient Ports, the Geography of Connections*. Uppsala, 202–223.
- Budin, S. L. (2016) *Artemis*. London.
- Butcher, K. (2003) *Roman Syria and the Near East*. Los Angeles: Getty Publications.
- Demandt, A. (1998) *Geschichte der Spätantike Das Römische Reich von Diocletian bis Justinian 284-565 n. Chr.* München.
- Erskine, A. (1991) "Augustus and Rhodes," *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 88, 271–275.
- Étienne, R. (1990) *Ténos II. Ténos et les Cyclades du milieu du IVe siècle av. J.-C au milieu du IIIe siècle ap. J.-C.* Paris.
- Kauchtschischwili, T. (2003) "Neuentdeckte Gegenstände mit Griechischen Inschriften aus Mzcheta," R. Gordeziani, ed. *Phasis* 5-6, *Institute of Classical Philology, Byzantine and Modern Greek Studies, Iv. Javakhishvili Tbilisi State University*. Tbilisi, 136–142.
- Millar, F. (1966) "The Emperor, the Senate and the Provinces," *The Journal of Roman Studies* 56, 156–166.
- Radke, G. (1956) "Praeses," *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft. Supplementband VIII, Achaïos-Valerius. col.* 598–614.
- Ricciardi, R. (2007) *Where Did All the Women Go: The Archaeology of the Soldier Empresses*. Doctoral Thesis, University of Cincinnati. Cincinnati.
- Şare, T. (2011) *Dress and Identity in the art of Western Anatolia: The Seventh through Fourth Centuries BCE*. Doctoral Thesis, State University of New Jersey. New Brunswick.
- Suny, R. G. (1994) *The Making of the Georgian Nation*. Indianapolis.
- Tracene, H. (2011) *The Visual Representation of Livia on the Coins of the Roman Empire*. Doctoral Thesis, University of Alberta. Edmonton, Alberta.
- Watson, A. (2003) *Aurelian and the Third Century*. London and New York.
- Weinstock, S. (1958) "Victoria," *RE Pauly-Wissowa, Real Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft* 8. A2, 2501–42.

# REVERSAL CONCEPT OF TRUTH IN PLATO

ALEXEI GLOUKHOV

National Research University Higher School of Economics  
agloukhov@hse.ru

---

**ABSTRACT.** The paper provides a historical background for the “reversal” concept of truth. In Attic drama, Plato found a way to approach the problem of conflict between the good and justice. By overcoming deficiencies of tragic representations, Plato came to understand human reality as a complex plot, prone to a complete change. His philosophical solution consisted of two steps: the birth of a proper narrative of the good and the verification of this narrative by a corresponding common narrative of justice. This verification is the basis for the reversal concept of truth, traces of which are operative also in Descartes and Heidegger.

**KEYWORDS:** Plato, tragedy, truth, reversal, the good, justice.

\* The article was prepared within the framework of the Academic Fund Program at the National Research University Higher School of Economics (HSE University) in 2018 — 2019 (grant № 18-01-0004) and by the Russian Academic Excellence Project «5-100».

---

In this paper, I introduce and explain a concept of truth that may be found in Plato and elsewhere. I have debated between calling it “tragic”, “dramatic”, or “reversal”, bearing in mind the context of ancient Greek tragedy, where “reversal” designates just one of the moments of a complete tragic change. Against this historical backdrop, choosing “reversal” over “tragic” or “dramatic” may be confusing. Ultimately, however, the purpose of my argument is philosophical, not historical. In the context of contemporary debates over truth, calling it “tragic” or “dramatic” is a problematic, whereas “reversal” is both neutral in the contempo-

rary context and familiar in terms of ancient Greek tragedy. Therefore, I select “reversal” for the title; however, the terms “reversal”, “tragic”, and “dramatic” are used interchangeably below to refer to the same concept of truth. I prefer calling it “tragic” or “dramatic” in its original historical context and “reversal” in the context of modern and contemporary philosophy.

My reading of Plato is not always conventional, and this paper is hardly a place to defend it. I suggest that the following two assumptions about Plato’s political philosophy might be treated at least as a working hypothesis.

First, cognition of “the idea of the good”, introduced in book 6 of the *Republic*, is the ultimate meaning of life for philosophers and, for them, the answer to the question of what is good.<sup>1</sup> In the same sense, the heroic way of life described in book 5 is the answer to the question of what is the good for guardians. “The good” is unique to a group of “friends” and is what I and my friends mostly or ultimately desire in our life.<sup>2</sup> Below, I call it “the proper good”, as opposed to “common goods”, which are not unique and constitute things that everybody usually needs, such as water or money.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> “The good” in the expression “the idea of the good” bears more conceptual weight than the “idea” (therefore, I am reluctant to use the even more technical term “form” instead of “idea”). This expression is similar to the “idea of soul” in *Phaedrus*, where soul is described as a chariot. In the *Republic*, the conversation about the “idea of the good” is a pinnacle of the solution to the problem of the conflict between the private pursuit of the good and justice.

<sup>2</sup> In classical terms, “friends” (“*philoí*”) are those who go together in life because they have the same concept of the good, live together (“symbiosis”) and, ultimately, go in the same direction in life. See Aristotle. *Nicomachean Ethics*, books 8-9. In this classical sense, my family and my people are my friends. “Family”, in both the literal and metaphorical sense, is a temporal aspect of friendship, where the younger generation of friends follow the lead of the senior generation of friends. The seniors educate the youngsters about the good, and the youngsters follow them voluntarily because they have the same concept of the good, albeit in a nascent state. Since a friend is a second self, I cannot share my concept of the good with my friends because saying so would paradoxically imply that I can give myself something that I am lacking. Only familial education about the good saves us from this paradox. In Plato, the entire warrior class is a group of “friends” or “family”. To generalize, we may use the term “my people”. In Plato and Aristotle, a group of friends is defined as having the same nature and appropriate nurture.

<sup>3</sup> The wants/needs distinction was employed by John Rawls, who identified the most common needs with “primary goods” and considered wants to be beyond the scope of his theory of justice. He introduced this distinction coming from the side of justice, not from the side of the proper good. Therefore, his distinction suits my interpretation, even if his

Second, we need a specific kind of knowledge, i.e., self-knowledge, to recognize the proper good and a specific kind of speech, which I call “the proper narrative”, to express it and to speak of it. Below, I use the term “narrative” very generously as a placeholder for the ancient Greek “logos”.<sup>4</sup> Just as guardians have their own narrative that underpins their entire way of life, so do philosophers have their own narrative, which is what Socrates was struggling to convey to his audience in the central esoteric passages of the *Republic*.

For the argument in my paper, the point of departure is that ancient Greek tragedy essentially meant two things to Plato (sections 1-2). It was capable of revealing a problem, which was to become the key problem of his philosophy, and it did so by using three artistic devices, which also proved to work for Plato. However, the solution to the problem suggested by the tragedians was politically biased and philosophically inadequate, which had consequences. First, Plato’s tackling of this inadequacy led him to a far-reaching conclusion that any given representation of reality is unreliable and prone to a sudden change (section 3). Second, his own philosophical solution involved a specific method of verification (section 4), which served as the basis for the “reversal” concept of truth (section 5). The last section, section 6, invokes some parallels in Descartes and Heidegger that show that the reversal concept of truth is not limited to the ancient Greek context.

### 1. Plato’s Use of Tragic Art

Much has been said about Plato’s relations with tragedy. I am following just one lead, which explores the possibility that Plato was a competitor, rather than an enemy, of the tragedians.<sup>5</sup> As a competitor, Plato was an engaged practitioner of the same sport, that is, scripted dramatic performance. Evidence in favor of this interpretation is supplied by his biography and his writings. The same competitive, as opposed to hostile, attitude is presented in numerous sources – ranging from stories about the young Plato nearly embarking on a career as a tragedian, only to turn to philosophy owing to Socrates, to the famous passage in his last

---

“primary goods” are common goods in my terms and have nothing to do with the proper good.

<sup>4</sup> I do not make any assumptions about the form or content of a narrative, apart from the general characterization of its possible purposes as one of two things: it is either an expression of the proper good (in what I call “proper narratives”) or a means of securing the common good (in “common narratives”). Not every speech usage serves these purposes, but the dramatic narratives of tragedians, philosophers, and historians, which are the focus of my paper, mostly do.

<sup>5</sup> See, e.g. Kuhn 1941, 2.

dialogue, where his mouthpiece, an Athenian elder, calls the conversation an example of “the truest tragedy”, openly challenging the tragedians (*Laws* 817b).

First, I touch upon a few essential features of tragic art where some continuity is discernable on Plato’s part. Then, I show how and why Plato developed, even perfected and ultimately overcame the tragic legacy.

The first feature is linguistic. A typical tragedy is an interplay of two kinds of speech. One kind is easily accessible to everyone; it is clear, consecutive, argumentative, suitable to questioning and justifications, and intended to be shared by a speaker with others, whether they are conversational partners or the audience. In tragedies, this kind is mostly found in dialogical “episodes”, written in routine, almost prosaic iambic verses of the common Attic dialect.<sup>6</sup> In Plato, these are the signature sections of his dialogues, where Socrates trades questions and answers with his interlocutors.

However, a different kind of speech is discernable both in tragedies and in Plato, requiring effort on the part of the audience to grasp its meaning. In tragedy, this kind is confined to choral odes, written in various intricate meters in the Doric dialect, accompanied by music and dance. In Plato, the great speeches, such as Callicles’ speech in the *Gorgias* or Socrates’ palinode in *Phaedrus*,<sup>7</sup> or Socrates’ myths and parables in the *Republic* and elsewhere may be counted as belonging to this kind of speech, requiring the audience to transcend its commonly shared opinions and to rely on its own insights.

The second feature is dramatic. In the *Poetics*, Aristotle gives an account of “change” (*metabasis*), which, as a device of tragic art, is essential to Attic drama.<sup>8</sup> A “complex” tragic plot may include up to three different types of change. The first change is a sudden “reversal” (*peripety*) of the protagonist’s fortune.<sup>9</sup> The second change is the “discovery” or “recognition” (*anagnorisis*) of a new piece of information that turns the protagonist’s knowledge of himself or of his condition upside down. The third change is “suffering” (*pathos*), i.e., an extreme change in the protagonist’s bodily condition. In a perfect tragedy with a “complex” plot, all three changes are engaged and designed to work in harmony, leading to a sudden and

---

<sup>6</sup> Aristotle calls the iambic “the most colloquial” of all poetic meters, in the *Poetics*, 10-11.

<sup>7</sup> In Plato’s *Gorgias*, Callicles rounds up his exposition of a non-conventional truth with a quote from Pindar. In Plato’s *Phaedrus*, Socrates jokingly complains that his enthusiasm makes him use epic and dithyrambic meters.

<sup>8</sup> Aristotle, *Poetics* 10-11.

<sup>9</sup> The precise meaning of the “reversal” in Aristotle’s *Poetics* is open to discussion. Since my focus is on Plato, I understand “reversal” as a device of tragic art producing a radical change in the protagonist’s social and political positions in the world, e.g., a shepherd becoming a king.

shocking transformation at the climax of the play. Aristotle's favorite drama was *Oedipus the King*, where the king's discovery of the truth about his origins leads to his political downfall, self-inflicted blindness and the suicide of the queen.<sup>10</sup>

Plato's own extraordinary application of this dramatic device is the Gyges story from the beginning of the 2nd book of the *Republic*. A similar narrative about Gyges becoming the king of Lydia is recounted by Herodotus at the beginning of his *History*. Plato might have borrowed a few basic features of the story from the historian; however, the historian's account nearly lacks dramatization. In contrast, Plato's plot involves all three types of tragic change taking place in harmony. First, Gyges realized that he found a ring of invisibility (hence, the "discovery"); then, he approached the king, seduced the king's wife, and killed him (hence, the "suffering"); finally, he took power, transforming from a simple shepherd to the king himself (hence, the "reversal"). Just as the tragedians used to dramatize ancient myths, Plato dramatized a historical account. Judged by Aristotelian standards, he created a perfect drama: the sudden tripartite transformation spreads as though within a moment from the beginning to the end of a single Greek sentence of Plato's prose.<sup>11</sup>

For tragic change to work effectively, another poetic device is necessary, i.e., the device of extreme dramatization. For tragedy, ordinary life is stupid. The tragedian must always choose exceptional cases, only to drive them further to extremes. In this regard, Plato was remarkably diligent. Glaucon, the narrator of the Gyges story in the *Republic*, insists that only the most radical examples of human justice and injustice are revealing. It is as though some truths shine brighter only when detached from the baseline of the ordinary.

## 2. The Key Problem and its Tragic Solution

Granted that Plato was a competitor of the tragedians who carefully preserved and even perfected a few outstanding features of tragic art, why was this artistic legacy so important for him as a philosopher? My hypothesis is that both linguistic and dramatic features of tragic art allowed him to access and formulate the key problem of his political philosophy. To make it more accessible, it is worth mentioning that the neoclassical literary theories of the early modern period presented it in terms of the typical tragic conflict between passion and duty. A similar philosophical problem is the focus of many of Plato's dialogues. Most memorably, however, Glaucon presents it to Socrates in the 2nd book of the *Republic*, which marks the true beginning of the main line of argument of the entire work. The key issue at stake is a seeming conflict between private pursuits of the good

---

<sup>10</sup> Aristotle, *Poetics* 11.

<sup>11</sup> Plato, *Republic* 360a. This nuance is lost in some translations.

and systemic justice. This conflict starts with confusing terminology, which warrants a brief clarification.

In its proper sense, the good is the ultimate meaning of life for an individual or for a group of like-minded individuals, who are, for example, my “friends”, my “family”, or “my people”. The proper good is not common; it is uniquely “my own” or “our own”. In formal terms, the proper good is not sharable with others because it is naturally predetermined. I have the same concept of the good with “my people”, but I do not share it with them because “my people” are defined by having the same concept of the good to begin with. Discovering and cultivating their nature, i.e., self-knowledge and appropriate education, are the main challenges related to the proper good. In Plato, a philosopher, such as Socrates, may hope to acquire self-knowledge by his own efforts, but guardians acquire self-knowledge from philosophers. In Glaucon’s terminology, the proper good is what is “desired for itself”. It is what humans singularly want and not what humans commonly need.

While, for each natural group of “friends”, the proper good is unique, the goods of justice are common and plural. In Glaucon’s terminology, justice is “desired for its consequences”. Necessary instrumental goods such as money or food are sharable, exchangeable, measurable, and distributable. There is not much to learn or to explore with regard to common goods, apart from the exact underlying mechanism of fair exchange or distribution, which is nothing other than the problem of justice in a narrow sense, discussed by Aristotle and John Rawls but almost intentionally avoided by Plato in the *Republic*. The Greeks aptly call justice “someone else’s good” and, by extension, the common good of the entire polis, which always includes not only friends and families but also unfamiliar fellow citizens and strangers. However unfair, the share and input of others are ineliminable from the basic notion of justice.

Glaucon challenged Socrates to prove that the good and justice are compatible; otherwise, justice is pointless. In an unexamined life, ordinary human beliefs about the good and justice are confused and conflicting. Many people compensate for their lack of self-knowledge with a greed for commonly sharable goods, which inevitably leads to fighting over limited resources. Because of this confusion, private concepts of the good come under suspicion and are mistakenly held to be an impediment to justice as the common good. A cynical “real-world” and “down-to-earth” politics exploits this confusion by proclaiming that in this regard, there is nothing to be done; it is just naturally the case that humans are greedy and in a perpetual state of struggle for power.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> A paradigm example of the real-world political approach is the Melian Dialogue between Athenians and the islanders, as presented by Thucydides in the 5th book of his *History*.



While “real-world” politics resists even registering a problem, tragic art made significant progress toward both the recognition of the problem and its solution. Owing to the device of extreme dramatization, it achieved analytic clarity by separating the narrative about the good from the narrative about justice. Owing to the device of tragic change, it showed how, despite being perfectly isolated, these two narratives remain two sides of the same human story. Finally, owing to its linguistic feature, it implied that a solution to this problem might have something to do with the language of these two isolated but intertwined narratives.

Consider Sophocles’ *Antigone*. At the beginning, Creon, the new king of Thebes, seems to care about only the common good of his polis. In doing so, he goes to extremes by condemning all who dare to have private motives for actions such as caring for their family members. Before the tragic change, Creon’s narrative is purely about justice. However, everything is changed after his decisions lead to the suicides of his son and wife. This tragic change shows that a complete human life involves both caring about justice and caring about one’s own good. After the tragic change, Creon’s narrative is exclusively about his private life, about his own good or, in this case, about his fatal loss. Despite the clear artistic isolation, the narratives about the common good and the proper good remain closely intertwined in this tragedy. The intrinsic connection between the narratives prepares not only the downfall of the protagonist but also a specific solution to the key problem offered by the tragedians to their audience. The chorus has the final word, basically saying that it is always safer for humans to adhere to some kind of common ground than to risk everything due to their extraordinary actions. This summation is not a return to the ordinary state of confusion about the good and justice. The chorus survives tragic changes not because of its ignorance but because of its ability to see in isolation both sides of the same story at all times. This conceptual ability corresponds to its linguistic mastery of the two separable but intertwined kinds of human speech. The chorus is the only character in drama who, being one and many, navigates between two different artificial languages, where one is common, open, sharable, and suitable for justifications while the other is uncommon, enigmatic, idiosyncratic, and appropriate for intimate insights.

Despite the progress made, the solution offered by the tragedians was inadequate for political and philosophical reasons. The moral lesson to be learned from a typical drama was conditioned by democratic censorship.<sup>13</sup> The tragic solution was biased against exceptional personalities with their uncommon understanding of their good. This political bias nullified the analytic openings created by

---

<sup>13</sup> In Plato’s *Gorgias*, Socrates claims that tragic poetry is nothing more than flattery.

tragic art and constrained its development in a philosophically fruitful way. Its linguistic feature, the interplay of two kinds of speech, became formal and petrified. Its dramatic feature, the device of tragic change, failed to become a vehicle of research since it kept delivering the same politically palatable outcome.

Consequentially, Plato did not simply preserve a few memorable features of Greek tragedy in his dialogues; he developed and perfected tragic art to reveal its philosophical potential. He liberated his own dramas from the preordained story arc, where strong personalities always fail while conventional values triumph. The moral of the dramatized Gyges story is exactly the opposite: the unjust person becomes unstoppable. However, Plato did not limit his creativity to the mere overturning of standard dramatic patterns. He made his philosophical dramas a genuine vehicle of research into the human condition. He employed a device of parallel story-telling, as in the drama about the most just person and the most unjust person, which immediately follows the Gyges story in the *Republic*. He abandoned the singular unidirectional changes of a typical tragic performance in favor of open-ended multilayered narratives with a series of successive changes distributed over a lengthy discussion featuring different perspectives leading to different outcomes. Thus, the comparison of the story of the two lives is subsequently reintroduced and relitigated in a context where the audience's concept of the human soul has already been radically altered. Finally, Plato made our self-knowledge the real point of the tragic discovery.

### 3. Philosophical Lessons from Tragic Failure

However, for Plato, the most consequential lesson from the failure of the tragic solution was related to yet another theatrical device, that of the representation of life by tragedy.<sup>14</sup> Both Plato and Aristotle agreed that drama imitates or represents life on stage. The concept of imitation ("mimesis") must not be oversimplified. Imitation is a bidirectional relation. In section 4 of the *Poetics*, Aristotle discusses painting before turning to poetry. They are the same two prominent cases discussed and contrasted by Plato in his notorious treatment of the fine arts.<sup>15</sup> According to both philosophers, painting is a much less powerful form of art than

---

<sup>14</sup> I use the term "representation" in the broad sense of a given common narrative, i.e. a commonly accessible and sharable narrative, which is given or represented by a presenter to its audience, whereby the political dimension of relations between the presenter and its audience cannot be overlooked. In this sense, we can speak about sensual representations of the world, given to our souls by our bodies. I contrast representations as given common narratives with appropriate common narratives. Unlike the former, the latter are not given to the audience but are created by or with a participation of the author of the proper narrative.

<sup>15</sup> Plato, *Republic* 10.

poetry; nonetheless, it has some power: humans are willing to see a good picture of something that is painful to look upon in real life. Artistic representation is not simply subordinate to real life; it also has the power to interfere in our relations with reality. As Aristotle says, tragedy moves human souls.<sup>16</sup> The same psychagogic capacity is the center of Plato's treatment of rhetoric in *Phaedrus* and of poetry in the *Republic*.

When discussing imitation, both directions of influence must be considered: a work of art is presented for an audience to judge, but it also has the power to move their souls. Bidirectionality means that intrinsic to every artistic representation is a complex bidirectional narrative. One direction of the story concerns what is represented in the picture or on the stage; the other direction concerns how the presenters influence the audience's concept of reality. The allegory of the cave perfectly captures this bidirectionality through the positioning of the audience between the puppet theater and the shadows on the wall.

The actual theatrical representations in ancient Athens featured this complexity. The democratic political regime conditioned the events on stage, and vice versa. On the surface, Greek tragedy taught its audience to appreciate common values and common narratives. The very optics of the audience, representing the Athenian demos, suited this purpose. However, deeply hidden in a tragic performance was the fact that it had powers to corrupt souls and inspire deviants and tyrants. It was only logical for Plato to point out that such an allegedly democratic form of art as tragedy flourishes under tyranny.<sup>17</sup>

This account of representation doubles tragic change. Separable but intertwined narratives must be carefully discerned not only within the tragic plot itself but also in the totality of the theatrical experience, where a staged imitation of human life meets its visual and political representation.

Not by accident, the same nexus is found in Plato's art of writing dialogues, which are thoroughly theatrical to the extent that they are mostly a staged oral performance of presenters before their audience.<sup>18</sup> Within this logical space, no speech exists by itself without provenance, and every word exchanged is conditioned by the political and ethical relations between speakers and their audience. Plato's philosophic dramas contain implicit or explicit references to the way in which the audience is influenced by representation. The conversational partners suddenly find themselves to be part of a more comprehensive and intimate story

---

<sup>16</sup> Aristotle, *Poetics* 6.

<sup>17</sup> Plato, *Republic* 8.

<sup>18</sup> It is so even where only two characters participate, as in *Phaedrus*. Out in the countryside, Socrates invents a myth about cicadas who are introduced as a partisan and judgmental audience of their conversation.

than they expected. Glaucon is surprised by the seemingly out-of-this-world nature of the allegory of the cave, only to be further surprised by Socrates' invitation to think of the cave prisoners as being "similar to us". The dialectical change that the audience of a dialogue undergoes targets roughly the same three aspects described by Aristotle in relation to tragic change: moral or political progress ("reversal"), epistemic change ("discovery"), and educational change in one's bodily condition ("suffering").<sup>19</sup>

Considering the device of representation, the general consequence to be drawn is that every theatrical and dialectical performance effectively becomes a "complex" plot. In the *Poetics*, "complex" plots are mentioned along with "simple" plots, which lack reversals and recognitions.<sup>20</sup> With the two representational dimensions factored in, even the plainest narratives turn out to be multilayered. Plato's philosophical conclusion was to discard simple plots altogether by considering the entire human reality, including its visual and political dimensions, through the lens of a complex plot, pregnant with sudden change.<sup>21</sup>

The criticism above notwithstanding, for Plato, Attic drama set a helpful example of a meaningful convergence between such topics as politics, language, visuality, and truth. In the Gyges story, justice is identified with a common visual space, whereas the pursuit of a private good is identified with the magic gift of invisibility. This clean optical separation of the two narratives serves the same purpose as the linguistic feature of tragic art. Additionally, the same division of narratives is employed in the central passages of the *Republic* to isolate two "worlds": the representation of the visual world, related to justice, from the visually inaccessible intelligible world, related to the proper good.

In the *Republic*, the main line of the investigation into the key problem of political philosophy stretches from one tragic change to another, i.e., from the Gyges story to the allegory of the cave. The investigation begins properly with "Glaucon's challenge" in the 2nd book, including a series of tragic changes in the Gyges story and in the comparison of the story of the two lives, where, along with direct quotes from tragedians, the typical features and devices of tragic art are clearly discernible. This challenge is answered by Socrates in the central passages of the dialogue, with its climax featuring the three allegories of the sun, the divided line, and the cave. In each of these allegories, but most clearly in the allegory of the cave, which is the conclusion and summary of all three, the typical features and devices of tragic art are also discernible.

---

<sup>19</sup> Aristotle, *Poetics* 11.

<sup>20</sup> Aristotle, *Poetics* 10.

<sup>21</sup> Among other things, this explains Plato's distrust to written speech. The trouble is that in a written speech the representational dimension is concealed.

Let me summarize my argument thus far. Plato received a kind of twofold help from the tragedians: first, in pinpointing the key problem of compatibility between the proper good and justice; second, in exploring a few artistic devices for presenting this problem to the audience. Plato rejected the solution given in tragedies, which made the chorus and the conventional moral the ultimate basis of all things human. One reason for this rejection was political, i.e., the partisan nature of this solution; the other was philosophical, i.e., its representational character. A narrative of justice was given to the audience. As with any given narrative in a complex plot, it was prone to undergoing a tragic change, leaving those who blindly trusted it empty handed.

This point is brought home by both Glaucon and Adeimantus in the 2nd book of the *Republic*. Adeimantus denounces the hypocrisy behind the conventional moral by exposing hidden private narratives about the good underlying the generally accepted views about justice. Glaucon proves the same point *ex contrario* in a more dramatic and personal fashion when he “stages” a tragedy of the most just person. This tragedy warrants particular attention because it contains implicit arguments in favor of the two major theses. The first thesis says that it is unwise to rely on a given common narrative because it literally kills. The second thesis suggests a way out by implying that it is philosophically sound to begin with the creation of a proper narrative.

The most just man is the person who believes that refusing to pursue his own good is the point of justice. In Glaucon’s story, the common visual space is a metaphor of the common good, while invisibility is a metaphor of private interests. Using the ring of invisibility is the same as cheating others, which is unjust. Accordingly, the most just man decides that his entire life must be on public display. The tragedy unfolds after he embraces the truth of this tragic solution by going to extremes in following conventional rules. A perfect change comes with his arrest and torture, at which point he finally discovers that he was betrayed by that which he blindly relied upon while neglecting the most important thing in his life, i.e., self-knowledge and the search for the proper good. A specific mechanism of betrayal is also revealed: due to his modesty and unassuming behavior, the most just person is mistaken by his fellow citizens for the most unjust person. This is a tragic mistake; however, in this genre, it is usually the protagonist whose mistake leads to his undoing. A lapse of judgment committed by his fellow citizens would not have been possible if not for a lapse of judgment committed by the most just person himself. Indeed, after having completely renounced his input in defining the rules of the game, it was only a matter of time before the game turned against him.

A philosophical lesson from this drama is that unless we want to find ourselves in the predicament of the most just person, no given common narrative is reliable. The reason supplied may initially seem extreme: as long as you have no control, nothing prevents the common narrative from justifying your killing at any moment. However, this is exactly what we humans are routinely presented with as part of the legacy narrative about how the world works when we enter life: the common saying that humans are mortal and all are bound to die. It is a matter of human worthiness not to accept any such killer narrative unconditionally.

In Plato, this far-reaching conclusion about the unacceptability of given common narratives affects not only the conventional moral but also all kinds of given representations of the human world. In the *Cratylus*, conventionalism with regard to language is rejected. In the *Phaedrus*, Socrates shuns scientific theories because he is still unable to know himself.<sup>22</sup> In the *Republic*, the available political regimes and the entire visible world are declared unreliable.

This entails that the first order of business is the creation of a proper narrative about the good, i.e., the pursuit of happiness. Of course, there is always the risk that the private pursuit of the good may conflict with justice. However, it is more philosophically sound to take this risk than not to do so because there remains a chance that the private concept of the good may ultimately turn out to be compatible with what is good for others. Moreover, in Plato, philosophy is defined by its determination to resolve this very conflict.

#### 4. The Philosophical Solution to the Key Problem

Plato's philosophical solution gradually transpires. I describe two individual steps toward it that will allow us to draw parallels with Descartes and Heidegger in section 6 below.

The first step is necessitated by the consideration that given common narratives never care about my particular existence. Unhinged, they kill. At the first step, particular survival is the focus. My particular existence is meaningful only for myself; therefore, its story may be rooted only in myself. This step is completed with the birth of a proper author.

The second step goes far beyond that. Its focus is no longer survival but the proper good. To that end, a proper narrative is created by the proper author; it is unique because it is based on self-knowledge and articulates a proper perspective on the meaning of life. The completion of this step is difficult to determine; being the responsibility of the proper author, it seems arbitrary. Nevertheless, at this phase, two interrelated tasks are identifiable, and taken together, they introduce a constraint that allows us to evaluate the completeness of this step meaningfully.

---

<sup>22</sup> Plato, *Phaedrus* 229e.

The first task is the purification of the proper narrative. All given common narratives must be commonly known and, therefore, countable. Accordingly, the task of purification can be divided into subtasks and proceed methodically. Remnants of given common narratives are to be recognized and eliminated one by one by exposing their dependency on sources alien to the proper author. If the set of representations is hierarchical, then purification becomes recursive.<sup>23</sup> The inevitable effect of purification is the esoterization of the proper language, which makes the proper narrative ever less accessible to those who do not belong to the group of “friends”.

The second task is the verification of the proper narrative through the parallel creation of a new appropriate common narrative. Glaucon’s challenge dogmatically assumed that every common narrative collides with private interests. However, this assumption was mistaken. The tragedy of the most just man did not cover common narratives authored by the protagonist. Socrates was able to answer Glaucon’s challenge successfully by creating a common narrative of justice that accorded with his own narrative of the good.

In the second step, the two tasks run parallel in opposite directions. The investigation into the good of the philosopher is not complete without a description of a just polis, where appropriate places are provided for philosophers along with those who are different from philosophers, i.e., for warriors, craftsmen, and peasants. This explains why it is meaningful for philosophers to administer justice to others while being absorbed with self-knowledge. A proper narrative is *verifiable* by justice, if justice is understood in the basic sense of someone else’s good. A proper narrative being injustice would mean that someone else was deprived of

---

<sup>23</sup> In a recursive case, it suffices to explain the general principle at one particular level of representation, without explaining the entire path upwards. The recursive feature is crucial for educational communication, which must combine sharable elements with unique ones. Being based on a given structure of representations, the recursive method is sharable with those who can appreciate it. However, the exact direction and the end of this journey is unique and defined solely by the proper author, who is free to pursue her proper good. In the cave allegory, once a prisoner at the bottom of the cave is released and realized what it takes to move upwards to the fire, he can figure out how to proceed even further upwards to the exit, because the upward movement is proper to him and fits his nature. Along these lines, the cave allegory should be read as an invitation to always overcome a given level of representation rather than a simple passage from the phenomenal world to the noumenal world. Indeed, Socrates characterized the idea of good as a limit (“telos”) and invites his audience to make a recursive substitution of the sun for the fire and of the idea of good for the sun. This sounds as the invitation to dive into a recursive series of problems, depth of which is measured only by our strife for self-knowledge.

some goods that were theirs. For this deprivation to happen, the goods that changed hands must have been part of a narrative common both to the wrongdoers and to the victims. Money can be such a common good; hence, a craftsman can be deprived of money. On the other hand, a pure proper narrative has no use for common goods such as money; hence, neither warriors nor philosophers would willingly deprive craftsmen of their money. By definition, the proper good has nothing to do with common goods. As Socrates explains, in such a case, less is more.<sup>24</sup> It follows that a true proper narrative cannot be tyrannical.<sup>25</sup> Additionally, this explains why no one is willingly unjust. The verification of a proper narrative helps to identify the remnants of given common narratives and, in doing so, to complete the purification of the proper narrative. Philosophers create their own narrative and verify it by creating a new common narrative that is fair to everyone else.<sup>26</sup>

A reversal verification, in which some common narrative is verified by a proper narrative, is also worth noticing. In case such a reversal verification fails, the solution is rolled back to the first step. The alternative case, in which a reversal verification holds, is biconditional: a reversal verification holds if and only if a direct verification holds for the same set of proper and common narratives.

The logic behind this two-way process was sketched in the dialectical section of the *Phaedrus*, while its practical implementation was discussed at length in the *Republic*.

### 5. The Reversal Truth in Plato

Both the beginning and the end of the main philosophical argument in the *Republic* prominently reference truth. Glaucon's challenge is directed against the previous discussion of justice, which, in his opinion, falls short of truth (*Rep.* II 357b). Socrates' answer, the parables and allegories of the central passages of the *Republic*, particularly the allegory of the cave, is notorious for its peculiar treatment of truth to the extent that, according to some contemporary philosophers, it determined the fate of the truth concept for centuries thereafter.<sup>27</sup>

Challenging, Glaucon says something to Socrates; answering the challenge, Socrates says something in reply to Glaucon. The conversational partners remain the same; however, their messages are completely different, starting already with their respective kinds of speech. Glaucon gives voice not to his own but to a

---

<sup>24</sup> Socrates cites Hesiod: "The half is more than the whole" (Plato, *Republic* 466c).

<sup>25</sup> Tyranny is plagued by impotence of self-knowledge.

<sup>26</sup> The identifiable elements of the appropriate common narrative in the *Republic*: "the myth of the metals", the definition of justice, the regulations of city space, the food payments in exchange for protection, the religious laws, the basic science.

<sup>27</sup> See "Plato's Doctrine of Truth" in Heidegger 1998b.



commonly held opinion. In contrast, Socrates owns his speech, which is literally paradoxical, i.e., going against ordinary and commonly held opinions. Glaucon speaks in a commonly comprehensible language that is easily accessible to everyone; his goal is to make his conversational partner justify his position by rejecting or conceding a generally valid argument. Socrates introduces metaphors and parables, which are sometimes so enigmatic that he eventually loses his most loyal audience; his goal is educational.

The main subject of Glaucon's challenge is justice; the main subject of Socrates' answer is the good. Truth is mentioned in both cases but as a secondary subject. In Glaucon's narrative, truth is subordinate to justice; in Socrates' narrative, truth is subordinate to the good. Preliminarily, let us call the first kind of truth the common truth and the second kind of truth the proper truth. Are they the same concept of truth?

*Prima facie*, the answer is negative. They are two different kinds of truths since they are related to different kinds of speech. A few speech-related differences between the common truth and the proper truth can easily be contrasted, such as the differences in access to, the property rights of, the value of, and the conception of knowledge related to either kind of truth.

The common truth is commonly accessible. Common access is provided within some representation of reality, in the context of which and for which a particular claim can be true or false. There must be commonly accessible methods in place to validate the truth of such claims. The specific field-related methods may vary, as in geometry and law; however, the general principle holds that a true claim must be consistent with a set of axioms or previously verified claims. In this sense, truth is a common achievement; no one has priority in determining it. Everyone is equally positioned in regard to truth because everyone is held to be fallible; everyone's belief may turn out to be true or false. A convenient formula for a common concept of knowledge related to the common truth can be devised, such as "justified true belief".<sup>28</sup> It is meaningful to wish that everyone has a common short-cut to the conception and content of knowledge that is in the public domain. Finally, inasmuch as common truths are useful, they can hardly be the most precious things in someone's private life.

In contrast, the proper truth is the truth of self-knowledge; it is inaccessible to those who are not "friends", and it is grasped through recollection, through an individual journey, as in the metaphor from the allegory of the cave, from darkness to sunlight, or through appropriate education in a friendly environment. The opinion of outsiders has no influence on the proper truth. For a person who

---

<sup>28</sup> The concept is discussed in *Theaetetus* 201c-d.

knows himself well, alien judgment means nothing. The proper good is the most important thing in human life; it is humans' perfection and happiness. Only with respect to their own good are people unwilling to tolerate a mistake or rely on a given common opinion.<sup>29</sup>

The aspects listed above are derivable consequences of the primary features of these truths, which are their meanings. Indeed, when we discuss the common truth and the proper truth, a discussion of their meaning must always come first.

The meaning of the common truth is that it secures the success of justice. In this sense, something is true if and only if justice is served, as defined in privileged representation. Not only is the context of Glaucon's challenge a discussion of justice, but he also wants to come to terms with Socrates on this subject by means of justification. On the other hand, the thing that undermines justice more than anything else and that creates the most intricate problems, both in political reality and in his argument, is some private understanding of the good. Most clearly, the relation of the common truth with both justice and the good is described in Plato's *Laws*.<sup>30</sup> Truth of this kind is nourished by devotion to justice and is endangered by excessive self-love because a self-loving person values that which is his own more than that which is true. For gods and men, this kind of truth stands above all goods. Three key features of the common truth are evoked: subordination to justice, danger from private interests, and the commanding advantage of truth over everything else except justice.

The meaning of the proper truth is the success of speech about the proper good. In the central passages of the *Republic*, a similar but inverted set of key features of the proper truth is presented: subordination to the good, danger from given common narratives, and the commanding function of truth. This kind of truth and the respective kind of knowledge are "like the good" (ἀγαθοειδῆ). The good has clear priority over truth since it is called the source of truth.<sup>31</sup> Different sorts of given representations of reality and of common narratives – visual, conventional, scientific, political, theatrical – are mentioned in the allegories of the sun, the divided line, and the cave. Without exception, all of them are described as hurdles to be overcome by someone on his educational path to the good. Different levels of reality and common narratives are arranged and evaluated by measuring their participation in this kind of truth. The narrative of the idea of the good in the *Republic* has a private source, its author and owner. As much as Soc-

---

<sup>29</sup> As Socrates argues in the *Republic* 505-506.

<sup>30</sup> Plato, *Laws* 730c-731e.

<sup>31</sup> Plato, *Republic* 509.

rates tried to make it more accessible, none of his interlocutors was ultimately capable of following him.<sup>32</sup>

This comparison of the two kinds of truth can be reduced to a seeming contradiction in Plato. On the one hand, especially in the central part of the *Republic*, truth is subordinate to the good and controls everything else. On the other hand, at the beginning of the 2nd book of the *Republic* but most prominently in the *Laws*, truth is subordinate to justice and controls everything else. Even if my reading of Plato is unconventional, the burden of explanation for this seeming contradiction regarding truth in Plato remains.

My solution begins by acknowledging that, in fact, two different treatments of truth are found in Plato. However, this is not a mistake or negligence on Plato's part. It is an essential feature of the main philosophical argument in the *Republic* that it begins with truth in terms of justice and ends with truth in terms of the good. From the beginning to the end of this argument, the concept of truth itself undergoes a complete change, almost like the protagonist in a tragic play.

Can these two understandings of truth be reconciled? On the surface, there may be no logical bridge between them. Both kinds of truth seem to force out their competitor from the corresponding kind of speech. From the perspective of the good, the conventional views of justice held as true by common people are hypocrisy; the commonly accessible knowledge of the visual world is an illusion, just like shadows cast on the wall of a cave. From the perspective of justice, any private truth in relation to other people is injustice or, at best, a "noble lie"<sup>33</sup>. Like narratives of the good and justice in a tragedy, the two understandings of truth seemingly tolerate each other only in a state of perfect isolation.

However, recall the general context. Philosophy stands out due to its pursuit of a solution to the same kind of hopeless problem, i.e., the problem of compatibility of the good and justice, which are exactly the concepts that lend their meanings to these two understandings of truth. The secondary problem of compatibility of these truths must be no more difficult to resolve than the primary problem of compatibility of the good and justice, which is exactly what Plato undertakes to resolve in the *Republic*.

Now, suppose that he has succeeded in doing just that. Alternatively, it may be someone else who succeeds in determining how to combine his proper understanding of what is the good for him with the creation of a common narrative about justice. Then, one must acknowledge that these two utterly different understandings of truth are two sides of the same nontrivial concept of truth, which

---

<sup>32</sup> See especially Glaucon's complain and exasperation in the *Republic* 509c.

<sup>33</sup> Plato, *Republic* 414c.

can be called “tragic”, “dramatic”, or “reversal”. Unlike tragic protagonists, the reversal truth is meant to survive a complete change of reality as we know it.

In this way, it becomes clear why, in the *Laws*, the Athenian elder calls the dialogue an example of “the truest tragedy”. The term “tragedy” must recall the key problem of the conflict between the good and justice pinpointed by Attic drama and taken up by Plato. Here, the term “true” designates a successful solution to this problem, which goes well beyond the capabilities of ancient Greek tragedy, despite its artistic power to present on stage both proper and common truths. The philosophical solution is the “truest” of all tragic truths because it finally makes proper truths and common truths compatible.

The proviso that the key problem is resolved serves as a fundamental truth condition. If met, then the proper narratives of the good have been verified by and are compatible with a common narrative of justice.<sup>34</sup>

Truths that are subordinate to the two kinds noted above can be and routinely are defined as though this fundamental truth condition were nonexistent. To give a non-Platonic example, in correspondence theory, which is a standard for contemporary philosophy of science, truth is definable within and for commonly accessible representations of reality. It is defined as an accord between a set of theoretical statements and a set of scientific facts and must account for the revisions necessitated by new discoveries. From the perspective of these cumulative changes, the search for scientific truth functions as the ultimate reason for unstoppable scientific activity. Why do scientists update their theories after new discoveries? They do so in the name of truth. Why do scientists construct new experiments that may potentially bring new discoveries and, therefore, change already updated theories? Again, they do so in the name of truth. However, a different perspective emerges when the entire historical path of science, from its birth to the present, is considered. This path is unmistakably human-bound. It is a perpetual renegotiation of the human place in the universe, a kind of ever-changing “contract” or delimitation of the borders between humanity and nature. Not only do humans become aware of ever more scientific facts and laws of nature, but humanity also becomes ever more empowered by this knowledge. We

---

<sup>34</sup> If the condition is met, justice is compatible with every single proper narrative. In *the Republic*, there are only two private narratives of the good: one of warriors and one of philosophers. Craftsmen and peasants do not have a proper narrative, since they are defined as those who are satisfied with common goods. The warriors’ narrative is crafted by philosophers, who by being first born as warriors themselves know their nature and educate them accordingly. The two proper narratives plus some reasonably fair distribution of money within the economic class fit well into the common narrative, summarized by the formula “each minds their own business”.

abide by the laws of nature as humans, but being scientists, we can also benefit from them. Humans gradually change the power relations with nature and become self-confident, speaking freely for themselves and setting their proper goals in an ever more daring manner. From this perspective, the genuine meaning of scientific activity is much more than the modest search for scientific truth. The familiar key problem resurfaces here as follows: is humans' pursuit of their own good compatible with the natural sciences, understood as a constant renegotiation of the contract between humanity and nature? A positive answer to this question conditions truth as being of a higher order than the scientific order, the reversal truth.

The fundamental truth condition is both philosophical and political (in a general sense that relates to power beyond the polis). It is political because at its core, the problem is political and its solution has political consequences. It is philosophical because despite being political, it is a problem that only philosophy is capable of formulating and always tries to resolve, even if implicitly. Indeed, it may be the problem that defines philosophy.

### 6. The Reversal Truth in Descartes and Heidegger

The reversal concept of truth must not come as a total surprise for students of philosophy. In this section, I discuss two paradigmatic historical cases where a similar concept of truth was implicitly operational. Rene Descartes and Martin Heidegger, who are recognized as the founding fathers of major schools of contemporary philosophy, are selected with the intent to show that the reversal concept of truth has a good chance of bridging some current academic divides.

In his *Meditations*, Descartes provides a remarkable example of the deployment of devices of tragic art for the sake of philosophy.<sup>35</sup> Distrusting any given common narratives of reality, including conventional, sensual, religious, and even scientific accounts, he acknowledges that having both true and false beliefs poses no major problem for everyday life. This amounts to a philosophical challenge only after an extreme dramatization of this ordinary predicament. It is at this point that the evil demon ascends the stage. The famous turning point in Descartes's drama accumulates all three features of a complete tragic change. Regarding the "reversal" of power relations, "the malicious demon of the utmost power and cunning" replaces the benevolent God. Regarding the "recognition" of epistemic change, everything the protagonist knew turns out to be a lie. Even regarding "suffering", the protagonist no longer has "hands or eyes, or flesh, or blood or senses". Having earlier described himself as "comfortably sitting by the

---

<sup>35</sup> Cottingham et al. 1984, 12–23.

fire, wearing a winter dressing-gown”, Descartes now calls himself a prisoner who has fallen “into a deep whirlpool”.

The truth concept undergoes a similar reversal. Descartes rejects representational truths in favor of his proper truth; however, almost immediately and without verification, he transforms his proper truth into a different type of common truth, the innate ideas.

In the first *Meditation*, Descartes discusses “accepted” truths, which he learned in childhood or acquired via sensual experience. These truths were accepted because they were believed to come from the most secure source, from God, who is “supremely good”, meaning that it is beneficial for human beings to accept them. The accepted truths were the bonds of given common narratives. They were sharable goods with common access rights bound to specific representations, which Descartes himself showed step by step while he was falling deeper though the levels of reality following his methodic doubt. In the conclusion of the first *Meditation*, the tragic change voids all accepted truths and common narratives because of their source in something alien to the protagonist. With the tragic change, a proper author is born, Descartes himself, and according to the logic of his argument, this proper author could not possibly be anyone else.

At birth, his proper narrative consists of only one statement: “I am, I exist”, which, according to Descartes, is “necessarily true”. The concept of truth that he employs to characterize this statement could not possibly be on par with the accepted common truths mentioned above. The point of his argument is to secure the exact opposite, i.e., that this statement is not represented to him and does not come from anywhere else. Since truth of this kind is related to self-knowledge, it is a proper truth. However, his definition of this truth is ambiguous: “whatever I perceive very clearly and distinctly is true”<sup>36</sup>. Ever since, scholars have been debating whether “clearly and distinctly” can be defined formally and for everyone, as though it were a common truth. However, eliminating the first-person language from this definition would undermine the crucial “cogito” argument. Speaking for himself but as though in a commonly accessible fashion, Descartes is responsible for this confusion, which he further exacerbates by his “trademark” argument: God exists because I have innate ideas including the idea of God; I have the innate idea of God because in creating me, God placed this idea in me as the mark of His craftsmanship. In the scholarly literature, Descartes is routinely reproached for committing a logical error. Our perspective yields a different and more meaningful explanation. The proper author, to whom Descartes gives birth, never bothers to create a proper narrative or a proper language. He completes his

---

<sup>36</sup> Cottingham et al. 1984, 24.

quest for self-knowledge by resolving the problem of self-existence, never venturing into the problem of the proper good. This is the political meaning of his logical mistake.

One may doubt whether it is fair to align Descartes' argument with a specific argument in Plato. Certainly, if the arguments were unrelated, it would not. However, for these thinkers, these arguments were not random but the most consequential for their definitions of philosophy. More importantly, it is possible to read Descartes's *Meditations* as though he were following a blueprint of Plato's philosophical solution to the key problem of philosophy, as described above. If this reading works, then why would Descartes ever follow Plato's program?

Descartes completes the first step in an exemplary manner. It is doubtful that he was going to move beyond that. He acknowledges that he thinks differently from others. However, he explains others' inability to understand his thoughts through their unwillingness to detach themselves from their preconceived opinions and from their involvement with the senses.<sup>37</sup> Other people are happy to rely on given common narratives and "accepted" truths. Instead of thinking about the matter in terms of different concepts of the good, Descartes sees his own genius as a guide for everyone else to follow. From this perspective, others are not moving elsewhere but are lagging; the question is not one of human plurality but of the linear progress of humanity. Since everyone is supposed to eventually archive the same destination, albeit at different speeds, the problem of compatibility between the proper narrative and common narratives disappears. Nevertheless, a comparison with Plato shows striking parallels. As though in harmony with the two-step plan of the philosophical solution, Descartes first creates a proper narrative about the thinking substance and then suggests a new appropriate common narrative about the material substance. On the ontological level, there is a clear-cut separation between the two narratives; however, the problem of compatibility is not easily resolved. Descartes resolves it through a double usage of the *deus ex machina* device. He makes God the primary substance, bridging the material and the immaterial; he also makes God responsible for endowing every human being with the same innate ideas, bridging the differences in human minds.

Although he almost misses the problem itself, Descartes preserves a few phases of Plato's solution. It is against this backdrop that the deficiencies of Descartes's theory stand out. Despite giving birth to the proper author, he never seriously develops a proper narrative about what is the good for him, while his "armchair" common narrative suffers from the absence of real "others", whether they are other human minds or nature as the "other", as in scientific experiments.

---

<sup>37</sup> See the dedicatory letter to the Sorbonne in Cottingham et al. 1984, 5.

Descartes “succeeds” in resolving Plato’s problem only by committing two mistakes: he substitutes the universal language of rationality for proper language, and he substitutes other parties with his own mind while determining the common good. Descartes has been reproached by some philosophers such as Francis Bacon or Michel Foucault for not giving enough credit to otherness in nature or in humans. Our reading shows that Descartes is no more culpable for being unfair to others than for lacking self-interest. In the absence of a full-fledged proper narrative, his common narrative cannot be verified. He is unable to progress without a reversal truth; however, it remains almost an atavism in his philosophy.

Another parallel is from Heidegger, and it develops on two levels. On the surface, Heidegger interprets the fate of the truth concept in the history of philosophy. In *Plato’s doctrine of truth*, he analyzes the allegory of the cave with the intent to demonstrate that Plato substituted the early Greek poetic concept of truth as “unhiddenness” with a metaphysical concept of truth as “correctness”<sup>38</sup>. Elsewhere, Heidegger partly relieves Plato of the responsibility for this event of historical magnitude for all of Western civilization. In the lecture course on *Parmenides*, Heidegger says that understanding truth as “unconcealedness” was natural for the ancient Greeks, including Plato and Aristotle, while the transformation of the essence of truth into “correctness” was accomplished only later by the ancient Romans. Unlike the Greek concept, the Roman concept of truth as *veritas* is related to *rectitudo* and *iustitia*, correctness and justice.<sup>39</sup> Heidegger presents his audience with a tragic story of how truth as “unconcealedness” had “withdrawn itself from history” by becoming truth in different sense, defined in terms of justice. A tragic change occurred in the complex plot of the story of Occidental humanity, as a proper narrative of truth was improperly transformed into a common narrative of truth.

Heidegger’s story also develops on a more intimate level. As a philosopher, he finds himself in the context of the modern age, understood by him as “the Age of the World-picture”, which supplies us with powerful given common narratives and representations.<sup>40</sup> In *Being and Time*, he reinvents the lesson of the tragedy of the most just man by arguing that it is the realization of one’s own inevitable finitude, “being-toward-death”, that leads us to the awakening of our authentic being.

Another possible equivalent to the tragedy of the most just man is found in his lecture “What is metaphysics?”<sup>41</sup> “Nothing” is that which the dominant common

---

<sup>38</sup> Heidegger 1998b, 155–82.

<sup>39</sup> Heidegger 2005, 6: 49–54.

<sup>40</sup> Heidegger 1977, 115–54.

<sup>41</sup> Heidegger and Carossa 1949.



narrative of metaphysics, which includes science, is able to offer to those seeking the meaning of “being”, which was Heidegger’s title for the meaning of human existence and his substitute for the concept of the proper good of classical philosophy. Just as, in Glaucon, the moment of total undoing opens the eyes of the most just man to his own good, in Heidegger, the showdown with “nothing” or “being-toward-death” gives birth to an authentic narrative.

On an intimate level, the concept of truth undergoes a dramatic change but in the opposite direction to that in the history of the West. Metaphysical truths of every kind – scientific, philosophic, moral and political, all defined in terms of correctness and justice – turn out to be meaningless, void, repressive, and alien. Instead, a new concept of truth is born, the proper truth as “unhiddenness” or “unconcealedness”. Certainly, Heidegger presents this concept of truth as having an unimpeachable pedigree that is deeply rooted in history. However, this is his own concept of truth and his private narrative about truth, if only because he has and preserves an unquestionable priority over anyone else in access to this truth. He never allows this truth to become common property. By insisting that philosophy speaks only German or ancient Greek, he means quite the opposite. In his lecture course on logic, he develops a concept of proper language (“*eigentliche Sprache*”)<sup>42</sup>; he identifies it with poetry and describes it as the original speech with limited access that has priority over the common logic of rationality that underpins metaphysical narratives.

While Descartes discards differences between human minds, Heidegger exaggerates them to extremes, where it becomes pointless to even ask for common narratives. He is absorbed by creating his proper narrative, but he never intends to complete the second step of Plato’s program. Heidegger purifies his proper narrative, making it ever more poetic and esoteric. However, he never verifies it by suggesting a new appropriate narrative of justice. Unsurprisingly, his ended up being tyrannical.

The stark differences between Plato, Descartes, and Heidegger only emphasize the remarkable similarities in how these three philosophers staged their truth dramas, which were meant to define their concepts of philosophy. For these philosophical dramas, it is essential that truth has a doppelganger of a different logical nature and that a concept of truth undergoes a complete change. These foundational stories of Western philosophy would never have been told without the reversal concept of truth operating, even if under the surface, and they never would have received such vivid response from their audiences if not for the devices of tragic art.

---

<sup>42</sup> Heidegger 1998a, 38: 170.

### 7. Conclusion

Above, I present a reversal concept of truth that is different from mainstream contemporary philosophical approaches. The reversal concept of truth has a renowned historical background that dates back to the ancient Greeks. Plato, who borrowed it from the tragedians and perfected it, represents a paradigmatic example of how it can be employed to pinpoint and solve problems in philosophy. In Descartes and Heidegger, the reversal concept of truth also works for their arguments, even if implicitly. A two-step schema of a philosophical solution to the key problem of political philosophy, first identified in Plato and then applied to Descartes and Heidegger, allows a comparison of their strategies. The classical philosophy of Plato (and of Aristotle) is defined by its commitment to resolving the seeming conflict between the good and justice. The two major figures of modern and contemporary philosophy, each in their fashion, avoid this commitment while simultaneously completing parts of Plato's program.

Plato's solution amounts to a verification of a proper narrative of the good by a corresponding common narrative of justice. This verification is the basis of the reversal concept of truth, of which two features are particularly remarkable. The first is a truth condition that is of a higher order than those discussed in contemporary debates about scientific, pragmatic, or poetic truths. The other is the idea that certain kinds of truth may have a generic meaning that precedes internal discussions of truth-meaning relations. For example, representational concepts of truth such as correspondence have a generic meaning of justice, whereas anti-representational concepts of truth such as poetic or pragmatic concepts have a generic meaning of the good. A more elaborate discussion of the reversal concept of truth itself that goes beyond its historical background in the context of contemporary philosophy, where, as I believe, it may prove to be highly competitive, must be saved for a different paper.

### REFERENCES

- Cottingham, John, Dugald Murdoch, Robert Stoothoff, and Anthony Kenny (1984) *The Philosophical Writings of Descartes* 2. Cambridge University Press.
- Heidegger, Martin (1977) *The Question Concerning Technology, and Other Essays*. Harper & Row.
- Heidegger, Martin (1998a) *Gesamtausgabe: Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*. Vol. 38. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1998b) *Pathmarks*. Cambridge University Press.
- Heidegger, Martin (2005) *Parmenides*. Vol. 6. Ediciones AKAL.
- Heidegger, Martin; Hans Carossa (1949) *Was ist Metaphysik?* Vittorio Klostermann.
- Kuhn, Helmut (1941) "The True Tragedy: On the Relationship between Greek Tragedy and Plato, I," *Harvard Studies in Classical Philology* 52, 1–40.
- Rawls, John (2005) *Political Liberalism*. Columbia University Press.

# IS IT POSSIBLE TO SEE DARKNESS?

## GOETHE AND ARISTOTLE ON THE ROLE OF LIGHT AND DARKNESS IN VISION

SVETLANA MESYATS  
RAS Institute of Philosophy (Moscow)  
messiats@mail.ru

---

ABSTRACT. J.W. Goethe in his *Farbenlehre* deduced all physical colors from a simple primordial phenomenon that takes place every time light and darkness act through a semi-transparent colorless medium either on our eyes or on the opposite surfaces. This basic rule of Goethe's color theory was criticized by his contemporary physicists, who argued that darkness could not play an active role in the origin of colors because of being a mere absence of light. The paper demonstrates that this criticism became possible only if one shares the Newtonian view on the nature of light and darkness. Goethe however held a more traditional point of view, which he traced back to Antiquity and Aristotle. In contrast to Newton and his followers, previous scientists considered light not as an immediate cause of colors but as an actually transparent medium that conveyed colors from the visible objects to the organ of sight. For vision to take place, the color must first affect the light, which in its turn, must affect the faculty of vision. Though it is difficult to say what kind of change the light undergoes when some colored object is seen through it, most Aristotle commentators agree that this change must be real and not mere relational. In Aristotle's physics, however, things that are capable of acting on and being affected by one another are either contraries or consist of contraries. Therefore, to be visible the color must be either dark or to contain darkness. Thus, assuming that Goethe shared the Aristotelian concept of light, we have to conclude that he was not mistaken saying that darkness "acts" upon our eyes or "is seen through" the illuminated semi-transparent medium.

KEYWORDS: Goethe's *Farbenlehre*, apparent colors, primordial phenomenon, light and darkness, Aristotle's color theory, transparent medium, vision, acting and being affected.

---

The great German poet and writer Johann Wolfgang Goethe (1749–1832) is also known as an outstanding scientist and the author of an original theory of color that appears to be remarkably different from that of Isaac Newton. Goethe set

forth his doctrine of color in several writings, composed in a period between 1791 and 1830. The best known and the most important of them is his treatise *Zur Farbenlehre*, published in 1810. It is divided into three parts. The first, Didactic Part of the *Farbenlehre* (also known as *Entwurf einer Farbenlehre*, that is *Project of color theory*) presents Goethe's own views on color phenomena. The second, Polemical Part, contains a refutation of Newton's color theory. The third, Historical Part, provides materials for the history of color from Antiquity to the end of the 18<sup>th</sup> century.

### 1. The primordial phenomenon of all physical colors

Goethe organized all color phenomena under three main headings of physiological, physical, and chemical colors. Physiological colors are those intrinsic colors that appear in the eye and belong to the subject of vision. Colors of bodies that exist outside us receive the name of chemical colors. In contrast of the first two, physical colors are both subjective and objective because of being produced in the eye by certain material colorless mediums, which may be either transparent or semi-transparent or altogether opaque, yet transmitting light. We see colors of this kind every time light reflects back from the surface of bodies (Goethe calls these colors "catoptrical"), or passes through a transparent colorless medium ("dioptrical colors"), or goes around body's edge ("paroptical"), or appear under different conditions on the colorless surfaces of bodies ("epoptical"). Colors of the rainbow and those visible on the soap films or the pigeon's neck belong to physical ones. The fleeting nature and amazing brightness of these colors, in Goethe's words, allowed former investigators to call them "colores apparentes," "fluxi," "phantastici," "falsi," "speciose" and "emphatici."<sup>1</sup>

Goethe deduces physical colors from the simple elementary phenomenon that takes place every time light or darkness acts through a semi-transparent colorless medium either on the eye of the observer or on opposite surfaces.<sup>2</sup> Light taken in itself, especially in its highest degree, such as the light of the sun, is blinding and colorless. The same light, however, seen through a very slightly turbid medium appears us yellow. If the density of the medium increases or its volume becomes greater, the light gradually assumes a yellow-red hue, which at last deepens to a ruby-color.<sup>3</sup> That is why the sun seen high in the sky through the thin atmospheric vapors appears us yellow, whereas the same sun seen in the morning or in the evening through the denser layers of the atmosphere acquires a red hue. On the

---

<sup>1</sup> Goethe, *FL I*, 136. Transl. Eastlake 1840, 56-57.

<sup>2</sup> Goethe, *FL I*, 143.

<sup>3</sup> Goethe, *FL I*, 150.

other hand, if one sees darkness through a slightly turbid medium, which is itself illuminated by the day-light, the blue color appears.<sup>4</sup> So the sky seems blue because the darkness of the infinite space is seen through the atmospheric vapors illuminated by the day-light.<sup>5</sup> Goethe believes that both these simple phenomena taken together not only produce all the visible colors, which can be presented in the form of the so-called “color circle” consisting of three main pairs of opposite color-hues (fig.1), but also explain their origin. Yellow and orange (red-yellow), situated on the left side of the circle, present different degrees of the light damped by the turbid medium, whereas the colors on the right side – blue and violet (red-blue) – are produced by darkness seen through the semi-transparent medium illuminated by the day-light. When the density of the medium reaches a certain point, both sides join together in a “purpur,” that is pure red color. Green, on the other hand, arises on the opposite side of the circle as a result of the mixture of blue and yellow. If one combines both processes into one, one receives the general law of all color phenomena: for a color to appear, it is necessary that the action of light or darkness be mediated by a semi-transparent, turbid medium. Goethe says, that in contrast to the laws of his contemporary physics, which replace a natural phenomenon with a set of “the abstract products of reason,” this rule “is not revealed by words and hypotheses to the understanding merely, but by real phenomena to the senses.”<sup>6</sup> In other words, this rule is itself a phenomenon; that is why we can see it not only by means of our reason or intellect but also by our own eyes. Since such a phenomenon expresses the highest rule and law of nature and makes, therefore, the basis of more particular effects, Goethe calls it “Ur-phenomenon” that is “primordial,” “elementary” phenomenon. In the *Farbenlehre* he tries to show, how the Ur-phenomenon of light and darkness mentioned above explains the nature of all physical colors and in particular those appearing by refraction.

---

<sup>4</sup> Goethe, *FL I*, 151.

<sup>5</sup> Goethe, *FL I*, 155.

<sup>6</sup> Goethe, *FL I*, 175.

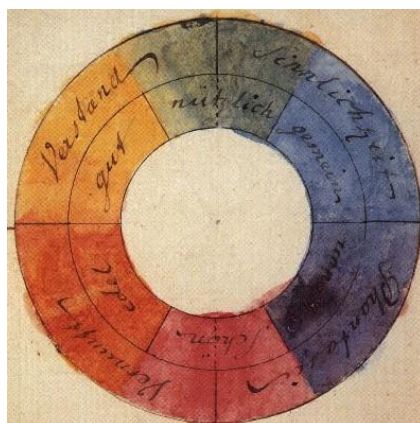


Figure 1. Goethe's six-hue color circle.

If we look through a prism at the objects around us, we see their central parts remain without change, whereas their edges colored in all the hues of a rainbow. If we look through the prism at one of the black-and-white tables placed by Goethe in his experimental apparatus, for example, on the black and white planes bordering each other, we see that the prismatic colors appear only on the border between black and white, dark and light. If we turn the table over, we see that the colors on the edge have changed, so instead of blue and violet, there appeared yellow and orange. If instead of monochrome planes one takes some image, for example, a white strip on a black background, then both sets of colors will be seen at once: yellow-red at one side of the strip and blue-violet at the other. If the strip is broad enough, then its center remains uncolored. However, if it narrows or moves away from the prism to a more considerable distance, then the expanded colored edges completely cover its surface, and the original white color of the image disappears. If one continues to move the image away from the prism, then the blue and yellow edges of the colored borders overlap, and green color appears in the middle of the image. As a result, one sees the familiar Newtonian spectrum, obtained by the English physicist in 1672 during his famous experiment with a ray of light, which he first refracted by a prism and then converged in a shining point on a dark wall.<sup>7</sup> Instead of a light point in Newton's experiment, Goethe used a white stripe on a black background, and this allowed him not only to simplify his experiment significantly but also to observe it in its development. He established that the color spectrum begins to appear at the opposite ends of the strip, where the white color of the strip borders on its black background. He saw that the green color, initially absent from the spectrum, appears as soon as the blue and yellow borders meet together in the center. Continuing to move the image away

<sup>7</sup> Turnbull 1959, 92.

from the prism, he observed that the yellow and blue colors gradually disappear from the spectrum and entirely merge with each other into the green, so that there are only three colors remain at the end: red, green and purple.

In Goethe's opinion, such a successive consideration of the phenomenon in its development is the only way to get into its true essence. He believed that all the natural phenomena are not isolated separate things; they are continually developing processes with their beginning, culmination, and end. A separate fixed phenomenon is, as it were, a slice of such a process at a certain point of space and time; therefore, it can be explained only through the reference to the whole to which it belongs. To grasp this whole, one needs to conduct a series of experiments in which some basic conditions – such as the presence of a black-and-white image, a prism, an observer – would remain unchanged, and the side conditions – such as the distance of the prism from the image, its refractive power, image size, and shape – would vary. By varying experimental conditions, the scientist can see the natural process in its full development and quickly determine what place this or that particular phenomenon occupies in it.<sup>8</sup> On the contrary, an isolated experiment with strictly fixed experimental conditions doesn't allow him to find out what really happens in nature and forces, therefore, to invent some hypothetical theory that reduces the observed phenomenon to a set of the "abstract products of reason," such as the concepts of light rays, beams, waves, forces, etc. Goethe considered Newton's theory of color to be such a hypothetical abstract theory, built on a phenomenon artificially pulled out of its natural connections. He thought that the continuous spectrum with green color in the middle, appearing in Newtonian *experimentum crucis*, was a such a separated, partial phenomenon, derived from the more fundamental and general one, as a series of experiments with a white strip against a black background proved.

"We are convinced that natural science has committed a serious mistake (in the investigation of color phenomena) inasmuch as a secondary phenomenon has been placed higher in order – the primordial phenomenon has been degraded to an inferior place; the secondary phenomenon has been placed at the head, a compound effect has been treated as simple, a simple appearance as compound. Owing to this contradiction the most incredible complication and perplexity has been introduced in the physical inquiries."<sup>9</sup>

To avoid this complication and explain physical colors correctly, one must deduce them not from the secondary, but from the primordial phenomenon, which,

---

<sup>8</sup> Ribe, Steinle 2002, 46.

<sup>9</sup> Goethe, *FL I*, 176. Transl. Eastlake 1840, 73. On the controversy between Goethe and Newton see: Mesyats 2014, 313-317.

according to Goethe, is the action of light and darkness mediated by a semi-transparent or turbid medium. This phenomenon is not only the highest and the most general rule of nature but the foundation of the entire Goethe's color theory. Therefore, if it turns out to be wrong or based on an incorrect assumption, then the whole building of the *Farbenlehre* will collapse with it.

## 2. Criticism of the primordial phenomenon

Goethe formulates the primordial phenomenon of physical colors in sections 150 and 151 of his *Farbenlehre* as follows:

"The light seen through a very slightly turbid medium appears yellow to us."

"If on the other hand darkness is seen through a semi-transparent medium, which is itself illuminated by light striking on it, a blue color appears".<sup>10</sup>

Goethe's words about darkness puzzled most of his contemporary physicists and scientific reviewers of the *Farbenlehre*.<sup>11</sup> How can darkness be visible, especially through the medium illuminated by light? Should we rather say that the observer sees the color caused by diffraction of light *in* the medium, and not the color of the dark background *behind* it? Furthermore: if darkness is merely the absence of light – "not-light," as Goethe defines it – how can its action on our eyes or external objects be as positive as the action of light? The questions raised by Goethe's contemporaries, seem to disprove his theory completely. However, let us not rush to conclusions and try to find the grounds that would allow us to save the primordial phenomenon of physical colors. In other words, let us try to answer the question, whether it is possible to see the darkness?

In the section on physiological colors, Goethe describes the action of darkness upon the organ of vision as follows:

"If we keep the eyes open in the totally dark place, a certain sense of privation is experienced. The organ is abandoned to itself. It retires into itself. That stimulating and grateful contact is wanting by means of which it is connected to the external world and becomes part of a whole."<sup>12</sup>

A little further while speaking about black color as a representative of darkness in bodies, Goethe says that "black leaves the eye in a state of repose."<sup>13</sup> These words seem to suggest that the organ of vision can be put into action only by light, which means that the eye can see only when its retina is irritated. In a state of rest, the eye doesn't exercise its power of vision. Hence the certain sense of pri-

<sup>10</sup> Goethe, *FL I*, 151: "wird hingegen ... die Finsternis gesehen. "

<sup>11</sup> Wenzel 1991, 671.

<sup>12</sup> Goethe, *FL I*, 6.

<sup>13</sup> Goethe, *FL I*, 18.



vation he is feeling in the completely dark place. In a dark room, we do not care whether to keep our eyes open or closed, because in either case, we cannot see anything. Nothing comes from the darkness to our eyes. So, it is reasonable to conclude that we perceive dark and black not as something positive, but rather through the absence of light and in contrast with it. For example, while considering a black square on a white background, we see, in fact, not the square itself, but its white border. If we remove the white background, we will find ourselves in a completely dark space and will not see anything, since no irritating action will come from the darkness into our eyes. The same happens if we put a turbid medium in between. As in the previous case, the darkness will leave our eyes in a state of rest, so that we will not see anything. Goethe nevertheless says again and again that the darkness "acts through" (*hindurchwirkt*) the illuminated turbid medium both on our eyes and on the opposite surface so that its action appears to be not only subjective but also objective. The mediated action of darkness makes us feel blue and leaves a reflection of blue color on the white screen in the camera obscura.<sup>14</sup> By comparing the different passage of the *Farbenlehre*, one could conclude that in Goethe's view, darkness is both visible and invisible: it leaves the eye in a state of repose and at the same time *acts* on it through a turbid medium. However, before blaming the author of the *Farbenlehre* for this apparent contradiction, let us first try to find out, what did he think the darkness is.

Goethe defines darkness as "not-light." However, he does not explain what exactly this means. Whether darkness is a mere absence of light – "privative nothing without any characteristic" as Karl Mollweide, one of Goethe's contemporaries and critiques supposed?<sup>15</sup> Or is it a certain positive substance, opposing to light and acting against it, as Rudolf Steiner and his school believed?<sup>16</sup> In my opinion, to understand Goethe's concept of darkness, one needs first to find out, what does he think about the nature of light. Unfortunately, the Didactic Part of the *Farbenlehre* is not very helpful in this respect because just at the beginning of the treatise the author declares as useless "any attempt to express the nature of light abstractedly" and calls his readers instead to study colors as the active and passive modifications of light.<sup>17</sup> However, in the Polemical and Historical Parts of the same work, Goethe makes it clear that his understanding of the light's nature substantially differs from that of contemporary physics. He admits his commitment to a more traditional and sound point of view, shared by most philosophers and physicists before Newton. In the Afterword to the Polemical Part and some

---

<sup>14</sup> Goethe, *FL I*, 143, 152.

<sup>15</sup> Wenzel 1991, 671.

<sup>16</sup> Steiner R. Goethe als Denker und Forscher, in VFG, Bd. I, S. 38; Proskauer 1985, 45-46.

<sup>17</sup> Goethe, *FL I*, Vorwort: "Die Farben sind Taten des Lichtes, Taten und Leiden".

other texts on color theory, he summarizes this view as follows. (1) Light is the most simple, indivisible and homogenous entity we know. It is not a body, but rather a property (state, condition) of a certain substance. It doesn't consist of different parts or rays, that can be dispersed, compressed, accelerated or slowed down. Moreover, it doesn't consist of rays of different colors, because every colored light is darker than the colorless one. (2) Light is not the only source of color, but rather a condition of its appearance.<sup>18</sup> Different colors arise not from the light itself, but from the mixture of light and shadow, black and white. In Goethe's own words: "Light and Darkness, brightness and obscurity, or if a more general expression is preferred, Light and Not-Light are necessary to the production of color."<sup>19</sup> In the Historical Part of the *Farbenlehre* Goethe traces this view back to Antiquity and Aristotle, under whose name, he says, "we can collect all that the ancients knew about the subject."<sup>20</sup> In particular, Aristotle perfectly understood that colors were not inherent in the light, but arose from a mixture of light and darkness, white and black. Though he could not accurately explain the way the different colors emerge, he was nevertheless well aware of the role of the semi-transparent or turbid medium in creating blue, yellow and red.<sup>21</sup> He attached great importance to the transparent as the medium of vision and considered light to be not a body, but a sort of accidental characteristic belonging to air, water, ether, and some solid substances. Aristotle's doctrine of light and color was shared by most European thinkers throughout the Middle Ages and the Renaissance until the growing opposition to his physics did not force the leading scientists of the 17<sup>th</sup> century to develop a completely different concept of light. Newton and his followers regarded light not as something derivative, but as primordial, existing in itself, independent and unconditioned material substance, which like any ordinary body, has different parts and despite its apparent simplicity and unity, can be seen as something complex and heterogeneous.<sup>22</sup>

Since Goethe, as we have seen, adhered to the traditional Aristotelian concept of light, considering it authoritative and undeservedly forgotten after Newton, we should take a closer look at this doctrine, in the hope that it will help us answer the question of how dark and black act upon our eyes in vision.

---

<sup>18</sup> Guerlac 1986, 3.

<sup>19</sup> Goethe, *FL* I, Einleitung: "Zur Erzeugung der Farbe Licht und Finsternis, Helles und Dunkles, oder, wenn man sich einer allgemeineren Formel bedienen will, Licht und Nichtlicht gefordert werde."

<sup>20</sup> Goethe, *FL* III, 327-328.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> Goethe, *FL* III, 447-448.

### 3. Aristotle on the role of light in vision

Since nothing can be visible without light, Aristotle considers it to be the essential condition of vision.<sup>23</sup> Light is not a body, nor a movement of a body, nor an emanation from a body of any kind. It is an intrinsic characteristic of the air, water and many solid substances because of their ability to allow external objects to be visible through them. Aristotle calls this characteristic “transparency” (διαφανές) while defining a transparent thing as “what is visible not by itself but owing to the color of something else.”<sup>24</sup> Transparency is not a constant property of bodies, which is peculiar to them as far as they are air, water, glass and so on. It is some nature or potency (δύναμις) which they share with the eternal celestial body and which they can exercise in the present of fire or something like this.<sup>25</sup> As long as the sun shines, the air remains transparent, but as soon as the sun disappears, it immediately grows dark and does not permit anything to be seen through. This does not mean, of course, that the air completely loses its transparency. Rather, it changes from actually to potentially transparent, that is from being illuminated to being dark. This example shows that which is light can also be dark. So, the light can be seen as the actuality and the darkness as the potentiality of the transparent. In Aristotle’s words:

“Light is the actuality (ἐνέργεια) of the transparent qua transparent; and wherever transparency is potentially present, darkness is present too. Light is a sort of color that transparency has when it is made actually transparent (ἐντελεχεία διαφανές) by fire or something such as the celestial body, which has something in common with fire”.<sup>26</sup>

By the acquaintance with Aristotle’s theory of light, the most challenging thing is to set aside the usual view of light as a beam of rays emitted by some source of radiation and moving through space at an extremely high speed. Aristotle’s concept of light has nothing similar to this. He criticizes Empedocles and Plato for considering light as moving, arguing that if this were so, then the movement of light at the sunrise over the distance from east to west couldn’t escape our notice.<sup>27</sup> In Aristotle’ view light is not a kind of radiation, but a certain state or disposition (ἔξις) of the air or any other transparent body, in which it instantly pass-

---

<sup>23</sup> Aristotle, *De anima* II, 418b 5: Since color is something visible and nothing can be visible without light, “we must explain in the first place what light is.”

<sup>24</sup> *De anima* II, 7, 418b 4–6. Transl. by D. Ross: Ross 1961, 240.

<sup>25</sup> Aristotle, *De sensu* 439a 23–25.

<sup>26</sup> *De anima* II, 7, 418b 9–13.

<sup>27</sup> *De anima* II, 7, 418b 20–25.

es as soon as the sun or some fiery body appears in it.<sup>28</sup> Though light is the essential condition of vision, it isn't itself visible. The sight certainly discerns light and distinguishes it from darkness, but this is not vision in the strict sense of the word.<sup>29</sup> According to Aristotle, a vision like any other sensation consists of being moved and acted upon.<sup>30</sup> He holds it to be some qualitative change or alteration (ἀλλοίωσις) produced in the organ of vision by a visible object.<sup>31</sup> Every qualitative change involves the replacement of one quality by another, or rather the transition from the absence of some form to its possession. Sense perception takes place when the organ of sense, acted upon by a corresponding sensible object, is assimilated to it by acquiring its form and becoming its new matter. The perceiver is potentially what the sense object is actually, so by perceiving it is assimilated to the corresponding object and alters to become actually warm or red.<sup>32</sup> Thus, our ears hear because the air in them sounds in unison with the sound outside. Our skin feels warmth because of itself being warmed and our eyes as well see because of taking on colors of the surrounding objects. Light, on the contrary, cannot produce such an alteration in the organ of vision. The only form it is capable of imparting to the eye is the form of transparency. The eye, however, has this form already because of consisting of water.<sup>33</sup> Therefore, when it is acted upon by light, it merely comes from the inactive possession of transparency to its active exercise. Such a transition from potential to actual state differs from an ordinary alteration. Aristotle says that it is "either not an alteration at all or a unique kind of alteration" that consists more in "preservation of something potential by something actual which is like it" than in the destruction of something by its contrary. It is rather "a development of something into its real self," or "a realization of something's nature" than assimilation to an external object by receiving its form.<sup>34</sup> Aristotle uses the following example to illustrate this unique kind of alteration:

"When somebody who merely possesses knowledge comes to exercise it, then this process is either not an alteration at all... or else a unique kind of alteration. So, it is

---

<sup>28</sup> Ross 1995, 139.

<sup>29</sup> Aristotle. *De anima* II, 10, 422a 20 – 23.

<sup>30</sup> *De anima* II, 7, 419a 17-19: «for vision occurs when the sensitive faculty is acted upon.»

<sup>31</sup> *De anima* II, 5, 416b 33-35: ἡ δ' αἴσθησις ἐν τῷ κινεῖσθαι τε καὶ πάσχειν συμβαίνει. Δοκεῖ γὰρ ἀλλοίωσις τις εἶναι.

<sup>32</sup> Burnyeat 2002, 45.

<sup>33</sup> Aristotle. *De sensu* II, 438b 5-16. See also: Alexander, *In De sensu* 35,17-36,4.

<sup>34</sup> Aristotle. *De anima* II, 5, 417b 3-4: σωτηρία μᾶλλον τοῦ δυνάμει ὄντος ὑπὸ τοῦ ἐντελεχείᾳ ὄντος καὶ τοῦ ὁμοίου. 417b 7-8: εἰς αὐτὸ γὰρ ἢ ἐπίδοσις καὶ εἰς ἐντελεχείαν.

not sound to describe the thinker as being altered when he thinks, any more than it is true to say that the builder is altered when he builds."<sup>35</sup>

It is easy to see that the alteration produced by light in the organ of vision is not an ordinary one. Being affected by light and assimilated to it, the eye merely actualizes what it potentially is. As a result, its apprehension of light cannot be called perception and seeing in the strict sense of the word. The eye does not see the light because of receiving it not as something alien to itself, but as the actuality of its own form of transparency.

But the role of light in vision does not confine itself to the mere actualization of the organ of sight. Vision requires light also because it requires a medium. Aristotle considers it impossible to explain sense-perception by the purely mechanical action of one body on another. In contrast to Democritus, Empedocles and to some extent Plato he says that there is no vision, hearing or smell by direct contact of the organ of sense and the sense-object. In his own words: "if one places something that has color upon the eye itself, it will not be seen".<sup>36</sup> Nothing that touches the organ of sense can produce a sensation. For seeing to take place, the colored object must first act on the actually transparent medium, which in turn must affect the faculty of sight. For this reason, Aristotle defines the proper object of vision, color, as "that which is capable of moving the actually transparent."<sup>37</sup>

The most obscure in this definition is the expression "capable of movement" (κινητικόν). What kind of change does color produce in an actually transparent medium? Does it provoke its spatial movement or effect some other kind of change? This question caused many difficulties for all Aristotle commentators and scholars from Alexander of Aphrodisias and John Philoponus to Richard Sorabji and Myles Burnyeat.<sup>38</sup> It is quite clear that color cannot cause spatial movement in a transparent medium because of reaching the eye immediately, while locomotion takes time. As follows, it must produce in it a sort of alteration or qualitative change (ἀλλοίωσις). There are indeed several places in Aristotle where he calls change produced by a color in the actually transparent medium ἀλλοίωσις.<sup>39</sup> But what kind of alteration does he mean? How does medium change, when some colored object is seen through it? In *De Anima* II, 7 Aristotle

<sup>35</sup> *De anima* II, 5, 417b 5-9.

<sup>36</sup> *De anima* II, 11, 419a12-13.

<sup>37</sup> *De anima* II, 7, 418b 1-2: πᾶν δὲ χρώμα κινητικόν ἐστὶ τοῦ κατ'ἐνέργειαν διαφανοῦς.

<sup>38</sup> See, for example, a discussion between R. Sorabji and M. Burnyeat in Sorabji 1995, 195-227; Burnyeat 1995.

<sup>39</sup> Aristotle, *De sensu* 6, 446b 28-447a 12, and *De anima* III, 12, 434b 27 - 435a 3.

says, that since the transparent is colorless, it is capable of receiving colors.<sup>40</sup> This probably means that the transparent medium mediates by itself becoming colored, so that “what sight perceives directly is the color of the medium and only indirectly the color of the sensible object”.<sup>41</sup> Aristotle’s words in *De sensu* 3 that “air and water obviously receive color,” and that “the same transparent nature which inheres in the solid bodies, “also exhibits color outside them”<sup>42</sup> seem to confirm this conclusion. However, the supposed coloration of the transparent medium entails some unsolvable difficulties, the most obvious of which was pointed out already by Alexander of Aphrodisias. In his commentary on Aristotle’s *De anima*, Alexander noted that if the air between us and the colored object becomes itself colored, then it will no longer be transparent and not allow something else to be visible through it. But as everybody can see from their everyday experience, nothing prevents two different people from simultaneously seeing black and white objects through one and the same air.<sup>43</sup> The literal coloration of the transparent medium seems to involve even more difficulties listed by Thomas Johansen in his book *Aristotle on the sense-organs*. Here are some of them:

(1) “If the medium itself had a color, then we would be unable to see it for the medium stretches up to the eye and we cannot see something that is put directly upon the eye.”

(2) “If the medium becomes colored, then it will no longer be transparent in such a way that something else can be seen through it. The medium would itself become an object of vision. However, if so, it would no longer be a medium...”

(3) If the medium received color during sense-perception, it would no longer be colorless and lose its ability to receive another color. So, there would be no alteration.”<sup>44</sup>

All these facts clearly show that the transparent medium cannot be affected by the colored object by itself becoming colored. As a result, we come back to the initial question of what kind of motion the color produces in the actually transparent medium so that the latter affects the organ of sight. According to some scholars, the medium does not undergo any real alteration. R. Sorabji denies it is being colored insisting however that the eye jelly takes on the color of the visible

---

<sup>40</sup> Aristotle, *De anima* II, 7, 418b 27–29: ἔστι δὲ χρώματος μὲν δεκτικὸν τὸ ἄχρουν, ἄχρουν δ’ ἔστι τὸ διαφανή.

<sup>41</sup> Johansen 1997, 119.

<sup>42</sup> Aristotle, *De sensu* 3, 439a 35 – 439b2.

<sup>43</sup> Alexander, *In De anima* 62, 7–13. See also: Caston 2011, 153–154.

<sup>44</sup> Johansen 1997, 118–119.

object.<sup>45</sup> There is a view that the medium undergoes so-called “Cambridge” or relational change. According to M. Burnyeat, when some colored object appears to the observer through the medium, the latter remains the same: it neither becomes colored nor moves nor increases or diminishes. The only change it undergoes is that the observer begins to see something through it. In other words, the medium changes only insofar as it comes in between the colored object and the organ of sight, which means that it undergoes not a real but only *a relational* change.<sup>46</sup> Th. Johansen argues against Burnyeat’s account by pointing out that in Aristotle’s philosophy, there is no change in the category of relation. His own solution of the problem implies that the medium goes colored not in an ordinary way. While transferring color from the colored object to the organ of sight, it undergoes so-called “quasi-coloration” or “apparent-coloration.” It takes on the color of the visible object “only insofar as it makes the color accessible to the eye by allowing it to appear through it.”<sup>47</sup> The similar account of mediation can be found already in the ancient Aristotle commentators, in particular, in Alexander of Aphrodisias’ treatise *On the Soul*. Alexander agrees that the actually transparent medium is affected by the colored object by getting itself colored, though this effect in most cases is not visible for us. The medium does not lose its transparency and ability to transmit colors because of undergoing not an ordinary but the so-called “positional” coloration (κατὰ σχέσηιν).<sup>48</sup> It does not take on color in the way that matter takes on a form. The color appears in the actually transparent medium in the same way as reflections come to be present in mirrors – due to the mere presence of the colored object and the particular position of the medium in relation to it.<sup>49</sup> This means that the colored object effects in the medium a sort of shine or brilliance (αύγῃ) that bears a hue of the object’s color. Air, water and other transparent bodies begin so to say to beam with colors of their surroundings. Alexander describes this effect as follows:

“For it is clear that light and transparent materials ... are changed in a certain way by colors, from the fact that in many cases when colors are seen through the light, one sees the light come to be the same color and carry the color along with. For it itself appears golden from the presence of gold, purplish from murex dye and greenish from foliage. Often one can see facing walls or the ground to be this sort of color, as though they were tinged with the color of these things, or even people, if they happen

---

<sup>45</sup> Sorabji 2001, 54.

<sup>46</sup> Burnyeat 1995, 411.

<sup>47</sup> Johansen 1997, 120.

<sup>48</sup> Alexander, *In De sensu* 42, 27-43,1; 47,4; 50, 16-22; *In De anima* 61, 30.

<sup>49</sup> Alexander, *In De anima* 43, 2-4.

to be standing nearby, because the illuminated medium relays this particular type of color from one set of things to the other by being modified.”<sup>50</sup>

#### 4. Is it possible to see darkness?

Though the transparent medium undergoes only an “apparent” or “positional” coloration, which is obviously not an ordinary way of being colored, the most Aristotle interpreters agree that the change caused in it by the colored object must be nevertheless real and not mere relational. The medium must be somehow “moved” or affected by color, even though it is difficult to say what exactly this means. For the present paper, however, it is not very important to find out the exact way of the transparent medium’s alteration. It is enough to know that it can be changed and affected by color in principle. But what does it mean to be affected and changed by something according to Aristotle? What happens when an agent acts on a patient and makes the latter change its quality? To answer this question, we need to bear in mind what Aristotle says about “acting” (ποιεῖν) and “being affected” (πάσχειν) in *De generatione et corruptione* I, 7. He says that for one thing can act and the other being affected both must be either contraries or consist of contraries.<sup>51</sup> The like cannot be affected by like because in this case, it will also be capable of being affected by itself; and if this were so there would be nothing imperishable and immovable. The same is true for entirely different things. They also cannot affect each other, like whiteness, for example, could not be altered in any way by a line, or a line by whiteness. For alteration to take place, the agent and the patient should be alike in one respect and unlike in the other.<sup>52</sup> They must be the same in genus and contrary in species, as for example, white and black colors, straight and the curve lines, hot and cold bodies and so on. In Aristotle’s own words,

“And, since patient and agent are the same and like in genus but unlike in species, and it is contraries that are like this, clearly the things that are capable of acting on and being affected by one another are the contraries and the intermediates.”<sup>53</sup>

Since all things can change only in what they were not before, it is natural that every change implies a transition into the contrary or an intermediate. Moreover, since agent and patient are contraries, then when one affects the other, it is necessary that the agent changes the patient into itself. So the nature of every quali-

---

<sup>50</sup> Alexander, *In De anima* 42, 13-19. Slightly changed translation of V. Caston: Caston 2012, 67.

<sup>51</sup> Aristotle, *GC*. I, 7, 323b 26–27.

<sup>52</sup> *GC* I, 7, 323b 33–35.

<sup>53</sup> *GC* I, 7, 324a 4-7. Transl. by C.F.J. Williams.



tative change consists in the assimilation of the patient to the agent, when “what is active makes what is passive like itself.”<sup>54</sup> When a fire hits, it makes a cold thing like itself by making it warmer than it was before. Consequently, when the cold thing cools, it assimilates the warm thing to itself by making it colder. The same should have a place when the color of the visible object affects the medium of vision. To produce a sort of qualitative change in the actually transparent, the color should be either contrary to it or contain a contrary. Now, the actuality of the transparent is light. Therefore, to affect light, the color must be either contrary to it or from the contrary. But the contrary of light is darkness. So to be able to act upon the actually transparent medium, the color should participate in darkness, that is, contain in itself something obscure and shadowy. For if light has to be affected in order to transmit colors from the visible object to the organ of sight, one needs not-light to affect it. No matter how bright a particular color may be, it must be darker than light to produce a sort of qualitative change or “movement” in it. The same goes for the eye. Since the organ of sight is transparent as consisting of water, it also can be affected and changed by the visible object only insofar as the latter contains dark and black. It would not be an overstatement to say that we see just because the inner light of our eyes is damped and obscured by the darkness of the external objects. The more this inner light is obscured, the darker colors we see, until the eye’s transparency is completely replaced by darkness and we see black. All colors are visible as far as they contain a certain degree of dark and black, which permit them to affect our organ of vision. This is the reason why Aristotle, as well as Goethe, believes every color to be a mixture of white and black, light and dark, or to use a more general expression, of Light and Not-Light.<sup>55</sup>

Now, going back to our initial question of whether darkness is visible, we have to conclude that from the viewpoint of Aristotle’s theory of light and color, it undoubtedly is. Darkness is visible because as a light’s contrary, it necessarily affects the actually transparent medium both within our eyes and outside them. Thus, everybody who shares the Aristotelian concept of light would not mistake when saying that darkness “acts” upon our eyes or “is seen through” the illuminated semi-transparent medium. So, if Goethe’s views on light and darkness were indeed in many respects similar to that of Aristotle, then the criticism of his primordial phenomenon does not reach the goal. The author of the *Farbenlehre* obviously was not mistaken when deducing the origin of all physical colors from the simple phenomenon of light and darkness acting through a semi-transparent illuminated medium either upon our eyes or on the opposite surfaces.

---

<sup>54</sup> GC I, 7, 324a 10–11.

<sup>55</sup> Aristotle, *De sensu* 3, 419b25–27.

## ABBREVIATIONS

- De anima – Aristotle, *De anima*, ed. D. Ross. Oxford: University Press, 1961.
- De sensu – Aristotle, “De sensu et sensibilibus”, *Aristotle. Parva naturalia*, ed. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1955.
- GC – Aristotle, *De generatione et corruptione*, transl. C. J. F. Williams, Oxford: Clarendon Press, 1982.
- FL I – Goethe, *Zur Farbenlehre. Didaktischer Teil*, hrsg. R. Matthaer und D. Kuhn, LA I 4. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 1973
- FL II – Goethe, *Zur Farbenlehre. Polemischer Teil*, hrsg. R. Matthaer, LA I 5. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 1958.
- FL III – Goethe, *Zur Farbenlehre. Historischer Teil*, hrsg. D. Kuhn und K. L. Wolf, LA I 6. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 1959.
- LA – Leopoldina Ausgabe

## REFERENCES

- Burnyeat, M. (1995) “How much happens when Aristotle sees red and hears middle C?” M.C. Nussbaum, A. Rorty, eds. *Essays on Aristotle’s “De Anima.”* Oxford: Clarendon Press, 421–434.
- Burnyeat, M. (2002) “De Anima II, 5,” *Phronesis* XLVIII, 28–88.
- Eastlake, Ch. L., transl. (1840) *Goethe’s Theory of colors*. London: John Murray.
- Caston, V., transl. (2012) *Alexander of Aphrodisias. On the Soul. Part I*. London, New York: Bloomsbury.
- Guerlac, H. (1986) “Can there be colors in the Dark? Physical Color Theory before Newton,” *Journal of the History of Ideas*, 3-20.
- Hett, W. S. transl. (1936) *Aristotle. On the Soul, Parva naturalia, On Breath*. London: Harvard University Press.
- Johansen, T. K. (1997) *Aristotle on the sense-organs*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Matthaer, R., Hrsg. (1958) *J.W. Goethe. Zur Farbenlehre. Historischer Teil*, LA I, 5. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger.
- Mesyats, S.V. (2014) “Goethe i Newton. Spor o cvete”. M.S. Petrova, red., *Intellektual’nye tradicii v proshlom i nastoyashchem*. Moscow: Akvilon, 299–339 [Месяц, С.В. (2014) «Гёте и Ньютон. Спор о цвете», М.С. Петрова, ред., *Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем*, Москва: Аквилон, 299–339].
- Ott, G. und Proskauer, H.O., hrsg. (1979) *J.W. Goethe. Farbenlehre. Mit Einleitungen und Kommentaren von Rudolf Steiner*, Bd. I-III. Stuttgart: VFG.
- Proskauer, H. O. (1985) *Zum Studium von Goethes Farbenlehre*. Basel: Zbinden Verlag.
- Ribe, N. and Steinle, F. (2002) “Exploratory Experimentation: Goethe, Land and Color Theory,” *Physics today* 55, 43-47.
- Ross, D., ed. (1955) *Aristotle. Parva naturalia*. Oxford: Clarendon Press.
- Ross, D., ed. (1961) *Aristoteles. De anima*. Oxford: University Press.
- Ross, D. (1995) *Aristotle*. London: Routledge.

- Sorabji, R. (1995) "Intentionality and Physiological Processes: Aristotle's theory of sense perception," M.C. Nussbaum, A. Rorty, eds. *Essays on Aristotle's "De Anima"*. Oxford: Clarendon Press, 195–227.
- Sorabji, R. (2001) "Aristotle on Sensory Processes and Intentionality. A Replay to Myles Burnyeat," D. Perler, ed. *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*. Leiden: Brill, 49–61.
- Steiner, R. (1979) "Goethe als Denker und Forscher", G. Ott and H. O. Proskauer, hrsg. *J.W. Goethe. Farbenlehre. Mit Einleitungen und Kommentaren von Rudolf Steiner*, Bd. I. Stuttgart: VFG.
- Towey, A., transl. (2000) *Alexander of Aphrodisias. On Aristotle's "On Sense Perception"*. Ithaca, New-York: Cornell University Press.
- Tumbull, H. W., ed. (1959) *Newton. Correspondence of Isaac Newton*, v. I. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wendland, P., ed. (1910) *Alexandri Aphrodisiensis In Aristoteles De sensu commentaria*, CAG, Bd. 3.1, Berlin: Reimer.
- Wenzel, M., Hrsg. (1991) *J.W. Goethe. Schriften zur Farbenlehre 1790–1807*, Bd. XXIII / 2. Frankfurt am Mein: DKV.
- Williams, C. J. F., transl. (1982) *Aristotle's De generatione et corruptione*. Oxford: Clarendon Press.

## ЗЕМЛЯ КСЕНОФОНА (21 В 28; А 47 ДК)

М. В. ЕГОРЧКИН  
Институт философии РАН (Москва)  
egorochkin@torba.com

---

MIKHAIL V. EGORCHKIN  
RAS Institute of Philosophy (Moscow)  
THE EARTH OF XENOPHANES (21 B 28; A 47 DK)

**ABSTRACT.** The article for the first time summarizes the views of Xenophanes of Colophon on the earth, its structure and location in the Universe. The most interesting of the fragments devoted to the topic is the fragment B 28, in which Xenophanes, according to the most ancient and modern interpreters, considers the earth to be infinite. The author demonstrates, however, that this interpretation can hardly be correct because Xenophanes speaks not about the infinity of *the lower part* of the earth, but its *lower limit* going to infinity. Trying to find out what Xenophanes means by infinity, the author shows that this concept implies both spatial and epistemological uncertainty, so that everything which goes beyond human experience, can be called infinite. Not only the lower part of the earth is infinite in this sense, but also its surface which encompasses many different regions seen as separate worlds, as well as the air going beyond the limits of visibility. Analyzing the testimonies of Pseudo-Plutarch and Hippolytus, the author shows that the Earth's surface could have been initially made of mud which then was dried and condensed by air and fire. This solid upper part of the Earth, which can be called earth in the narrow sense of the word, can be considered as one of the four elements. However, taken as a whole the Earth of Xenophanes should not be understood as an Aristotelian first principle. Rather it represents the cosmos, that determines the measure of human knowledge, and which can be therefore described by the ancient dictum "all things are Earth" (Arist. *Met.* A 8, 989a 9–10).

**KEYWORDS:** Presocratics, Xenophanes of Colophon, ancient Greek cosmology, infinity, elements, the first principle, earth, the ancient concept of the universe.

---

Ахиллу, астроному и грамматiku, жившему предположительно в III в. н.э., мы обязаны следующими строками Ксенофана Колофонского (Achill. *De universo* 4, 10 Di Maria = B 28):

γαίης μὲν τόδε πείραρ ἄνω παρὰ ποσσὶν ὄραται  
ἡέρι προσπλάζον, τὸ κάτω δ' ἐς ἄπειρον ἵκνεῖται.

Написанные с присущими Ксенофану изяществом и простотой, эти строки тем не менее крайне трудны для понимания (по этой причине разумно пока оставить их без перевода). Особую трудность представляет собой второй стих, точнее, заключительная часть двустипхи: τὸ κάτω δ' ἐς ἄπειρον ἵκνεῖται.

Со времен Христиана Августа Брандиса (1790–1867)<sup>1</sup> при истолковании данной части ксенофановского стиха исследователи неизменно опирались на свидетельство Аристотеля. В трактате *О небе*, обсуждая вопрос, почему Земля пребывает в покое и не падает, Аристотель среди прочего упоминает о тех, кто причину ее неподвижности видит в том простом обстоятельстве, что «низ Земли бесконечен» (ἄπειρον τὸ κάτω τῆς γῆς εἶναι): «Она уходит своими корнями в бесконечность» (ἐπ' ἄπειρον αὐτὴν ἐρριζώσθαι), – говорят они

---

<sup>1</sup> Brandis 1813, 47–48. Прежде Брандиса процитированный Ахиллом отрывок из Ксенофана странным образом ускользал от внимания эллинистов. Он не вошел в сборник *Poesis philosophica*, выпущенный в 1573 г. прославленным Анри Этьенном (Stephanus 1573, 35–39), хотя Ахилл к тому времени был полностью издан не менее именитым Пьетро Веттори (Victorius 1567, 81–111). И даже после того, как Дени Пето в 1630 г. заново издал и перевел всего Ахилла на латинский язык (Petavius 1630, 121–164, 268–276), сей отрывок еще долго оставался за пределами представлений о наследии Ксенофана. Так, Иоганн Альберт Фабрициус, обобщая в своей грандиозной *Bibliotheca Graeca* то немногое, что известно об Ахилле и его доксографическом сочинении, не преминул составить именной указатель к нему, где среди прочих был упомянут и Ксенофан (Fabricius 1716, II, 105–106; ср. Fabricius–Harles 1795, IV, 41–43); в статье же о самом Ксенофане никаких упоминаний об Ахилле и имеющемся у него отрывке не было (Id. 1705, I, 757–759; ср. Id. 1791, II, 613–621). Столь важные для понимания Ксенофана строки не были замечены и тогдашними историками философии: их не знает ни Тобиас Рошманн, «auctor et respondens» первой историко-философской диссертации о Ксенофане, защищенной в Альтдорфе в 1729 г. под председательством Якоба Вильгельма Фойерляйна (Roschmannus 1729, 28–29 et passim), ни Якоб Брукер, создатель пространной и чрезвычайно влиятельной *Historia critica philosophiae* (Brucker 1742, I, 1143–1156), ни Георг Густав Фюллеборн, который в вышедших под его руководством *Beyträge zur Geschichte der Philosophie* не только посвятил Ксенофану отдельный очерк (Fülleborn 1791, 59–83), но и опубликовал его философские фрагменты (Id. 1796, 1–15).

подобно Ксенофану Колофонскому» (Arist. *De caelo* В 13, 294а 21–23 = А 47; пер. А.В. Лебедева).

Свидетельство Аристотеля, вопреки осторожности Симпликия, который в своем *Комментарии* к «О небе» отказывается давать ему однозначную трактовку (Simpl. *In. Arist. De caelo* 522, 1–12 = А 47), как будто вполне ясно. Если попытаться представить сказанное Аристотелем наглядно, можно развить знаменитый образ Анаксимандра. Последний, как известно, полагая, что Земля неподвижна, поскольку пребывает в равновесии в центре космоса, уподобил ее висящему в воздухе барабану каменной колонны (12 В 5; А 11, 25 DK). Ксенофан, согласно Аристотелю, мыслит себе Землю иначе. Земная твердь, то есть земная поверхность, в его представлении скорее подобна капители, нижняя же часть Земли – бесконечно уходящему вниз стволу колонны. Правдоподобность такой наглядной интерпретации подтверждает и наш главный источник, Ахилл. Предваряя процитированное выше двустигшие, он замечает, что в отличие от многих других «Ксенофан не считает, что Земля парит в воздухе, но что снизу она простирается в бесконечность (κάτω εἰς ἄπειρον καθήκειν)» (Achill. loc. cit.; ср. А 32, 33). Так понимает Ксенофана и Брандис.

Но все же сам Ксенофан едва ли мог говорить о бесконечности низа Земли в указанном смысле. Об этом свидетельствует и та реплика, которую Аристотель вкладывает Ксенофану в уста: «Земля уходит своими корнями в бесконечность». Как раз ее усваивает последующая доксографическая традиция – предположительно, впервые в лице Филодема из Гадары (PHerc. 327, fr. 2 Crönert). И именно на эту реплику обращает внимание Симон Карстен, первый серьезный издатель Ксенофана. Тот факт, что и Аристотель, и доксографы приписывают Ксенофану не столько идею бесконечности самой Земли, сколько идею бесконечности ее *корней*, для Карстена имеет принципиальное значение. В ней он усматривает основное расхождение Ксенофана как с толкующими о *земных недрах* и *Тартаре* поэтами, так и с философами, рассуждающими о *низе* и *глубинах Земли*. Руководствуясь подобного рода соображениями, концовку ксенофановского двустигшия Карстен переводит не иначе как «radices vero in infinitum tendunt».<sup>2</sup> К сожалению, соображения Карстена и основанный на них перевод в лучшем случае уточняют мысль Ксенофана, но ничуть не проясняют ее. Ведь если уже Аристотель, исходя из собственного понятия бесконечного (а он несомненно имеет в виду бесконечность актуальную), не видит разницы между утверждениями ἄπειρον τὸ κάτω τῆς γῆς ἐστὶν и ἐπ' ἄπειρον ἢ γῆ ἐρρίζωται, то тем бо-

<sup>2</sup> Karsten 1830, 49 et 152–154.

лее этой разницы не увидим мы, бездумно продолжая понимать Ксенофанову бесконечность по Аристотелю.

Пытаясь избежать невольной путаницы и подмены понятий, а также явно отвечая Карстену, Герман Дильс в критическом аппарате к *Poetarum philosophorum fragmenta*, среди которых им впервые были изданы и фрагменты Ксенофана, по поводу концовки В 28 замечает: «*indefinitum potius quam infinitum*».<sup>3</sup> С большей решительностью он высказывается в примечаниях ко второму (первое вышло без аппарата и примечаний) изданию всех досократиков: «*indefinitum, nicht infinitum*».<sup>4</sup> Что конкретно Дильс хочет сказать своей ремаркой, можно догадаться по его переводу соответствующего двустишия, где ἐς ἄπειρον передано как «ins Unermeßliche». Таким образом, Ксенофан, по мнению Дильса, говорит скорее о *безмерности* или *неопределенности*, нежели о *бесконечности* нижней части Земли. Дильс не считал нужным подкрепить чем-либо свою догадку (во всяком случае, ни в одной историко-философской статье о Ксенофане он этот сюжет подробно не разбирает<sup>5</sup>); так что и после него исследователи продолжали толковать Ксенофана в аристотелевском духе.<sup>6</sup> Предлагались, разумеется, и иные толкования этого фрагмента. Но чтобы оценить их по достоинству, следует еще раз внимательно прочесть приведенные Ахиллом строки.

Трудно не заметить, что в основе ксенофановского двустишия лежит антитеза: на это указывают частицы μέν – δέ. С их помощью Ксенофан противопоставляет друг другу γαίης τόδε πείραρ ἄνω первой строки и τὸ κάτω второй. Причем τὸ κάτω здесь, в отличие, например, от того же свидетельства Аристотеля (ср. ἄπειρον τὸ κάτω τῆς γῆς εἶναι), не является субстантивированным наречием, но представляет собою эллипсис.<sup>7</sup> С учетом восстановленного пропуска концовку двустишия надлежит читать так: τὸ κάτω δὲ [πείραρ γαίης] ἐς ἄπειρον ἵκνεῖται. Иначе говоря, *верхнему пределу Земли* у Ксенофана противопоставлен отнюдь не ее *низ*, но *нижний предел*,<sup>8</sup> – а это существенная подробность. В таком случае игра слов (πείραρ – ἄπειρον), призванная

<sup>3</sup> Diels 1901, 43.

<sup>4</sup> Diels 1907, II(1), 659.

<sup>5</sup> Diels 1969, 53–67.

<sup>6</sup> См. хотя бы соображения Родольфо Мондольфо, высказанные им в знаменательной для своего времени книге *L'infinito nel pensiero dei greci* (1934), которая впоследствии была значительно расширена и многократно переиздавалась: Mondolfo 2012, 351–354.

<sup>7</sup> Ср. Marinone 1967, 41 (s.v. κάτω).

<sup>8</sup> Leshner 1992, 128–129, n. 4; Reibaud 2012, lv.

подчеркнуть безмерность нижней части Земли в противовес ее верху,<sup>9</sup> становится еще более многозначительной. Может даже показаться, что такое чтение вовсе лишает концовку смысла, поскольку тем самым она оборачивается чересчур вычурным оксюмороном. В действительности же дело обстоит прямо наоборот. Только при таком чтении мы вправе рассчитывать на сколько-нибудь верное понимание заключительной части стиха, а с ней – и двустихия в целом. Впрочем, одного этого недостаточно, и для его понимания необходимо также учитывать особенности Ксенофановой эпистемологии.<sup>10</sup>

Определить в точности, каких взглядов держался Ксенофан в отношении человеческого познания, – задача не из легких. Если оценивать их с точки зрения истории философии, то, пожалуй, можно согласиться с мнением большинства исследователей, что Ксенофан питал склонность к эмпиризму и своеобразному скептицизму. Но все же главную свою цель, как кажется, он видел не в обобщении собственных наблюдений или критике общепринятых суждений о богах, космосе и человеке. Им двигало страстное желание убедить своих слушателей в ограниченности всякого представления и привить им непоколебимое чувство меры. Вдумываясь в дошедшие до нас строки Ксенофана, нельзя не заметить, что буквально каждая из них пронизана этим желанием. Призыв соблюдать меру отчетливо слышится и в его застольных элегиях, учреждающих размеренный порядок симпозиа (В 1, 5; ср. В 22), и в гражданских стихах, которые порицают чрезмерную тягу к славе (В 2, 6) и роскоши (В 3), и в инвективе против Пифагора с его притязаниями на сверхчеловеческую природу и разумение (В 7), и, наконец, в нападках на Гомера и Гесиода за их неумеренную хулу на богов, вменяющую тем людские пороки (В 11, 12). Блюсти меру для Ксенофана прежде всего означает осознавать неполноту и относительность всякого человеческого знания (В 35) и опыта (В 38). В отличие от всеведущего бога (В 24), человеку не дано знать всего, и многое остается для него неясным (В 34). Именно по этой причине люди раз за разом способны открывать лучшее (В 18). И именно

---

<sup>9</sup> Heitsch 1983, 162.

<sup>10</sup> В посвященной эпистемологии Ксенофана литературе нет недостатка. Классическими в этой области являются работы: Fränkel 1925, 180–192; Heitsch 1966, 206–235 (ср. Id. 1994); Leshner 1978, 1–21 (ср. Id. 1992, 159–166); Wiesner 1997, 17–33. Менее известны, но не менее важны статьи: Covotti 1920, 157–172; Špaňár 1969, 297–308; Decleva Caizzi 1974, 145–164; Calzolari 1981, 69–99; McCoy 1989, 235–240. Из новейшей литературы внимания заслуживают: Vitali 2000, 59–65; Ioli 2003, 199–219; Mogyoródi 2006, 123–160.



поэтому любая попытка судить о том, что находится за пределами человеческих возможностей, вызывает у Ксенофана сомнение.

Возвращаясь к строкам В 28, напомним, что Ксенофан говорит в них о двух пределах Земли – верхнем и нижнем. Верхний предел *παρὰ ποσσὶν ὀρέται*, виден под ногами, нижний же *ἐς ἄπειρον ἱκνεῖται*. Эти заключительные слова можно истолковать двояко – как в космологическом, так и в эпистемологическом смысле. И следует отдать должное Хуго Бергеру, который одним из первых допустил возможность второй трактовки (к сожалению, из-за прихотливой аргументации его работа скоро оказалась вытесненной на периферию ученых споров о Ксенофана).<sup>11</sup> Свою же окончательную формулировку эпистемологическая трактовка получила в диссертации Адольфа Лумпе. В ней исследователь резонно предположил, что использованное Ксенофаном отрицательное прилагательное *ἄπειρος* (в архаической форме *ἀλείρων*) своей внутренней формой связано не с *πέρας*, *пределом*, но с *πεῖρα*, *опытом*.<sup>12</sup> А это в корне изменяет содержание отрывка. Ибо *ἄπειρον* в таком случае оказывается противопоставленным глаголу *ὀρέται*, и концовку двустихия надлежит понимать в том смысле, что в противоположность верхнему пределу, который мы зрим под ногами, нижний предел Земли нам неведом. Ничего определенного сказать о нем нельзя (по крайней мере, до поры). Стало быть, речь у Ксенофана идет вовсе не о *бесконечности* и даже не *безмерности* или *неопределенности*, но о *неизвестности* и *неведомости* – то есть недоступности опыту – нижней части Земли.

Замечания Лумпе весьма проникательны, но все-таки небезупречны. То, что очевидности верхнего предела Ксенофан противопоставляет неизвестность нижнего, скорее всего, верно. Но столь же верно и то, что если зримая часть Земли с воздухом *граничит* – *ἡέρι προσπλάζον*, то ее незримая часть в эту самую неизвестность *уходит*. Ксенофан здесь прибегает к глаголу *ἱκνεῖται*, обладающему отчетливым пространственным значением. На это обстоятельство обращает внимание Джеймс Лешер, наиболее авторитетный современный комментатор Ксенофана. Тем самым Лешер подвергает сомнению догадку Лумпе и, за неимением лучшего, возвращается к умеренной трактовке Дильса.<sup>13</sup>

Расхождения ученых в интерпретации строк Ксенофана может создать превратное впечатление, будто любая новая попытка понять их только запутывает и без того сложный вопрос. При таких условиях надежнее держаться античной традиции, пусть даже она восходит к знаменитому своей

<sup>11</sup> Berger 1894, 58–60.

<sup>12</sup> Lumpe 1952, 38–39; ср. Marinone 1967, 25 (s.v. ἄπειρος).

<sup>13</sup> Leshner 1992, 129–131.

предвзятостью Аристотелю. Не стоит, впрочем, забывать, что для верного понимания столь древнего и неоднозначного автора как Ксенофан требуется рассматривать его мысль не только в контексте философии, но и архаической поэзии.

Для исследователей давно не секрет, что поэтический слог Ксенофана, несмотря на присутствие в нем всевозможных новаций, еще во многом зависит от языка Гомера и Гесиода.<sup>14</sup> Этому способствовали и сугубо биографические обстоятельства: как известно, за свою долгую и полную перипетий жизнь Ксенофан прошел путь от странствующего рапсода до странствующего философа или, по удачной характеристике Вильгельма Нестле, – «vom Wandersänger zum Wanderlehrer».<sup>15</sup> Но присутствие в стихах Ксенофана специфической эпической лексики и оборотов – отнюдь не дань традиции. Напротив, оно является следствием крайне сложных отношений с ней. Ксенофан сознательно прибегает к привычному языку эпоса, чтобы с его помощью критиковать древних поэтов как бы изнутри самой традиции, исподволь внушая слушателям свой образ мысли.<sup>16</sup>

Процитированные Ахиллом строки являют собой прекрасный образчик того, как Ксенофан обыгрывает расхожие эпические клише. Ведь и у Гомера, и у Гесиода упоминания о *пределах земли*, *πείρατα γαίης* вполне обычны (Ном. *Il.* XIV, 200, 301; *Od.* IV, 563; IX, 284; *Hes. Th.* 518, 622; *Op.* 168). Устойчив в их языке и оборот *ἐπ' ἀπείρονα γαίαν* вместе со своим вариантом *κατ' ἀπείρονα γαίαν* (Ном. *Il.* VII, 446; XXIV, 342; *Od.* I, 98; V, 46; XV, 79; XVII, 386, 418; XIX, 107; *Hes. Th.* 187; *Op.* 160, 487). Однако, читая Гомеровы и Гесиодовы поэмы, нетрудно заметить, что всякий раз, когда оба поэта говорят о беспредельной земле, они имеют в виду не одну только протяженность в пространстве. Гомер, к примеру, использует прилагательное *ἀπείρων* и для характеристики бескрайнего Геллеспонта (*Il.* XXIV, 545), и безбрежного моря (*Od.* IV, 510, а также *Il.* I, 350, если следовать чтению Аристарха), и неисчислимого народа (*Il.* XXIV, 776), и бесчисленных оков (*Od.* VIII, 340), которыми Гефест опутал Ареса, и даже для ниспосланного Одиссеею богом долгого сна (*Od.* VII, 286). Словом, *ἀπείρων* всякий раз характеризует у Гомера нечто такое, о чем нет четкого представления. Отсюда допустимо сделать вывод, что и земля в его понимании беспредельна постольку, поскольку никому не известно, как да-

<sup>14</sup> Reibaud 2012, xxxvi–lxx passim.

<sup>15</sup> Nestle 1942, 93.

<sup>16</sup> Помимо самых общих наблюдений Гуннара Рудберга (Rudberg 1948, 126–133) в этой связи нельзя не упомянуть статьи Карла Иохима Классена (Classen 1989, 91–103) и в особенности двух специальных работ Георга Вёрле (Wöhrlé 1993a, 5–18; 1993b, 13–25).

леко простираются ее пределы. Ни Гомер, ни Гесиод еще не отделяют пространства от опыта, а потому применительно к их мировосприятию точнее было бы говорить о *необъятной* или *бескрайней*, то есть несоразмерной человеческому опыту, земле.

Нет строгого различения между пространством и опытом и у Ксенофана. Но в отличие от Гомера и Гесиода, он говорит о необъятности или бескрайности *нижнего края* Земли. Что же до самого выражения τὸ κάτω δ' ἐς ἄπειρον ἵκεῖται, то, по-видимому, справедливее прочих на его счет высказывается греческая исследовательница Анна Келесиду. Она отмечает, что речь идет всего лишь о невидимой части Земли, которую невозможно измерить.<sup>17</sup> И такое истолкование концовки двустихия представляется наиболее простым и естественным. Ведь и сам Дильс в своей ранней работе *Über Xenophanes*, увидевшей свет за несколько лет до предпринятой им публикации фрагментов Ксенофана, понимает ἐς ἄπειρον как «in unbekante Ferne».<sup>18</sup>

Учитывая все вышесказанное и стараясь по возможности сохранить присущую строкам Ксенофана словесную игру и двусмысленность, их можно перевести следующим образом:

Край этот верхний Земли, что мы зрим под своими ногами,  
Воздуха он достигает, а нижний в бескрайность уходит.

Примечательно, но и взятые в своем двояком смысле эти строки не противоречат той однозначной и в общем-то отрицательной оценке, которую Аристотель дает всем, кто разделяет с Ксенофаном общие взгляды. Он упрекает их в нерадивости за то, что, признавая низ Земли бесконечным, они тем самым отказываются от поиска подлинной причины ее неподвижности. В поддержку своей критики Аристотель приводит слова Эмпедокла, якобы сказанные с тем же самым намерением и по тому же самому адресу (Arist. *De caelo* В 13, 294a 26–28 = 31 В 39 DK; пер. Г. Якубаниса в перераб. М.Л. Гаспарова):

Если Земли глубина и Эфира простор беспредельны,  
Как то гласят празднословные многих людей утвержденья,  
Малый узревших удел из всего, что открыто познанию...

Данный отрывок с некоторыми разночтениями приводится также в псевдо-аристотелевском трактате *О Мелиссе, Ксенофане, Горгии*. И вот что любопытно: хотя неизвестный автор, как и Аристотель, прежде чем процитировать стихи Эмпедокла, вскользь упоминает о Ксенофане, он рассматри-

<sup>17</sup> Kélessidou 1996, 381, n. 21.

<sup>18</sup> Diels 1897, 533, n. 4.

вает обоих в совершенно ином, нежели Аристотель, контексте. Вдобавок он не стремится обратить слова Эмпедокла против Ксенофана, во всяком случае, не делает этого специально. Но самое главное – в его изложении мнение Ксенофана выглядит несколько иначе: «Что мешает тому, чтобы сущие были бесконечны по величине, даже если их больше одного? Так, например, Ксенофан говорит, что бесконечна как глубина земли, так и воздуха (ἀπειρον τό τε βάθος τῆς γῆς καὶ τοῦ ἀέρος εἶναι). [О том же] свидетельствует и Эмпедокл: он упрекает кого-то, кто утверждал так, полагая, что при множественности сущих они не могут быть бесконечными...» (MXG 2, 21, 976a 31–35 Diels = 30 A 5 DK; пер. А.В. Лебедева).<sup>19</sup>

Как ни удивительно, но неизвестный автор *О Мелиссе, Ксенофане, Горгии* передает мысль Ксенофана не только в большем согласии с Эмпедоклом (ср. 31 В 39 DK: εἴπερ ἀπειρονα γῆς τε βάθη καὶ ἀψιλόδαι αἰθήρη κτλ.), но и точнее в сравнении с Аристотелем. Ксенофан и впрямь считал воздух бескрайним. Чтобы в этом убедиться, достаточно познакомиться с его наблюдениями за атмосферными явлениями и движением небесных тел.

Туман и облака, по здравому суждению Ксенофана, образуются вследствие испарения морской влаги (А 1, 46). В свою очередь, все небесные явления и светила по природе являются облаками. Луна, например, есть не что иное как свалывшееся (А 43) и воспламенившееся облако.<sup>20</sup> Столь непривычное для нас воззрение Ксенофана рискует показаться странным, но

---

<sup>19</sup> Вопросы, касающиеся авторства, датировки и источников *О Мелиссе, Ксенофане, Горгии*, как, впрочем, и единства трактата, до сих пор стоят крайне остро. Не имея возможности обсуждать их сколько-нибудь подробно (см. Untersteiner 1956, xvii–cxviii; Wiesner 1974, passim; Cassin 1980, 17–130; Mansfeld 1988, 239–276), позволим себе, однако, высказать одну догадку по поводу интересующего нас здесь места. Явное сходство при не менее явных расхождениях между Аристотелем и автором MXG в изложении взглядов Ксенофана побуждают предположить, что его взгляды известны им из вторых рук, но при этом почти наверняка из одного общего источника. Вряд ли этим источником могли быть поэмы Эмпедокла, который, если и имел в виду Ксенофана, по имени его скорее всего не называл, как не называл по имени и Пифагора (31 В 129 DK; ср. D.L. VIII, 54). Источником для обоих, очевидно, послужило некое сочинение, где приводились и сопоставлялись мнения древних поэтов и мыслителей. Во времена Аристотеля такое сочинение действительно существовало – это был *Сборник* Гиппия из Элиды, представлявший собой нечто вроде хрестоматии или тематической антологии. Как раз оттуда, в соответствии с признанной ныне гипотезой Бруно Снелля, Аристотель мог заимствовать сведения о Фалесе (Snell 1944, 170–182). Имелись в *Сборнике*, по мнению Андреаса Патцера, и выписки из Ксенофана и Эмпедокла (Patzner 1986, 72–74, 79–82 et passim).

<sup>20</sup> Runia 1989, 245–269.

лишь до тех пор, полагает Питер Бикнелл, пока мы не обратимся к собственному опыту. Ученый напоминает, что Луну и правда можно иногда наблюдать днем: она виднеется на фоне голубого неба, почти не отличаясь своим цветом от окружающих облаков, а ее серовато-синие пятна вполне схожи с прорехами в них. Это наблюдение, как считает Бикнелл, и привело Ксенофана к мысли о происхождении Луны, а заодно и всех остальных небесных тел.<sup>21</sup> Ведь звезды и Солнце тоже мыслятся Ксенофаном как воспламенившиеся облака (А 32, 38). И хотя, согласно некоторым свидетельствам, Солнце у Ксенофана формируется из маленьких огоньков (А 32, 33, 40), эти огоньки, скорее всего, также являются небольшими облачками, разгорающимися по мере своего сгущения и движения по небосводу. Движением облаков Ксенофан объясняет и такие явления, как огни святого Эльма (А 39), кометы, падающие звезды, метеоры (А 44), молнии (А 45). Наконец, радуга и та – облако по своей природе (В 32).

Несмотря на субстанциальное тождество светил, в их поведении обнаруживаются некоторые различия. В частности, звезды в представлении Ксенофана гаснут днем точно угли, а ночью разгораются заново (А 38). Означает ли это, что каждую ночь возникают новые звезды, остается неясным. По крайней мере, такое положение дел не вполне соответствует накопленным ко времени Ксенофана астрономическим познаниям (о существовании созвездий и звездных скоплений знает уже Гесиод, – см. *Op.* 383–387, 615). Зато с ними вполне согласуется идея о вспыхивающей Луне, которая затем постепенно угасает в течение целого месяца (А 43): к этому заключению легко прийти, наблюдая смену лунных фаз. Солнце же, будучи самым важным из светил (ср. А 42), в тоже время оказывается и самым недолговечным из них, поскольку каждый день рождается заново (А 33). Рождаясь на востоке (А 41), оно идет по прямой εἰς ἄπειρον, и только из-за разделяющего нас расстояния кажется, будто оно описывает на небе дугу (А 41а). По мнению Ксенофана, таких солнц и лун существует бесчисленное множество, ἀπείρους ἡλίουσιν εἶναι καὶ σελήνας (А 33); они имеются во многих широтах, областях и поясах Земли (А 41а).

То, что Ксенофан признает наличие множества солнц и лун – обстоятельство крайне важное, так как оно напрямую связано с вопросом о человеческом познании. Учитывая сказанное прежде, мы просто обязаны спросить: если, как утверждалось, определяя меру доступного человеку познания, Ксенофан всякий раз апеллирует к опытному знанию, то на основании какого опыта он мог говорить о множестве солнц? К сожалению, имеющиеся свидетельства не позволяют ответить на поставленный во-

---

<sup>21</sup> Bicknell 1967a, 135–136.

прос. Может статья, впрочем, что эта мысль была подсказана Ксенофану не столько наблюдениями, сколько разысканиями о причине солнечных затмений.

Объяснение, данное Ксенофаном затмению, на первый взгляд, довольно просто: затмение происходит в результате угасания Солнца (А 41). Затруднения начинаются тогда, когда мы пытаемся понять, почему Солнце гаснет. По свидетельству Псевдо-Плутарха и Стобея, это случается оттого, что *κατά τινα δὲ καιρὸν ἐμπίπτειν* [Ps.-Plut.; ἐκπίπτειν Stob.] τὸν δίσκον εἰς τινα ἀποτομὴν τῆς γῆς οὐκ οἰκουμένην ὑφ' ἡμῶν, καὶ οὕτως ὥσπερ κενεμβρατοῦντα ἔκλειψιν ὑποφαίνειν – «в определенный момент [солнечный] диск попадает в некую не населенную нами область Земли и тогда, словно заблудившись, являет затмение» (Ps.-Plut. *Plac.* II, 24 [*Mor.* 891 AB] et Stob. I, 25, 3k = А 41а). И вновь уместно прибегнуть к находчивым пояснениям Питера Бикнелла.

Прежде всего, Бикнелл призывает вспомнить, что Солнце у Ксенофана состоит из скопления маленьких огоньков или, что то же самое, является воспламенившимся облаком, которое образовалось из испарений морской влаги. Если доксографы верно передают мысль Ксенофана, то это может означать, что Солнце питается этими испарениями и без постоянной подпитки ими неминуемо погаснет. В процитированном же доксографическом свидетельстве Бикнелл в первую очередь обращает внимание на глагол *κενεμβρατεῖν*. Ученый склоняется к тому, что он использован здесь в том же значении, что и у Плутарха: в биографии Тита Квинкция Фламинина тот рассказывает об одном удивительном случае, когда пролетавшая над громогласной толпой стая ворон неожиданно рухнула наземь. Произошло это потому, поясняет Плутарх, что из-за сильного звука в воздухе образовались бреши, и угодившие в них вороны очутились в пустоте (*κενεμβρατοῦσιν*), то есть в безвоздушном пространстве, где им не на что было опереться (Plut. *Flam.* 10, 8–9). Нечто подобное, считает Бикнелл, происходит и при солнечном затмении. Сбившись с пути и попав в необитаемую, то есть лишенную достаточного количества влаги область Земли, Солнце оказывается без питающих его испарений и потому гаснет.<sup>22</sup> Стало быть, затмение служит верной приметой наличия на Земле множества совершенно неизвестных нам областей, где могут быть свои солнца и луны.

Говоря об уходящем Солнце, Ксенофан, как верно отмечает Анна Келесиду, прежде всего имеет в виду то движение, «которое, начиная с какой-то точки, становится невидимым». Однако исследовательница ошибается, когда утверждает, будто Ксенофан, оспаривая наивное представление о траек-

<sup>22</sup> Bicknell 1967b, 73–77.

тории этого движения (якобы Солнце описывает на небе дугу), тем самым «отвергает зрительное восприятие как обманчивое».<sup>23</sup> На самом деле, речь у него идет лишь об утрате достоверности. Человек, согласно Ксенофану, способен верно судить только о том, что не выходит за доступные ему пределы видимости. В этом смысле и ежедневное исчезновение солнечного диска в бескрайности неба, и солнечное затмение одинаково важны для Ксенофана, поскольку они наглядно очерчивают границы того зримого космоса, того освещенного и согретого своим собственным Солнцем уголка Земли, где живет человек.<sup>24</sup>

Таким образом, анонимный автор трактата *О Мелиссе, Ксенофане, Горгии* выглядит более надежным источником, чем Аристотель: бескрайней у Ксенофана является «как глубина земли, так и воздуха». Но если задуматься, то такой же бескрайней Ксенофану должна была видеться и покоящаяся между ними земная твердь. Ибо идея бесчисленного множества солнц и лун указывает не только на обжитый человеком край Земли («малый удел», по слову Эмпедокла), но и на неведомые ему земные просторы. Определенность, с какой Анаксимандр высказывался о размерах Земли, будто ее высота равна трети ширины (12 A 10 DK), едва ли могла рассчитывать на одобрение Ксенофана. Напротив, именно с подобного рода утверждениями он спорит, находя их излишне самонадеянными и чересчур умозрительными. Что же до его собственного учения о земле, то оно не ограничивается вышесказанным. С именем Ксенофана связано еще несколько фрагментов и свидетельств, в центре которых находится земля. Понять их, правда, непросто. Состояние источников чаще всего не позволяет дать им однозначную интерпретацию. Решившись рассмотреть эти свидетельства и фрагменты всерьез, всякий исследователь неизбежно вступает на зыбкую почву.

Среди приведенных у Псевдо-Плутарха мнений Ксенофана одно обращает на себя особенное внимание: *Ξενοφάνης* [scil. τὴν γῆν ἔφη] ἐκ τοῦ κατωτέρου μέρους εἰς ἄπειρον [μέρος] ἐρριζώσθαι, ἐξ ἀέρος δὲ καὶ πυρὸς συμπλαγῆναι – «Ксенофан [говорил, что земля] из нижней своей части уходит корнями в бесконечную [часть], сама же она сгустилась из воздуха и огня» (Ps.-Plut. *Plac.* III, 9 [Mor. 895 D]). Многое в этом свидетельстве вызывает недоумение. Взять

<sup>23</sup> Kélessidou 1996, 382.

<sup>24</sup> Вообще говоря, космологию Ксенофана по праву можно назвать эмпирической. Ксенофан не руководствуется в ней какой бы то ни было заранее имеющейся физической или метафизической теорией и не пытается подтвердить или опровергнуть своими наблюдениями ее положения. Ср. в этой связи несхожие по своей общей установке, но близкие по своей интенции работы Клауса Херцога (Herzog 1967, 399–432) и Александра Мурелатоса (Mourelatos 2008, 134–168).

хотя бы то обстоятельство, что его начало (главным образом благодаря глаголу ἐρριζώσθαι) буквально пересекается со свидетельством Аристотеля из трактата *О небе*. Дильс, не раздумывая, помещает оба свидетельства вместе (см. А 47). Не менее очевидно и явное расхождение между ними. Если Аристотель рассматривает Землю Ксенофана в качестве небесного тела, то Псевдо-Плутарх – как смесь элементов или стихий, как видно из концовки свидетельства. Не исключено, впрочем, что само псевдо-плутарховское свидетельство возникло в результате контаминации, и вторая его часть не только не связана с первой, но, быть может, и вовсе не отражает представлений Ксенофана. Недаром А.В. Лебедев выпускает ее в своем собрании фрагментов ранних греческих философов. Поэтому с концовки свидетельства, пожалуй, и стоит начать.

Утверждение, будто земля сгустилась из воздуха и огня, в некоторой степени переключается с собственными словами Ксенофана – как раз теми, что процитированы в самом начале статьи. Верхний край Земли, говорит Ксенофан, ἤρι προσπλάζον. Глагол προσπλάζειν, от которого образовано указанное причастие, для архаического языка достаточно редкий. Гомер, к примеру, прибегает к нему лишь дважды и оба раза употребляет его применительно к воде. Один раз – также в форме причастия – глагол встречается в *Илиаде* (XII, 285) внутри развернутой метафоры. Поэт уподобляет камни, которыми в ходе осады осыпают друг друга ахейцы и троянцы, обильному снегопаду; снег покрывает всю землю, и только бьющая о берег морская волна (κύμα προσπλάζον) поглощает его. Второй раз глагол используется в *Одиссее* (XI, 583) при описании тяжких мук Тантала: стоя в озере и испытывая жажду, Тантал никак не может испить воды, хотя та и достигает его подбородка (λίμνη προσέπλαζε γενείωι), поскольку всякий раз, как он хочет наклонить голову и напиться, вода тут же с шумом уходит в землю, обнажая дно, после чего вновь поднимается к Танталову подбородку.

Спрашивается, по какой причине, говоря о земле, Ксенофан прибегает к тому же глаголу, какой у Гомера применяется исключительно по отношению к воде? Неужели в его представлении земля и впрямь достигает воздуха подобно тому, как волна ударяет о берег или вода подступает к подбородку Тантала? И если да, то что, собственно, понимает Ксенофан под землей?

Помимо В 28 до нас дошли еще три ксенофановские фрагмента, где упоминается земля. Прежде всего – это В 27. Он сохранился у Секста Эмпирика (*Adv. Math.* X, 313), Феодорита Кирского (*Graec. affect. cur.* IV, 5) и Стобея (I, 10, 12):

Все [родилось] из земли и в землю же все умирает.



Ему как будто противоречит фрагмент В 29, известный благодаря Симпликию (*In Arist. Phys.* 189, 1) и Филопону (*In Arist. Phys.* 125, 30). В переводе А.В. Лебедева он звучит так:

Все есть земля и вода, что рождается и прорастает.

К В 29 примыкает фрагмент В 33, который цитирует лишь Секст (*Adv. Math.* X, 314):

Все до единого мы из земли и воды народились.

В свое время Олоф Жигон сделал одно замечательное наблюдение. Исследователь обратил внимание на приписываемое доксографами Гераклиту изречение (*Ps.-Plut. Plac.* I, 3 [*Mor.* 877 C] et *Stob.* I, 10, 7 = 22 A 5 DK): ἐκ πυρὸς γὰρ τὰ πάντα καὶ εἰς πῦρ πάντα τελευτᾷ – во всяком случае, в таком виде его знает Стобей (ср. *D.L.* IX, 7). Изречение Гераклита обнаруживает удивительное сходство с приведенным 27-м фрагментом Ксенофана: ἐκ γαίης γὰρ πάντα καὶ εἰς γῆν πάντα τελευτᾷ. Принимая в расчет данное обстоятельство, а также то, что В 27 не вполне согласуется с фрагментами В 29 и В 33, Жигон пришел к выводу, что тот представляет собой доксографическую поделку и должен быть изъят из ксенофановского корпуса.<sup>25</sup>

В пользу Жигона говорит то, что космологические максимы Ксенофана и Гераклита не единственные в своем роде, и схожие по своей структуре высказывания приписываются также Фалесу, Анаксимандру и Анаксимену (*Ps.-Plut. Plac.* I, 3 [*Mor.* 875 D – 876 A] et *Stob.* I, 10, 12). Да и вряд ли возможно, учитывая природу небесных тел и атмосферных явлений, отрицать решающее значение воды для Ксенофановой космологии, сводя всю ее исключительно к земле. Скорее всего, и земля и вода в ней равно важны (кроме процитированных фрагментов см. А 29, 50). Но все же, вчитываясь в отрывки и пересказы Ксенофана, трудно отделаться от мысли, что Жигон не совсем прав. Ведь неспроста, в конце концов, тот же самый Стобей, цитируя В 27 наряду с Секстом и Феодоритом, в отличие от них прямо ссылается на ксенофановское сочинение *О природе* (*Stob.* I 10, 12 = А 36). Идея же о совпадении рождения и гибели всякой вещей отчетливо сформулирована уже у Анаксимандра (12 В 1 DK).<sup>26</sup>

Стало быть, истоком всего живого Ксенофан называет то землю и воду, то одну только землю. Данное разногласие несколько обескураживает, но не является неразрешимым. Ключом к нему, как кажется, способно стать знаменитое свидетельство Ипполита Римского: «Ксенофан думает, что земля

<sup>25</sup> Gigon 1935, 45.

<sup>26</sup> См. также: Deichgräber 1938, 10–11.

смешивается с морем и со временем растворяется в воде, утверждая, что у него есть следующие доказательства: в глубине материка и в горах находят раковины. В Сиракузах, по его словам, был найден в каменоломнях отпечаток рыбы и тюленей, на Паросе – отпечаток лавра [δάφνης codd.: ἀφύης Gronov] в толще камня, а на Мальте – плоские отпечатки всех морских существ. Эти [отпечатки], по его словам, образовались в древности, когда все обратилось в жидкую грязь, а отпечаток на грязи засох. Все люди истребляются, всякий раз как земля, погрузившись в море, становится грязью, а потом снова начинают рождаться» (Hipp. Ref. I 14, 5–6 Marcovich = A 33; пер. А.В. Лебедева).

Хотя свидетельство Ипполита остается неясным в деталях, в целом оно может быть понято следующим образом: по Ксенофану, первоначально земля представляет собой нечто вроде жидкой грязи (Ипполит использует слово *πηλός*); постепенно эта грязь высыхает и уплотняется (но в ее недрах еще сохраняется влага, – ср. В 37); затем из земли произрастают все растения и рождаются все живые существа; мало-помалу, однако, образовавшийся плотный слой земли опускается в море (ср. А 32), растворяясь в нем и вновь превращаясь в жидкую грязь; одновременно с этим гибнет и все живое; спустя какое-то время земля вновь начинает подсыхать и все совершается заново.

Ничто не мешает предположить, что приведенное Ипполитом свидетельство в конечном счете восходит к самому Ксенофану, подтверждением чему служит упоминание об осмотре им окаменелостей, найденных в Сиракузах, на Паросе и на Мальте.<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> Ксенофану было свойственно рассказывать слушателям о своих странствиях и сделанных во время них наблюдениях (ср. В 8, 45). Многие сведения о его жизни, донесенные до нас античной традицией, как и в случае с иными поэтами архаической поры, скорее всего, опираются на строки самого Ксенофана. Наиболее ярким примером тому является свидетельство Диогена Лаэртия. По сообщению этого позднего биографа, будучи изгнанным из родного Колофона, Ксенофан жил в сицилийской Занкле и в Катане (D.L. IX, 18). На то, что упомянутая Диогеном Занкла была переименована в Мессину ок. 488–487 гг. до н.э. (Hdt. VII, 164; Thuc. VI, 4), а значит, сообщение Диогена восходит к очень раннему источнику, коим вполне могли оказаться стихи Ксенофана, – обратил внимание уже Джон Бёрнет (Burnet 1930, 114, п. 5). Разумеется, сам Диоген едва ли заимствовал упомянутую биографическую подробность непосредственно у Ксенофана, но наверняка почерпнул ее из сочинения одного из своих многочисленных предшественников. Так, из предложенного Вильгельмом Крёнертом чтения 4-го отрывка PHerac. 327, геркуланского папируса, который приписывается им сочинению Филодема *Обзор философов* (Grönert 1906, 127–133), следует, что об изгнании Ксенофана было известно уже

Ученые давно спорят о том, какой именно Парос посещал Ксенофан. Так, Дильс в дополнениях к последнему прижизненному изданию *Die Fragmente der Vorsokratiker* допускает, что им мог быть Φάρος, один из далматинских островов (первоначально Πάρος, – см. Strab. VII, 5, 5; ныне хорв. Hvar).<sup>28</sup> Нестле, в свою очередь, отталкиваясь от замечания Дильса, в качестве вероятного претендента указывает на знаменитый своим маяком египетский Фарос.<sup>29</sup> Сей остров был известен уже Гомеру, который рассказывает, будто тот расположен довольно далеко от берега: на расстоянии дневного пути от Египта, да и то при попутном ветре (*Od.* IV, 354–357). Страбон, оправдывая слова Гомера художественным преувеличением, сообщает, что в действительности Фарос почти примыкает к Александрии. Кроме того, античный географ упоминает о нем в связи с илом, который приносит с собой Нил и благодаря которому море постепенно превращается в сушу. Приводит Страбон и данное Геродотом прозвание Египта – «дар реки» (δῶρον τοῦ ποταμοῦ, – ср. Hdt. II, 5), что, конечно же, относится не ко всей египетской земле, но лишь к нильской дельте (Strab. I, 2, 23 et 30; I, 2, 17; XII, 2, 4; XVII, 1, 6). Сам Геродот считал, что из-за наносов ила египетская земля со временем поднимается все выше и что именно они являются причиной плодородности ее полей (Hdt. II, 13–14). В схожем контексте рассказывает о египетском Фаросе и Плутарх, отмечая, что и поныне в рудниках и горах Египта находят множество раковин (Plut. *De Is. et Os.* 40 [*Mor.* 367BC]; ср. Hdt. II, 12). Последнее как будто подтверждает правоту Нестле.

В этой связи трудно не вспомнить о догадке Жигона, – смелость которой оправдывает лишь ее остроумие, – высказанной им по поводу разысканий Фалеса. Исследователь допустил, что полноводье нильских разливов и приносимый рекою обильный ил побудили Фалеса не только искать сему явлению объяснение (11 A 16 DK), но и подсказали ему идею о возникшей из воды земле.<sup>30</sup> Вслед за Жигоном заманчиво было бы предположить, что и Ксенофан своим представлением о земле как о жидкой грязи, из коей «все рождается и прорастает», также обязан египетскому чуду. То, что он в самом деле мог путешествовать по Египту, как будто подтверждается анекдотом о его споре с египтянами относительно почитания богов (A 13). Более того, на

---

Неанфу из Кизика, автору IV–III вв. до н.э., составившему, помимо прочего, книгу *О знаменитых мужах* (FGrHist 84 F 34; ср. Schorn 2007, 143–144). Впрочем, атрибуция данного папируса и чтение соответствующего отрывка до сих пор обсуждаются: Cavalieri 2002, 25–29, 31–33; Vassallo 2014, 60.

<sup>28</sup> Diels 1922, I, xxii.

<sup>29</sup> Nestle 1942, 91–92, п. 42.

<sup>30</sup> Gigon 1945, 44–51.

основании этого анекдота утверждалось даже, что, критикуя египетские культы, Ксенофан и сам испытал на себе влияние местной теологии, а вместе с ней усвоил и некоторые космологические представления египтян, – в частности, представление о ежедневном рождении Солнца и возникновении всего из земли и воды.<sup>31</sup>

Но сколь бы привлекательной ни казалась возможность объяснить взгляды нашего автора наблюдениями за Нилом или простым заимствованием, все же при нынешнем состоянии источников реальность ксенофановского путешествия в Египет доказать невозможно. Да и упомянутый у Ипполита Πάρος проще отнести к кикладскому Паросу, лежащему по соседству с Наксосом. Его Ксенофан вполне мог посетить в то время, когда, покинув Колофон, совершал дальний морской переход от берегов Малой Азии к берегам Великой Греции (А 1; В 8).<sup>32</sup>

Впрочем, все сказанное о нильском иле до известной степени (пусть и в виде необязательной аналогии) проясняет вопрос о природе земли, какой она могла видаться Ксенофану. Взятая в своем жидком состоянии, земля в его представлении достигает воздуха точно так же, как морская волна врежется в берег, и поднимающаяся в озере вода замирает у подбородка Тантала. Иными словами, соприкасаясь с воздухом, земля как бы доходит до собственных границ и останавливается в своем движении.<sup>33</sup> Под действием воздуха верхний ее слой подсыхает, образуя твердую почву, тогда как нижняя часть, соприкасаясь с водой, остается влажной. В самой же своей глубине земля, вероятно, и вовсе пребывает в состоянии жидкой грязи.

Имеющиеся фрагменты и свидетельства дают нам право пойти еще дальше и предположить, что верхний слой земли становится сухим и твердым не только благодаря воздуху, но и огню. Ведь и сам Ксенофан подмечает, что Солнце (которое, напомним, является воспламенившимся облаком) пригревает земную поверхность своим теплом (В 31; пер. А.В. Лебедева):

Солнце, носясь в вышине и землю подогревая.

Это предположение легко находит подкрепление в доксографических пассажах Аристотеля (*Meteor.* А 1, 353b 5–11; В 2, 354b 33 – 355a 22) и Диодора Сицилийского (I, 7, 1–3).

<sup>31</sup> Guilmot 1944, 74–84.

<sup>32</sup> Marcovich 1959, 121. Столь же неясен и вопрос о посещении Ксенофаном Мальты, – см. хотя бы: Busuttill 1971, 329–330.

<sup>33</sup> Ср. комментарии к соответствующему месту: Heitsch 1983, 162; Leshner 1992, 128; Reibaud, 2012, 50.

Другим подходящим к случаю свидетельством выступает отрывок из псевдо-аристотелевского трактата *Об удивительных слухах*: «Ксенофан говорит, что [огонь] на Липаре однажды исчез на шестнадцать лет, а на семнадцатом году вернулся» (Ps.-Arist. *Mirab.* 38a Giannini; пер. Н.А. Поздняковой). Для нас не так важно, воочию ли Ксенофан наблюдал вулканическую активность на острове или попросту воспользовался теми наблюдениями, которые велись задолго до его приезда на Сицилию;<sup>34</sup> главное – он знал о существовании скрытого под землей вулканического огня. В том же трактате сохранились еще два любопытные сообщения об огне на Липаре. Согласно одному из них, по ночам на острове видны пробивающиеся из под земли языки пламени (37a, 2); согласно другому, известна расщелина, куда местные жители (будто в печь) ставят горшок с продуктами и таким образом готовят себе пищу (34). Предполагалось, что все три «слуха» (34, 37a, 2 и 38a) могли быть заимствованы из сочинения Феофраста *О сицилийском извержении* (D.L. V, 49).<sup>35</sup> Дильс, правда, допускал (см. ремарку к А 48), что свидетельством о Ксенофане Псевдо-Аристотель обязан младшему современнику Феофраста историку Тимею из Тавромения (ср. Strab. V, 4, 9; FGrHist 566 F 58). Как бы то ни было, само наличие целых вулканических островов, а Липари как раз такой остров, не могло не привлечь внимание Ксенофана, так что и все рассказы о липарском огне первоначально, по всей видимости, принадлежали ему. Следовательно, роль того огня, под действием которого земля подсыхает и уплотняется, в ксенофановской космологии наряду с Солнцем мог играть и подземный вулканический огонь.

Наиболее уязвимым местом предложенной интерпретации является то, что она не вполне соответствует букве приведенного Псевдо-Плутархом мнения Ксенофана. Доксограф сообщает, что земля ἐξ ἀέρος δὲ καὶ πυρός συμπύηναι – сгустилась не *под действием* воздуха и огня, а *из* того и другого. Однако такое утверждение выглядит чуждым для Ксенофана. Жигон абсолютно прав, когда заявляет, что идея о сгустившейся из воздуха и огня земле лишена всякого смысла. Правда, гипотеза самого Жигона, будто концовка псевдо-плутарховского свидетельства относится не к земле, а к той бесконечности (ἄπειρον), о которой упоминается в первой его части и которая как бы охватывает землю с двух сторон – сверху бесконечный воздух, снизу бесконечный огонь – представляется тоже излишне надуманной.<sup>36</sup> Единственной подсказкой для правильного понимания Ксенофана в данном случае может служить глагол συμπύηναι. В архаическом языке его семантика

<sup>34</sup> Zunino 1997, 145–153.

<sup>35</sup> Giannini 1966, 237; Flashar 1990, 83–85; Позднякова 2007, 204–205.

<sup>36</sup> Gigon 1945, 163–164; ср. Diels 1879, 704.

однозначно связана с *уплотнением, затвердеванием, застыванием* некоего вещества в силу оказанного на него внешнего воздействия, в результате чего оно приобретает новое качество или переходит в новое состояние. Так, Гомер использует *συμπληγνύναι* для описания молока, сворачивающегося при добавлении сока смоковницы (*Il.* V, 902–903). У Псевдо-Плутарха тот же глагол в форме причастия встречается еще раз при изложении взглядов Эмпедокла на сущность неба: *στερέμνιον εἶναι τὸν οὐρανὸν ἐξ ἀέρος συμπλεγέντος* [Ps.-Plut.; *παγέντος* Stob.] *ὑπὸ πυρὸς κρυσταλλοειδῶς κτλ.* – «небо является твердым, поскольку оно сгустилось из воздуха под действием огня наподобие льда» (Ps.-Plut. *Plac.* II, 11 [Mor. 888 B] et Stob. I, 23, 1 = 31 A 51 DK). Показательна в этой связи и цитата из *О природе* Анаксагора, которую сохранил Симпликий: «Из этих [тел] по мере их выделения сплавивается земля: из облаков выделяется вода, из воды – земля, а из земли под действием холода сплавиваются камни (*ἐκ δὲ τῆς γῆς λίθοι συμπήγνυνται ὑπὸ τοῦ ψυχροῦ*)» (Simpl. *In. Arist. Phys.* 155, 21–23 = 59 B 16 DK; пер. А.В. Лебедева).

В сравнении с приведенными текстами свидетельство о земле Ксенофана – *ἐξ ἀέρος δὲ καὶ πυρὸς συμπλαγήναι* – выглядит испорченным и неполным. Сейчас невозможно установить, произошла ли его порча у Псевдо-Плутарха или у предшествующих ему доксографов. Во всяком случае, в *Антологии* Стобея этого свидетельства нет. Если же взять на себя смелость и попытаться восполнить его вторую часть, то с учетом Ипполита ее следует читать приблизительно так: *ἐκ [πηλοῦ δ' ὑπὸ] ἀέρος καὶ πυρὸς συμπλαγήναι* – земля сгустилась из жидкой грязи под действием воздуха и огня. И это естественным образом возвращает нас к началу свидетельства.

Начинается оно следующим утверждением: *Ξενοφάνης [scil. τὴν γῆν ἔφη] ἐκ τοῦ κατωτέρου μέρους εἰς ἄπειρον [μέρος] ἐρριζῶσθαι κтл.* («Ксенофан [говорил, что земля] из своей нижней части уходит корнями в бесконечную [часть]» и т.д.). Заключение в квадратные скобки слово *μέρος* было отвергнуто Дильсом как интерполяция, и современные издатели – и Юрген Мау, и Ги Лашенно – принимают предложенную им купюру. Сам же Дильс опирается на соответствующее место в трактате Аристотеля *О небе* (ср. *ἐπ' ἄπειρον αὐτὴν ἐρριζῶσθαι λέγοντες, ὥσπερ Ξενοφάνης ὁ Κολοφώνιος*), а также на еще одно известное Псевдо-Плутарху мнение Ксенофана (Ps.-Plut. *Plac.* III 11 [Mor. 895 E] = A 47; оно будет рассмотрено чуть ниже). Чтение *εἰς ἄπειρον μέρος ἐρριζῶσθαι* тем не менее зафиксировано в двух наиболее ранних списках псевдоплутарховского доксографического компендия – *Mosquensis* gr. 501, s. XI aut XII и *Marcianus* gr. 521, s. XIII. И хотя число и состояние рукописей не позволяют доподлинно восстановить рукописную традицию этого компендия, все издатели сходятся на том, что по крайней мере оба указанные списка, воз-

главляющие две самостоятельные группы манускриптов, восходят к архетипу независимо друг от друга.<sup>37</sup> К нему же восходят и манускрипты третьей группы – codices Planudei, к которой, в частности, относится кодекс Parisinus gr. 1671, а. 1296 и связанный с ним Parisinus gr. 1672, са. 1350–1380: и в том и в другом на месте μέρος стоит βάθος. Косвенным образом, однако, чтение μέρος подтверждает Евсевий, слово в слово заимствуя свои сведения о Ксенофане у Псевдо-Плутарха (Euseb. *Praep. Evang.* XV, 55, 4 *Mras et des Places*). Из чего позволительно сделать вывод, что присутствие μέρος в свидетельстве, пусть и не совсем уместное в глазах переписчиков и издателей (поэтому они либо исправляли его на βάθος, либо вообще выкидывали), все же вполне законно с точки зрения рукописной традиции.

Впрочем, не следует упускать из виду и возможных содержательных доводов, которыми, предлагая свою эмендацию, мог руководствоваться Дильс. Он исходил из того разумного допущения, что собранные Псевдо-Плутархом мнения философов в конечном счете восходят к *Мнениям физиков* следовавшего за Аристотелем Феофраста. У Феофраста же взгляды Ксенофана должны были непременно подвергнуться перипатетической интерпретации: в рамках физики перипатетиков просто немислимо, чтобы нечто, признанное бесконечным, граничило с чем бы то ни было другим, и тем паче являлось бы частью чего-то большего. Но для Ксенофана, еще понимающего под бесконечностью бескрайность (что, напомним, в случае с Землей указывает лишь на неизвестность того, как далеко простираются ее границы), такая мысль не кажется невозможной. Собственно, она высказана им самим в отрывке В 28, где прямо говорится, что в отличие от верхнего края Земли, ее нижний край уходит в ее бескрайность. Та же самая идея, в сущности, отражена и у Псевдо-Плутарха, только вместо Ксенофановых *нижнего края и бескрайности* речь у него идет о *нижней и бесконечной частях* Земли.<sup>38</sup> Сопоставление В 28 с псевдо-плутарховским свидетельством позво-

<sup>37</sup> Diels 1879, 33–35; Mau 1971, vi–viii; Lachenaud 1993, 8–9.

<sup>38</sup> Сам собой напрашивается вопрос: в какой мере свидетельства Аристотеля и Псевдо-Плутарха соответствуют приведенным у Ахилла строкам Ксенофана? Размышляя над репликой, которую Аристотель приписывает Ксенофану, исследователи зачастую склоняются к тому, что в действительности она выражает образ мыслей не столько самого Ксенофана, сколько предшествующих ему поэтов, – прежде всего Гесиода. Основанием для такого вывода служит все тот же глагол ἐπιζῶσθαι: его использование применительно к Земле неизбежно вызывает в памяти знаменитое гесиодовское γῆς ῥίζαι (Hes. *Th.* 728; ср. *Op.* 19). Но полагать так, значит допускать, что сам Ксенофан этот глагол никогда не использовал и что Аристотель попросту спутал или объединил его представления о Земле с

ляет следующим образом обобщить мысль Ксенофана. Верхний край Земли, в чем можно убедиться на собственном опыте, соприкасается с воздухом. В свою очередь, воздух простирается в некую бескрайнюю неопределенность. Он уходит в нее точно так же, как в бескрайнюю часть Земли уходит край ее нижней части. Видимая же нами поверхность, которую можно было бы назвать землей в узком смысле, изначально бывшая жидкой грязью, впоследствии высыхает и уплотняется под действием воздуха и огня.

Реконструированное учение Ксенофана о Земле, включающей в себя землю в узком смысле слова, воздух, огонь и воду, из которой рождается множество локальных солнц и лун, неожиданным образом согласуется с тем, что сообщает о его космологии Диоген Лаэртий. По сохранившемуся у него свидетельству, Ксенофан учил, что «элементов сущего – четыре, а космосов – бесконечное число, но неразлично схожих» (D.L. IX, 19; ср. A 33; 12 A 17 DK). Общее содержание мысли Ксенофана Диоген угадывает верно. В особенности обращает на себя внимание то, как идея о бескрайних просторах Земли с ее обособленными областями и регионами превращается в его изложении в идею о бесконечном числе космосов. Однако нельзя забывать, что приведенное свидетельство целиком выражено на языке поздней доксографии, и было бы ошибкой воспринимать его буквально, полагая, будто Ксенофан видел в земле всего лишь один из четырех элементов, существующий наравне с водой, огнем и воздухом. В Ксенофановой космологии земле несомненно придается первостепенное значение. Достаточно вспомнить приведенные ранее фрагменты В 27, 29 и 33, в которых говорится, что все родилось из земли и воды или из одной земли. Не менее ясно об этом свидетельствует и Псевдо-Плутарх: *Ξενοφάνης πρῶτην [scil. τὴν γῆν εἶναι ἔφη], εἰς ἄπειρον γὰρ ἐρριζῶσθαι* – «Ксенофан [говорил, что земля] – первая, ведь она уходит корнями в беско-

---

представлениями Гесиода (ср. Corbato 1952, 212–213; Vollaek 1969, III, 240). Поэтому с куда большей уверенностью можно предположить, что Аристотель имел в виду не двустишие из Ахилла, а какие-то иные, пусть и содержательно близкие Ксенофановы строки, намеренно сказанные на узнаваемом языке эпической поэзии. То, что одна и та же мысль у Ксенофана могла варьироваться и не раз повторяться (ср. В 8 и 45), вплоть до дословного совпадения поэтических формул, ясно показывают В 11, 3 и 12, 2 (впоследствии к повторам охотно прибегал и Эмпедокл: 31 В 17, 7–13 = 26, 5–12; 17, 34 = 21, 13 и 26, 3 DK). Но если Аристотель опирается в своем пересказе не на В 28, а на какой-то другой отрывок из Ксенофана, то и в основе свидетельства Псевдо-Плутарха, скорее всего, должны лежать эти же самые стихи, с той лишь разницей, что Псевдо-Плутарх передает мысль Ксенофана вернее, тогда как Аристотель значительно ее огрубляет. Последнее обстоятельство подтверждается и отмеченным ранее расхождением в передаче взглядов Ксенофана между Аристотелем и автором *О Мелиссе, Ксенофане, Горгии*.



нечность» (Ps.-Plut. *Plac.* III, 11 [Mor. 895 E] = A 47). Ги Лашено связывает данное свидетельство со свидетельством Стобея, где ксенофановская земля прямо названа началом всех вещей (Stob. I, 10, 12 = A 36).<sup>39</sup>

Но если понимать *начало* в аристотелевском смысле, то и Стобей не может быть прав, поскольку его слова расходятся с сообщением Аристотеля, согласно которому никто из натурфилософов, «указывавших одну первооснову, не настаивал на том, что земля есть элемент». И хотя «из трех других элементов, – продолжает Аристотель, – каждый нашел себе какого-нибудь сторонника: одни утверждают, что первооснова – огонь, другие – вода, третьи – воздух», натурфилософы не признают таковой землю, в отличие от большинства людей. «Ведь люди говорят, что все есть земля (πάντα γὰρ εἶναι γῆν), да и Гесиод утверждает, что земля возникла раньше всех тел: настолько древне и общераспространенно это мнение» (Arist. *Met.* A 8, 988b 28 – 989a 12; пер. А.В. Кубицкого в перераб. М.И. Иткина).<sup>40</sup> Из приведенных цитат можно сделать два важных вывода. Во-первых, Аристотель, очевидно, не считает Ксенофанову землю первоэлементом, даже несмотря на то что называет ее бесконечной, а бесконечное тело, как он сам настаивает в *Физике*, по определению не может быть ни чем иным, кроме как началом (Arist. *Phys.* Γ 4, 203b 3–15). Во-вторых, коль скоро Аристотель не признает учение Ксенофана о земле философским, то и его автора он, скорее всего, причисляет не к философам, а к поэтам-теологам,<sup>41</sup> которые, подобно Гесиоду, разделяли давнее и расхожее убеждение, что земля есть попросту все, что нас окружает.

Разумеется, думать о Ксенофане только как о поэте было бы несправедливо. Ксенофан не чужд философии, наверняка был знаком с сочинением Анаксимандра, и вся его критика Гомера и Гесиода проникнута духом Ионийского просвещения. Но равным образом он выступает и как непримиримый критик первых натурфилософов за их чрезмерную умозрительность, пренебрегающую доступную человеку меру познания. Мерилом же всякого знания является для Ксенофана Земля. Именно она кладет предел человеческому опыту. Она определяет границы того зримого космоса, в котором суждено жить человеку. Собственно говоря, она и есть сам этот космос, или, точнее, совокупность космосов – отдельных регионов и областей, освещенных бесчисленным множеством солнц и лун.

<sup>39</sup> Lachenaud 1993, 269, п. 2.

<sup>40</sup> О земле Ксенофана в контексте ранних греческих представлений см.: Untersteiner 1956, cxxxiv–clvii.

<sup>41</sup> См. Palmer 2000, 182–187.

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Лебедев, А. В. (1989) *Фрагменты ранних греческих философов*, изд. подг. А.В. Лебедев. Москва.
- Позднякова, Н. А. (2007) Псевдо-Аристотель, "Рассказы о диковинах," пер., вступ. ст. и коммент. Н. А. Поздняковой, *Чудеса и оракулы в эпоху древности и средневековья*, ред. С. В. Архипова и Л. Л. Селиванова. Москва, 152–225 (впервые ВДИ 1987, 3, 236–252; 4, 229–251).

## REFERENCES

- Berger, H. (1894) "Untersuchungen über das kosmische System des Xenophanes," *Berichte über die Verhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig: Philologisch-Historische Klasse* 46, 15–64.
- Bicknell, P. J. (1967a) "A Note on Xenophanes' Astrophysics," *Acta Classica* 10, 135–136.
- Bicknell, P. J. (1967b) "Xenophanes' Account of Solar Eclipses," *Eranos* 65, 73–77.
- Bollack, J. (1965–1969) *Empédocle*, I–III. Paris.
- Brandis, Ch. A. (1813) *Commentationum Eleaticarum pars prima: Xenophanis Parmenidis et Melissi doctrina e propriis philosophorum reliquiis veterumque auctorum testimoniis*. Altonae.
- Brucker, I. (1742–1744) *Historia critica philosophiae*, I–V. Lipsiae (ed. secunda, I–VI. Lipsiae, 1766–1767).
- Burnet, J. (1930) *Early Greek Philosophy*, 4<sup>th</sup> ed. London.
- Busuttill, J. (1971) "Three Articles," *Journal of the Faculty of Arts* 4, 329–333 (I. Xenophanes and Malta, 329–330).
- Calzolari, A. (1981) "Il pensiero di Senofane tra sapienza ed empiria," *Studi classici e orientali* 31, 69–99.
- Cassin, B. (1980) *Si Parménide: Le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia*, éd. critique et comm. par B. Cassin. Lille.
- Cavalieri, M. C. (2002) "La *Rassegna dei filosofi* di Filodemo: scuola eleatica ed abderita (PHerc 327) e scuola pitagorica (PHerc 1508)?" *Papyrologica Lupiensia* 11, 17–53.
- Classen, C. J. (1989) "Xenophanes and the Tradition of Epic Poetry," *Ionian Philosophy*, ed. by K.J. Boudouris. Athens, 91–103.
- Corbato, C. (1952) "Studi senofanei," *Annali Triestini* XXII, 1, 179–244 (= Id., *Studi senofanei*. Brescia, 1997, 9–89).
- Covotti, A. (1920) "Il «dubbio» di Senofane," *Atti dell'Accademia di Scienze morali e politiche della Società Reale di Napoli* 46, 157–172 (= Id., *I Presocratici*. Napoli, 1934, 88–96).
- Crönert, W. (1906) *Kolotes und Menedemos. Texte und Untersuchungen zur Philosophen- und Literaturgeschichte*. Leipzig.
- Decleva Caizzi, F. (1974) "Senofane e il problema della conoscenza," *Rivista di filologia e di istruzione classica* 102, 145–164.
- Deichgräber, K. (1938) "Xenophanes ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ," *Rheinisches Museum für Philologie* 87, 1–31.

- Di Maria, G. (2012) *Achillis quae feruntur astronomica et in Aratum opuscula: De universo, De Arati vita, De phaenomenorum interpretatione*, rec. G. Di Maria, ed. altera emendatior. Puurs.
- Diels, H. (1879) *Doxographi Graeci*. Berolini (ed. quarta. Berolini, 1965).
- Diels, H. (1897) "Über Xenophanes," *Archiv für Geschichte der Philosophie* 10, 530–535.
- Diels, H. (1900) *Aristotelis qui fertur de Melisso Xenophane Gorgia libellus*. Berolini.
- Diels, H. (1901) *Poetarum philosophorum fragmenta*. Berolini.
- Diels, H. (1906–1910) *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 2. Aufl., I–II (1–2). Berlin.
- Diels, H. (1922) *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 4. Aufl., I–III. Berlin.
- Diels, H. (1969) *Kleine Schriften zur Geschichte der antiken Philosophie*. Hildesheim.
- Fabricius, J. A. (1705–1728) *Bibliotheca Graeca I–XIV*. Hamburgi (ed. quarta curante G. Ch. Harles, I–XII. Hamburgi, 1790–1809).
- Flashar, H. (1990) Aristoteles, "Mirabilia," übers. mit Einleit. und Anm. von H. Flashar, *Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung*, XVIII: Opuscula II–III, 3. Aufl. Berlin, 5–154.
- Fränkel, H. (1925) "Xenophanesstudien," *Hermes* 60, 174–192.
- Fülleborn, G. G. (1791) "Xenophanes. Ein Versuch," *Beyträge zur Geschichte der Philosophie* I, hrsg. von G. G. Fülleborn. Züllichau; Freystadt, 59–83.
- Fülleborn, G. G. (1796) "Philosophische Fragmente des Xenophanes," *Beyträge zur Geschichte der Philosophie* VII, hrsg. von G. G. Fülleborn. Züllichau; Freystadt, 1–15.
- Giannini, A. (1966) *Paradoxographorum Graecorum reliquiae*, rec. A. Giannini. Milano.
- Gigon, O. (1935) *Untersuchungen zu Heraklit*, Diss. Leipzig.
- Gigon, O. (1945) *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*. Basel.
- Guilmot, M. (1944) "Xénophane et l'Égypte," *Chronique d'Égypte* 19, 74–84.
- Heitsch, E. (1966) "Das Wissen des Xenophanes," *Rheinisches Museum für Philologie* 109, 193–235.
- Heitsch, E. (1983) *Xenophanes, Die Fragmente*, hrsg., übersetzt und erläutert von E. Heitsch. München; Zürich.
- Heitsch, E. (1994) *Xenophanes und die Anfänge kritischen Denkens*. Stuttgart.
- Herzog, K. (1967) "Metaphysische Probleme in der Astronomie des Xenophanes," *Kant-Studien* 58, 399–432.
- Ioli, R. (2003) "Senofane B 34 DK e il conoscere," *Giornale italiano di filologia* 55, 199–219.
- Karsten, S. (1830) *Xenophanis Colophonii carminum reliquiae*. Amstelodami.
- Kélessidou, A. (1996) "Xénophane sur la nature," *La Nature: Thèmes philosophiques, thèmes d'actualité. Actes du XXV<sup>e</sup> Congrès de l'Association des Sociétés de philosophie de langue française (Lausanne, 25–28 août 1994)*, publiés sous la dir. de D. Schulthess. Genève; Lausanne; Neuchâtel, 379–383.
- Lachenaud, G. (1993) *Plutarque, Œuvres morales* XII, 2: Opinions des philosophes, texte établi et trad. par G. Lachenaud. Paris.
- Lebedev, A. V. (1989) *Fragmentsy rannikh grecheskikh filosofov* [The Fragments of the Early Greek Philosophers], ed. and trans. by A. V. Lebedev. Moscow. Leshner, J. H. (1978) "Xenophanes' Scepticism," *Phronesis* 23, 1–21.

- Leshner, J. H. (1992) *Xenophanes of Colophon, Fragments*, a text and trans. with a comm. by J. H. Leshner. Toronto.
- Lumpe, A. (1952) *Die Philosophie des Xenophanes von Kolophon*, Diss. München.
- Mansfeld, J. (1988) "De Melisso Xenophane Gorgia: Pyrrhonizing Aristotelianism," *Rheinisches Museum für Philologie* 131, 239–276.
- Marcovich, M. (1959) "Was Xenophanes in Paros (Greece), Pharos (Dalmatia), or Pharos (Egypt)?" *Classical Philology* 54, 121.
- Marcovich, M., ed. (1986) *Hippolytus, Refutatio omnium haeresium*. Berlin; New York.
- Marinone, N. (1967) *Lessico di Senofane*. Roma (rist. Hildesheim; New York, 1972).
- Mau, J. (1971) *Plutarchi Moralia* V, 2, 1: Vitae decem oratorum; Placita philosophorum, ed. J. Mau. Leipzig.
- McCoy, M. (1989) "Xenophanes' Epistemology: Empiricism leading to Scepticism," *Ionian Philosophy*, ed. by K. J. Boudouris. Athens, 235–240.
- Mogyoródi, E. (2006) "Xenophanes' Epistemology and Parmenides' Quest for Knowledge," *La costruzione del discorso filosofico nell'età dei Presocratici*, a c. di M. M. Sassi. Pisa, 123–160.
- Mondolfo, R. (2012) *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*. Milano.
- Mourelatos, A. P. D. (2008) "The Cloud-Astrophysics of Xenophanes and Ionian Material Monism," *The Oxford Handbook to Presocratic Philosophy*, ed. by P. Curd and D.W. Graham. Oxford; New York, 134–168.
- Mras, R., des Places, É. (1982–1983) *Eusebius, Praeparatio Evangelica*, hrsg. von K. Mras und É. des Places. Berlin (Eusebius Werke VIII, 1–2).
- Nestle, W. (1942) *Vom Mythos zum Logos: Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, 2. Aufl. Stuttgart.
- Palmer, J. A. (2000) "Aristotle on the Ancient Theologians," *Apeiron* 33, 181–205.
- Patzner, A. (1986) *Der Sophist Hippias als Philosophiehistoriker*. Freiburg; München.
- Petavius, D. (1630) *Uranologion*. Lutetiae Parisiorum.
- Pozdnyakova, N. A. (2007) Pseudo-Aristotle, "Rasskazy o dikovinakh [On Marvellous Things Heard]," trans. with a comm. by N. A. Pozdnyakova, *Chudesa i orakuly v epokhu drevnosti i sredneveko-v'ya*, ed. by S. V. Arkhipova and L. L. Selivanova. Moscow, 152–225.
- Reibaud, L. (2012) *Xénophane de Colophon, Œuvre poétique*, éd., trad. et comm. par L. Reibaud. Paris.
- Roschmannus, T. (1729) *Dissertatio historico-philosophica de Xenophane*, praes. I. Gu. Feuerlinus. Altorfii.
- Rudberg, G. (1948) "Xenophanes, Satiriker und Polemiker," *Symbolae Osloenses* 26, 126–133.
- Runia, D. T. (1989) "Xenophanes on the Moon: A Doxographicum in Aëtius," *Phronesis* 34, 245–269.
- Schorn, S. (2007) "'Periegetische Biographie' – 'Historische Biographie': Neanthes von Kyzikos (FgrHist 84) als Biograph," *Die griechische Biographie in hellenistischer Zeit. Akten des internationalen Kongresses vom 26.–29. Juli 2006 in Würzburg*, hrsg. von M. Erler und S. Schorn. Berlin; New York, 115–156.

- Snell, B. (1944) "Die Nachrichten über die Lehren des Thales und die Anfänge der griechischen Philosophie- und Literaturgeschichte," *Philologus* 96, 170–182.
- Špaňár, J. (1969) "Die Erkenntnistheorie bei Xenophanes von Kolophon," *Zborník Filozofickej fakulty Univerzity Komenského: Philosophica* 8, 297–308.
- Stephanus, H. (1573) *Poesis philosophica*. Genavae.
- Untersteiner, M. (1956) *Senofane, Testimonianze e frammenti*, intr., trad. e comm. a c. di M. Untersteiner. Firenze.
- Vassallo, Ch. (2014) "Xenophanes in the Herculaneum Papyri," *Archiv für Papyrusforschung* 60, 45–66.
- Victorius, P. (1567) *Hipparchi Bithyni In Arati et Eudoxi Phaenomena Libri III. Eiusdem Liber Asterismorum. Achillis Statii In Arati Phaenomena. Arati vita, et fragmenta aliorum veterum in eius Poema*. Florentiae.
- Vitali, R. (2000) *Senofane di Colofone e la scuola eleatica*. Cesena.
- Wiesner, J. (1974) *Ps.-Aristoteles, MXG: Der historische Wert des Xenophanesreferates. Beiträge zur Geschichte des Eleatismus*. Amsterdam.
- Wiesner, J. (1997) "Wissen und Skepsis bei Xenophanes," *Hermes* 125, 17–33.
- Wöhrle, G. (1993a) "Xenophanes als didaktischer Dichter," *Elenchos* 14, 5–18.
- Wöhrle, G. (1993b) "Xenophanes' parodistische Technik," *Literaturparodie in Antike und Mittelalter*, hrsg. von W. Ax und R.F. Glei. Trier, 13–25.
- Zunino, M. L. (1997) "La testimonianza di Senofane su Lipari (21 A 48 Diels–Kranz) e una nuova interpretazione dell' *eremia* eoliana," *Quaderni di storia* 45, 145–153.

# ОБРАЗ ФИВАНЦЕВ В СОЧИНЕНИЯХ КСЕНОФОНТА

А. Ю. МОЖАЙСКИЙ  
Московский педагогический государственный университет  
a.mozhajsky@mail.ru

---

ANDREJ YU. MOZHAJSKY  
Moscow State Pedagogical University

## THE PORTRAYAL OF THE THEBANS IN THE WORKS OF XENOPHON

ABSTRACT. It is traditionally considered that Xenophon intentionally suppresses the image of the Theban commanders in his work *“Hellenika”*, where even Epaminondas – the winner of The Battle of Leuctra – is not mentioned by name. The suppression of the commanders is often explained by his disaffection towards the Thebans, because of his participation in The Battle of Coronea supporting Sparta against the Thebans. Furthermore, he lost his son Gryllus fighting the Thebans at Mantinea. At our point of view, this negative judgement of Xenophon’s view on Thebes and the Thebans is explained first of all by Athens’ traditional education, which created a negative literary tradition towards Thebes. The literary tradition was established long before Xenophon’s existence and continued after him. The tradition was established as response to the border conflicts between the Thebans and the Athenians, that continued during archaic and classical periods of the history of Greece. The anti-Theban literary tradition is also supported by evidence of material culture, namely the border system of defense. Studying these materials, allows us to conclude that at the time of Xenophon, in the first half of the 4th cent. BC, at a time when their oppositions escalated against each other, the Athenians and the Thebans literally observed each other over the fortress walls. With regard to Xenophon, his hatred against the Thebans is mostly visible in his work *“Hellenika”*. The main argument that Xenophon uses is retelling of Pelopidas’ speech that he gives at the court of the Persian king, where the first thing he mentions is the Thebans’ pro-Persian attitude. Epaminondas is mentioned in the *“Hellenika”* only in episodes of his career as a commander where he cannot achieve his goals or develop past success.

KEYWORDS: Xenophon, Thebans, Boeotians, *Hellenika*, Plataea, Oropus.

\* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 18-78-10001).

Среди исследователей распространено мнение, что в IV в. до н.э. фиванцы были главными инициаторами всех антиспартанских коалиций, а Ксенофонт являлся автором, который связывал благополучие Эллады с благополучием «отчизны Агесилая» и, соответственно, все «фиванцы должны были ему казаться безумцами, разрушающими фундамент, столетия поддерживающий греческую автономию» (Светлов 2000, 24; ср. Бузескул 2005, 169–170). Это мнение возникло под влиянием стереотипа о том, что Ксенофонт сознательно замалчивает роль фиванских полководцев в своей «Греческой истории», где даже Эпаминонд – победитель битвы при Левкатрах, в связи с этим событием, – не назван по имени, в то время как соотечественники самого Ксенофонта, даже когда они сражаются против Спарты, описаны либо нейтрально, либо с симпатией (Светлов 2000, 23). Зачастую это объясняется личной неприязнью Ксенофонта к фиванцам, поскольку в битве при Коронее он выступал против них на стороне Спарты, а в битве с фиванцами при Мантинее потерял сына Грилла. Эмоциональная составляющая является объяснением пристрастности Ксенофонта к фиванцам не только в отечественной историографии, начиная с начала XX века, но и в современной западной историографии, где анти-фиванскую направленность *Hellenika (Греческой истории)* Ксенофонта также связывают с его про-спартанскими взглядами (Cawkwell 1979; Buckler 1980; Cartledge 1987; Dillery 1995, 196; Luce 1997, 72).

Однако, на наш взгляд, негативный образ фиванцев сформировался в аттической литературе задолго до Ксенофонта и продолжил существовать после него, что объясняется зафиксированными в литературной традиции пограничными конфликтами конца VI–IV вв. до н.э. Основой этих конфликтов между соседями являлись споры за Киферонский регион и Оропию. Что касается Киферонского региона, то наиболее заметен в источниках длительный конфликт за Платейскую область, сообщения о котором собраны и интерпретированы в научной литературе (Kirsten 1950, 2255–2332; Prandi 1988; Konecny, Aravantinos, Marchese 2013, 26–32). Кратко приведем основные события данного конфликта. После 550 г. до н.э., Фивы стали распространять свое влияние на плодородную землю Парасопии, что было частью создания Беотийского союза под главенством Фив. Это привело к противостоянию между Фивами и Платеями в 520/519 или 509/508, а может быть даже в 506/505 гг. до н.э.<sup>1</sup> Фиванские притязания заставили платейцев искать союза с афинянами, в результате чего Платеи отошли к Афинам и, вероятно, могли вместе с Гисиями и Эрифрами рассматриваться афинянами в качестве их

---

<sup>1</sup> Различные точки зрения на датировку этого события см. в работах: Amit 1973, 71–80; Badian 1989, 103; Kirsten 1950, 2284; Buck 1979, 112–114; Prandi 1988, 27–43; Можайский 2007, 55–56.

демов (Daly 2015, 38; Mozhaisky 2017, 40). Фиванцы атаковали Платеи, но были отбиты с помощью афинских сил. Коринфяне решали вопрос относительно Платей в качестве третейских судей и установили границу Платейской территории на каком-то расстоянии к югу от реки Асоп. Это было совершенно неприемлемо для фиванцев, которые перешли границу чтобы атаковать афинскую армию, но были отброшены, причем с весьма печальными для них последствиями. Афиняне воспользовались победой, отнесли границу между Платеями и Фивами к реке Асоп и, таким образом, расширили свою сферу влияния на беотийскую территорию. Платейцы сражались вместе с афинянами против персов в битве при Марафоне (Hdt. 6. 108; Iust. 2. 9, 9; Nep. *Miltiades* 5) и разделили вместе с афинянами славу победы (Paus. 1. 15, 3; Demosth. or. 59. 94; Hdt. 6. 11). Спустя несколько лет платейцы, в отличие от большинства беотийцев, которыми предводительствовали Фивы, отказались дать персидскому царю «землю и воду», когда тот отправил в Элладу своих послов с требованием подчинения (Thuc. 3. 64, 1). Соответственно, во время вторжения Ксеркса в Грецию Платеи были разорены летом 480 г. до н.э., жители были эвакуированы сначала в Афины, потом на Пелопоннес, а платейцы участвовали в морском сражении при Артемиссии (Hdt. 8. 1; 8. 44; 8. 50; Thuc. 3. 54, 4). Затем платейцы сражались вместе со своими афинскими союзниками в битве при Платеях в 479 г. до н.э. (Hdt. 8. 66; 9. 28). После того как Беотийский союз во главе с Фивами был упразднен, Платеи были отстроены и, очень вероятно, что уже с этого времени их окружали стены, включившие ок. 16–20 га территории города (Koncny, Aravantinos, Marchese 2013, 28). Вплоть до 447 г. до н.э. Платеи спокойно процветали, поскольку большая часть территории Беотии попала под контроль их покровителей афинян. Однако поражение афинян от беотийцев в битве при Коронее в 447 г. до н.э. изменило баланс сил в Беотии, поскольку Фивы вновь подняли голову и восстановили Беотийский союз, а также, вероятно, отобрали у платейцев и афинян Гисии и Эрифры (Thuc. 1. 113; Diod. 12. 6, 2).<sup>2</sup> После этого Платеи вновь стали экономически и стратегически желанным приобретением для фиванцев. В этих условиях Платеи вновь рассчитывали на поддержку Афин. Однако, помимо демократической конституции в Платеях была и олигархическая оппозиция, которая смотрела в сторону Фив. В 431 г. эти олигархи в обмен на вхождение Платей в Беотийский союз хотели с помощью фиванцев получить власть. В условленный час они открыли ворота передовому фиванскому отряду в чуть более, чем

---

<sup>2</sup> Конекни поддерживает эту дату (Koncny, Aravantinos, Marchese 2013, 29), однако Эмит и Брюс выступают за более позднюю дату, вплоть до 427 г. до н.э., в период Пелопоннесской войны (Amit 1973, 86–88; Bruce 1968).



триста человек под командованием двоих беотархов, чтобы они заняли ключевые позиции в городе. Позднее должна была прибыть остальная армия, однако из-за разлива реки Асоп она не успела вовремя подойти, а фиванцы, что были в городе, оказались перебиты или захвачены, а последние затем казнены. Учитывая начало большой войны (Пелопоннесской), афиняне решили приготовить Платеи к осаде, что и было сделано. Спустя два года после начала войны, в 429 г. до н.э., спартанский царь Архидам решил осадить Платеи. В 428/427 г. город сдался, а захваченные люди были казнены (200 платейцев и 25 афинян). В следующем году Платеи были разрушены. Те же платейцы, которые были в Афинах, получили гражданские права и, несмотря на поражение Афин в Пелопоннесской войне, мечтали об обретении своего города. Только после Царского мира 386 г. до н.э., который гарантировал автономию всем греческим городам, и прекращения существования Беотийского союза платейцы смогли снова занять и восстановить свой город (Paus. 9. 1, 4). В 375/374 г. до н.э. союз опять был восстановлен, а в 373 г. до н.э. фиванцы смогли захватить часть платейцев и выдвинули ультиматум оставшимся в городе покинуть его или погибнуть (Xen. *Hell.* 6. 3, 1; Paus. 9. 1, 4–8; Diod. 15. 46, 4). Платейцы снова нашли убежище в Афинах, а город опять был разрушен.

Та же ситуация постоянного пограничного конфликта наблюдалась в Оропии. Так, уже в конце VI в. до н.э., афиняне стали угрожать Танагрской области Беотии из Оропа (Можайский 2007, 57–59). Конфликт относительно этой территории продолжился и во время Пелопоннесской войны. В 426 г. до н.э. в Оропе высадился афинянин Никий, чтобы совершить рейд в район Танагры (Можайский 2007, 100–102). Причем из самих Афин должно было выйти многочисленное войско по условленному сигналу из Оропа от Никия. Этот момент весьма интересен поскольку является первой иллюстрацией в литературной традиции использования визуальной коммуникации между Беотией и Аттикой, на которую мы обратим внимание впоследствии.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Никий передает сигнал в Афины о встрече под Танагрой. Нам представляется, что данный сигнал был дан огнем, поскольку он передавался ночью от Оропа. Мы предполагаем, что сигнал от Оропа был замечен из афинского укрепления Панакт, которое находится как раз на границе Аттики и Танагрской области. Возможно, у афинян была тогда сигнальная башня, стоящая ближе к Оропу, например, на месте башни Цукрати (Tsoukrati) первой половины IV в. до н.э., и сигнал в Панакт был передан через нее. По крайней мере, И. Обер (Ober 1985, 110, 148) констатирует наличие визуальной коммуникации между Оропом, башней Цукрати и Панактом. Далее из Панакта можно было за полчаса, преодолев около 4 км по горной дороге доставить весть в афинскую крепость Филу, далее уже существовала визуальная

Беотийцы смогли отбить у афинян Ороп лишь в 411 г. до н.э. В этом же году беотийцы захватили покинутую афинянами Эною – другое укрепление на границе Аттики и Беотии (Thuc. 8. 98). После поражения Афин в Пелопоннесской войне фиванцы требовали полного разрушения города. Правда, не они одни, их поддержали коринфяне и «многие другие эллины», которые ненавидели афинян (Xen. *Hell.* 2. 2, 19). Исократ в Платейской речи говорит о том, что фиванцы подали голос за то, чтобы все афиняне были обращены в рабство, а место, на котором стоит город, было превращено навеки в пастбище для скота (14. 31). О том же сообщает и Плутарх (*Lys.* 15). Однако далее, ситуация резко меняется. Фивы в своей политике, начиная с 404–403 гг. до н.э., принимают антиспартанскую позицию: помогают афинским изгнанникам, принимая их и снабжая оружием, вместе с Коринфом отказываются от участия в экспедиции Павсания против Афин. При этом, явно поддерживав афинских демократов, фиванцы не упустили возможности выгодно для себя решить спор с афинянами о положении Оропа (Можайский 2007, 144–145). Так, захваченный фиванцами в 411 г. до н.э., Ороп, был, видимо, объявлен по заключению мира в 404 г. до н.э. независимым (*Lys.* 31. 9). Теперь же, в 402–401 г. до н.э., фиванцы, воспользовавшись гражданской войной оропцев, опять заняли Ороп по приглашению от одной из враждующих сторон, а затем предоставили его жителям фиванское гражданство и окончательно стали контролировать территорию Оропа (*Diod.* 14. 17, 1–3). Р. Бак считает, что отсутствие реакции афинян на аннексию фиванцами Оропа было ценой за фиванскую поддержку афинским демократам в 404/3 г. до н.э. (Buck 1994, 28). После заключения Анталкидова мира в 387 г. до н.э. Ороп снова стал независимым, а затем примкнул к Афинам (*Isokrates* 14. 20).

Даже беглого взгляда на вышеприведенные пограничные противоречия достаточно, чтобы объяснить общее афинское отношение к фиванцам. Это должно было отразиться в аттической литературе, на что и обратил внимание еще Рис Робертс в исследовании, которое вышло в 1895 году (Roberts 1895, 1–14). Автор пришел к выводу, что в основном через афинское влияние на литературу к фиванцам и беотийцам в целом прикрепилась негативная

---

коммуникация до Афин. Кроме того, И. Обер сообщает, что Панакт был в визуальной коммуникации с башней Мази (вторая четверть IV в. до н.э.), а та, в свою очередь, была в визуальной коммуникации с афинской крепостью Эноя (Ober 1987, 591). Вполне вероятно, что на месте башни Мази стояла более ранняя башня времен Пелопоннесской войны. Также, возможно, что огонь из Панакта был виден в Эное напрямую, соответственно, далее была опять визуальная коммуникация до Афин. В любом случае, сигнал мог быть получен в Афинах спустя короткое время после того, как он был дан.

штампы. Причем их осознавали и сами древние. Так, Плутарх в своем трактате «О мясоедении», подчеркивает, что это жители Аттики называют беотийцев различными нехорошими эпитетами, включая такие как «бесчувственные» (ἀναίσθητους) и «глупые» (ἡλίθιους), обзывают беотийцев «свиньями» (οὗτοι δ' αὖ σὺ ...) (*De esu carnium* 1, 995e). В этом контексте Плутарх упоминает и Менандра. Рис Робертс добавляет к этому, что задолго до Менандра, уже Кратин – основатель старшей комедии – употребляет по отношению к беотийцам Συβοιωτοί, что мы можем перевести как «свинобеотийцы» или даже «свинобычьи» (Roberts 1895, 4).<sup>4</sup> Подобные замечания относительно соседей выглядят вполне обыденно, особенно в таком жанре, как комедия. Другое дело – исторические произведения, где негативное отношение к представителям соседнего сообщества может повлечь за собой умолчания или даже фальсификацию.

В этом отношении показателен рассказ «отца истории» Геродота об участии фиванского контингента в битве при Фермопилах (Hdt. 7. 202; 205; 222; 233), подробный разбор которого мы провели в нашем диссертационном исследовании (Можайский 2007, 64–66). Геродот указывает, что Леонид присоединил к своему войску четыреста фиванцев, поскольку их подозревали в приверженности к персам, и удерживал их как заложников. Когда Леонид осознал, что ситуация безнадежна, он отпустил армию, оставив триста спартанцев, семьсот феспийцев (которые остались добровольно) и четыреста фиванцев в качестве заложников. Фиванцы сначала сражались, но потом с «распростёртыми руками» бросились к персам, которые заклеямили их рабским клеймом. Однако, оставить у себя четыреста вооруженных гоплитов, которых подозревали в измене, было бы очень опасно для Леонида. Данные сообщения Геродота подверг сомнению еще Плутарх (*De malign. Her.* 3; *Mor.* 865). Сопоставив данные Плутарха с сообщениями Диодора (Diod. 11. 4, 7) мы приходим к альтернативной версии. Эти четыреста фиванцев были противниками персофильской партии в Фивах и остались в последнем бою с Леонидом добровольно.<sup>5</sup> Что касается Геродота, то он мог быть введен в заблуждение слухами, которые передавали ему антифивански настроенные афиняне. Заметим относительно данного вопроса и то, что по Геродоту командующий фиванцами под Фермопилами Леонтиад остался жив и также был заклеимен (Hdt. 7. 233). Однако, когда после победы при Платеях союзники требовали выдать фиванцев главных приверженцев персов, выдали Агтагина и Тимегенида (Hdt. 9. 86). Про Леонтиада не было ска-

<sup>4</sup> Фрагмент 77 в. Loeb classical library, 513. Vol.1., 310.

<sup>5</sup> Н. Димэнд частично разделяет версию о том, что 400 фиванцев были из антиперсидской партии (Demand 1982, 20–22).

зано ни слова. Неужели эллины не потребовали бы выдать им изменника, который предал героя Леонида под Фермопилами?

Таким образом, мы видим, что негативное отношение к фиванцам в литературе сложилось задолго до Ксенофонта, причем не только в комедийном жанре, но и в историческом, что было предопределено пограничными столкновениями и крупными военными конфликтами конца VI–V вв. до н.э. Более того, этой же традиции придерживается Исократ. К примеру, он не называет Эпаминонда по имени. Следует отметить, что Исократ, начавший писать еще до того, как Эпаминонд стал известным, в работах, созданных после битвы при Левктрах, много раз упоминает события, в которых Эпаминонд играл ведущую роль (5. 44, 47–48, 53; 6. 27–28, 47). Как и Ксенофонт, Исократ негативно относился к Фивам и, на наш взгляд, поэтому замалчивает фигуру Эпаминонда, которого, как считает Вестлэйк, если бы обстоятельства сложились иначе, Исократ мог бы рассматривать как подходящего лидера «крестового похода» против персов (Westlake 1975, 23). Даже Демосфен не упоминает Эпаминонда, но говорит о периоде фиванской гегемонии (18). Здесь же он упоминает, что в отношении фиванцев, какое бы несчастье не постигло их, афиняне «готовы были порадоваться этому, так как не без основания и по справедливости были сердиты на них ввиду того, что успехом, который им достался при Левктрах, они не сумели воспользоваться с умеренностью» (18. 18; перевод С.И. Радцига).

Такая литературная традиция явилась отражением педагогической традиции, в рамках которой, вне всякого сомнения, фиванцы рассматривались как враги афинского полиса. В своей статье, посвященной образованию в сочинениях Ксенофонта, В. Пичугина и В. Безрогов отмечают, что греческое образование того времени предполагало, что будущий гражданин не мог получать образование только для себя, он также принадлежал конкретному полису и таким образом индивидуальная образовательная стратегия шла рука об руку с полисной образовательной стратегией (Pichugina, Bezrogov 2016, 517–518).

Ко времени возвышения Фив политическая ситуация между Афинами и Фивами обострилась, свидетельством чему являются не только сообщения античных авторов (и в первую очередь Ксенофонта), но и свидетельства материальной культуры на границе Аттики и Беотии, а именно фортификационные сооружения. Так, ряд исследователей датируют постройку крепости Элевтеры (Гиптокастро) 70-ми годами IV в. до н.э. (Ober 1985, 162). Ober считает ее афинской. На наш взгляд, не исключено, что существовала более ранняя фаза укреплений. По крайней мере, те остатки, что можно обозревать сейчас, могут быть датированы этим временем. В четырех километрах

к северу от Гиптокастро на беотийской стороне Киферона (на высоте 865 м.) находятся две башни, которые имеют визуальную коммуникацию с Гиптокастро и большей части южной беотийской равниной, а по стилю кладки являются современными этой крепости (Ober 1985, 163–164). Кэмп считает, что эта крепость ок. 371 г. до н.э. была в руках фиванцев (Camp 1991), против чего возражает Обер (Ober 1987, 602–603). Если Элевтеры были фиванскими, то граница в это время проходила между Элевтерами и Эной (определенно афинской крепостью). Визуальная связь между этими двумя крепостями могла осуществляться с помощью башни в Мази, которая была афинской. Если Элевтеры в это время были афинскими, то остается вероятность, что башни на беотийской стороне Киферона фиванские и построены с целью наблюдения за афинянами.

Таким образом, мы видим, что афиняне и фиванцы времен Ксенофонта ежедневно смотрели друг на друга через «зубцы» крепостных стен, ожидая, возможного нападения той или другой стороны. Показав единство афинской литературной традиции в отношении фиванцев, обратимся собственно к сочинениям Ксенофонта. Уже во второй книге *Hellenika* фиванцы выглядят как заклятые и самые главные враги афинян, поскольку фиванцы требовали полного разрушения Афин, а так ценимые Ксенофонтом лакедемоняне категорически отказались стать виновниками порабощения жителей греческого города, который много сделал для эллинов в период тяжелой опасности для Греции (Xen. *Hell.* 2. 2, 19–20).

Слова «μέγα ἀγαθὸν εἰργασμένην ἐν τοῖς μεγίστοις κινδύνοις γενομένοις τῇ Ἑλλάδι» направлены именно против фиванцев, поскольку тяжелая опасность на которую указывает Ксенофонт, это персидская угроза, и проперсидски настроенные тогда фиванцы были противопоставлены борцам с персами – афинянам.

В шестой книге, описывая ситуацию после битвы при Левктрах 371 г. до н.э., где фиванцы разгромили спартанцев, Ксенофонт сознательно обращает внимание на тот факт, что, когда фиванцы отправили в Афины вестника с сообщением о победе и просьбой объединиться против лакедемонян, члены афинского совета были очень огорчены и не пригласили вестника даже на казенный обед в пританею и оставили без ответа фиванскую просьбу о помощи (Xen. *Hell.* 6. 4, 19–20.). Вероятно, целью Ксенофонта было показать солидарность афинян с лакедемонянами в противовес фиванцам, ведь, по его логике, единое героическое антиперсидское прошлое важнее, чем распри в Пелопоннесских войнах, в то время, как фиванцы являются теперь главной опасностью для всех. В *Hellenika* для Ксенофонта, вообще, характерно сглаживать бывшие противоречия между Афинами и Спартой и, даже когда два афинских стратега в 378 г. до н.э. помогли фиванцам в государ-

ственном перевороте, Ксенофонт, как нам кажется, намеренно подчеркивает, что впоследствии афиняне осудили этих двух стратегов на смерть (*Xen. Hell.* 5. 4, 19).

Всю свою ненависть к фиванцам Ксенофонт показывает, введя в повествование в связи с событиями 367 г. до н.э. пересказ аргументов речи Пелопида в Сузах (*Xen. Hell.* 7. 1, 34–35). Здесь Ксенофонт приводит список фиванских деяний, начиная с фиванской поддержки персов при Платеях в 479 г. до н.э. Затем продолжает, говоря о фиванской оппозиции спартанской политике после Пелопоннесской войны и заканчивает фиванскими победами над спартанцами. Надо сказать, что все перечисленное Ксенофонтом может быть проверено по другим источникам,<sup>6</sup> но в глазах греков только персифильство могло быть действительно бесчестьем для фиванцев, и это Ксенофонт выставляет на первый план. Джон Баклер и Ганс Бек отмечают, что пересказ этой речи не похож на вольное составление, не имеющее связи с тем, что Пелопид говорил в Сузах. Ксенофонт определенно воспроизводит или то, что Пелопид действительно говорил, или то, что требовала сказать сама ситуация. Вышеприведенные исследователи отмечают, что в этом смысле речь Пелопида у Ксенофонта находится в русле речей Фукидида (Buckler, Beck 2008, 150–161).

Особняком в *Hellenika* стоит фигура Эпаминонда. С одной стороны, Эпаминонд не упоминается Ксенофонтом вплоть до описания событий 366 г. до н.э., и такое умолчание, как мы уже показали, весьма в духе афинской литературной традиции, но далее Эпаминонд появляется и в ряде случаев его действия подвергаются скрупулезному анализу. Отметим, что к 366 г. до н.э. Эпаминонд уже одержал победу в битве при Левктрах и совершил первые несколько вторжений на Пелопоннес, что выразилось в разорении Лаконии, освобождении Мессении, а также основании Мессены и Мегалополя. Может показаться, что Ксенофонт, вдруг, поменял свое отношение к Эпаминонду с

---

<sup>6</sup> В соответствии с Ксенофонтом, Пелопид заявляет, что фиванцы сражались на стороне персов в битве при Платеях, что находит подтверждение у Геродота (*Hdt.* 9. 31; 9. 40; 9. 49). То, что фиванцы отказались присоединиться к вторжению Агесилая в персидские владения (см. *Xen. Hell.* 3.5,5) находит некоторую поддержку у Юстина (*Just.* 6. 4, 3–12). То, что фиванцы не позволили Агесилаю принести жертвы в Авлиде (см. *Xen. Hell.* 3. 4, 3–4) подтверждает Диодор (*Diod.* 14. 79, 1), а также Плутарх (*Plut. Ages.* 6). О том, что фиванцы одержали победу при Левктрах и после этого разоряли Лаконию (см. *Xen. Hell.* 6. 4, 4–15; 6. 5, 22–32) говорит Диодор (*Diod.* 15. 55–56; 15. 63–67, 1) и Плутарх (*Plut. Pel.* 22–25). То, что аргосцы и аркадцы были побеждены в битве, когда фиванцев не было на поле боя (см. *Xen. Hell.* 7. 1, 28–32) подтверждается сообщением Диодора (*Diod.* 15. 72, 3).

момента описания событий 366 г. до н.э. На наш взгляд, логичное объяснение этому дал исследователь Вестлэйк в своей статье “Xenophon and Epaminondas” еще в 1975 г. (Westlake 1975, 23–40). Автор проследил, что у Ксенофонта там, где Эпаминонд несомненно добивался успеха, происходит умолчание роли этой личности, но там, где Эпаминонд мог быть представлен не достигшим своих целей по причине каких-либо обстоятельств, там его фигура появляется и даже доминирует в повествовании. Отмечается, с приведением источников и библиографии, что для Ксенофонта был весьма важен религиозный аспект и *Hellenika* содержит значительное количество пассажей, где он явно или косвенно показывает, что ход событий являлся результатом божественного вмешательства.

Действительно, в эту концепцию укладывается далеко не самый значимый эпизод в *Hellenika* о фианской экспедиции в Ахайю 366 г. до н.э., где появляется фигура Эпаминонда (Xen. *Hell.* 7. 1, 41–43). Ксенофонт называет следующую цель Эпаминонда: желая (βουληθεῖς) подчинить себе ахейцев «для того чтобы более привлечь к себе аркадцев и других союзников».<sup>7</sup> Таким образом, как мы видим, в передаче Ксенофонта Эпаминонд преследовал двойную цель: подчинить ахейцев и, таким образом, еще более притянуть к себе аркадцев и других союзников. Эпаминонд смог преодолеть Истм, где проходы охранялись неприятелем, поскольку уговорил аргосского стратега предварительно завладеть Онеем, который слабо охранялся. Это удалось сделать, и фиванцы смогли пройти на Пелопоннес. Тогда ахейские аристократы обратились к Эпаминонду с просьбой о снисхождении. Эпаминонд внял им и добился благодаря своему влиянию (ἐνδυναστεύει), чтобы знать не изгнали, и государственный строй не был подвергнут изменению. Важный момент заключается в том, что слово ἐνδυναστεύει, которое использует Ксенофонт, имеет оттенок достижения чего-либо путем личного влияния или авторитета.<sup>8</sup> Таким образом, Ксенофонт признает за Эпаминондом возможность влиять на фиванцев и союзников. Соответственно, признается лидерство Эпаминонда. Но далее, несмотря на то, что фиванцы ушли, удовлетворившись клятвенным заверением ахейцев в том, что они союзники и пойдут за фиванцами против кого бы те не шли, Эпаминонд не достиг своей цели. Дело в том, что противные решению Эпаминонда (в поддержке аристократов) группы со стороны аркадцев и противники в самой Ахайе обвинили Эпаминонда в том, что он подготовил в Ахайе благоприятную почву для лакедемонян. Тогда фиванцы послали в ахейские города гармостов, которые

<sup>7</sup> В оригинале: «ὅπως μᾶλλον σφίσι καὶ οἱ Ἀρκάδες καὶ οἱ ἄλλοι σύμμαχοι προσέχοιεν τὸν νοῦν» (Xen. *Hell.* 7. 1. 41).

<sup>8</sup> Ср. ἐνδυναστεύω в словаре Лиддела и Скотта (Liddel, Scott 1996, 562).

«вместе с массой людей изгнали» (σὺν τῷ πλῆθει ἐξέβαλον)<sup>9</sup> аристократов и установили в городах Ахайи демократию. Однако изгнанники объединились и овладели поочередно всеми своими городами, после чего, оказавшись у власти, уже не были нейтральными, а стали союзниками лакедемонян. Быть может, для Ксенофонта теперь боги отвернулись от Эпаминонда. Таким образом, Ксенофонт при характеристике Эпаминонда, вероятно, решил вывести его в этом неудачном для фиванцев эпизоде, но как-бы проговорился, быть может сам того не желая, признав его личный авторитет, а значит и заслуги.

С подобных позиций можно рассмотреть и другие упоминания об Эпаминонде в тексте Ксенофонта. Особенно показателен рассказ о финальном походе фиванцев на Пелопоннес и битве при Мантинее. Заслуживает внимание то, как подробно Ксенофонт описывает планы Эпаминонда и отмечает его умения как стратега (Хен. *Hell.* 7. 5, 4–8). Далее Эпаминонд узнал, что спартанское войско Агесилая стоит лагерем близ Мантиinei, и решил захватить саму Спарту (Хен. *Hell.* 7. 5, 9). Ксенофонт нарочито показывает, как у Эпаминонда все было блестяще рассчитано, но, вдруг, происходит, как называет это Ксенофонт, божественное вмешательство и какой-то критянин по «божественному внушению» (θεία τιὶ μοίρα) прибыл к Агесилаю. Он сообщил о приближении Эпаминонда к Спарте, и только это спасло ее от взятия Эпаминондом (Хен. *Hell.* 7. 5, 10). По ходу повествования, Ксенофонт обращается к божественному вмешательству еще три раза (Хен. *Hell.* 7. 5, 12, 13, 26). Как известно, последующие события привели к битве при Мантинее, где Эпаминонд одержал победу, но сам пал в бою. Ксенофонт также подчеркивает, что оставшиеся в живых фиванцы не сумели воспользоваться его победой (Хен. *Hell.* 7. 5, 25).

Таким образом, появление Эпаминонда в тексте Ксенофонта не является изменением отношения автора к этой фигуре или фиванцам в целом, но, скорее, представляет собой сознательное желание показать бессилие этого выдающегося человека перед божественной волей, судьбой, что не дала подчинить Спарту. Однако, Ксенофонт далек от ликования и отмечает, что это сражение (битва при Мантинеее 362 г. до н.э.) привело Грецию в еще

---

<sup>9</sup> σὺν τῷ πλῆθει ἐξέβαλον на наш взгляд следует понимать, как действия гармостов совместно с большим количеством людей (может быть ближе всего по значению «совместно с толпой») или с помощью большого количества людей (местных ахейцев). Примечательно, что, видимо, у Ксенофонта нет в данном случае противопоставление демоса аристократии. Из контекста далее понятно, что многие в Ахайе поддерживали и аристократов, иначе бы те не смогли затем снова оказаться в большом количестве и опять захватить власть.



большее замешательство, чем было ранее (Xen. *Hell.* 7. 5, 27). Соответственно, учитывая назидательную функцию фигуры Эпаминонда, мы можем отметить педагогическую составляющую в «Греческой истории» Ксенофонта, который, в данном случае, мыслит в рамках полисной стратегии образовательного пространства античного города, наряду с концептом заботы о себе, выделенным в других произведениях автора исследователями Пичугиной и Безроговым (Pichugina, Bezrogov 2017).

Выяснив отношение Ксенофонта к фиванцам и показав, что оно находилось в русле афинской литературной традиции и образовательного пространства Афин, а также соответствует отражению этих традиций в материальной культуре, обратимся к вопросу о том такое же ли отношение выказывал Ксенофонт к другим беотийцам, не фиванцам?

В первую очередь следует сказать, что у Ксенофонта, несмотря на всю его неприязнь к фиванцам, был близкий друг Проксен – фиванец (Πρόξενος δὲ ὁ Θηβαῖος; Xen. *Anab.* 2. 1, 10), который позвал его в поход с Киrom против Артаксеркса, что Ксенофонт описал в Анабасисе. Это довольно примечательное противоречие, определенный парадокс: ненависть к фиванцам, но дружба с одним из них. Причем дружба очень сильная, до такой степени, что спустя годы после похода десяти тысяч Ксенофонт делает приношение в сокровищницу афинян в Дельфы, записывая свое имя и имя Проксена (Xen. *Anab.* 5. 3, 5). Ксенофонт отмечает, что сделал он это потому, что Проксен был его другом (ξένος γὰρ ἦν αὐτοῦ). Как такое могло произойти? Быть может, ответ на этот вопрос содержится в труде афинского автора начала III в. н.э. Филострата, который говорит, что Ксенофонт провел некоторое время в Беотии как заключенный и в это время слышал философа Продика с острова Кеос (Philostr. *VS.* 1. 12).<sup>10</sup> Работы Ксенофонта говорят о том, что Продик был ему известен, но это не подтверждает историю Филострата, поскольку и в Афинах знали Продика (Xen. *Mem.* 2. 1, 21; Xen. *Smp.* 1. 5; 4. 62). Тем не менее, временное пребывание Ксенофонта в Фивах могло бы объяснить, как Ксенофонт встретил фиванца Проксена, который мог оказать Ксенофонту помощь и стать его другом. Филострат представляет себя как аккуратного исследователя, но он писал в эпоху, когда уже циркулировала легендарная история о таких фигурах как Ксенофонт (Nägg 2012, 322–324). Сказать достоверно верны ли сведения Филострата сейчас, на наш взгляд, не представляется возможным, но существует два варианта: Филострат прав или уже во время Филострата парадокс ненависти к фиванцам у Ксенофонта и одновременно его дружба с фиванцем Проксеном был замечен и, чтобы объяснить его, было придумано пребывание Ксенофонта в Фивах.

<sup>10</sup> Джон Ли считает, что если этот рассказ может быть правдой, то пребывание Ксенофонта в Фивах может относиться ко времени ок. 407 г. до н.э. (Lee 2017, 22).

Интересные данные могут быть получены, если мы проанализируем сколько раз имя Проксен упоминается в Анабасисе и сколько из них Проксен назван беотийцем, а сколько – фиванцем. Итак, всего имя Проксен упоминается в Анабасисе двадцать четыре раза. Из них: Проксен-беотиец (Πρόξενος Βοιωτίας) – три раза (Хеп. *Anab.* 1. 1, 11; 2. 5, 31; 2. 6, 16), а Проксен-фиванец (Πρόξενος δὲ ὁ Θηβαίος) – один раз (Хеп. *Anab.* 2. 1, 10). Таким образом, мы видим, что по ходу повествования Ксенофонт предпочитает называть Проксена беотийцем, нежели фиванцем, или совсем не передает его этническую или государственную принадлежность. Можно высказать предположение, что Ксенофонт сознательно так поступил, поскольку на фоне общей нелюбви к фиванцам, был дружен с одним из них. Это предположение можно было бы подтвердить, если бы у Ксенофонта существовал текст, который показал бы, что его отношение к остальным беотийцам много лучше, нежели к фиванцам. По нашему мнению, такой текст существует. Это фрагмент из «Воспоминаний о Сократе» (Хеп. *Mem.* 3. 5, 2). Приведем текст в переводе С.И. Соболевского:

- Ты знаешь, конечно, что по количеству населения афинян несколько не меньше, чем беотийцев? – сказал Сократ.
- Да, знаю, - отвечал Перикл.
- А как ты думаешь, где можно больше набрать доблестных и совершенных людей – в Беотии или в Афинах?
- Думаю, и в этом Афины не отстанут.
- А где, по-твоему, больше взаимной благожелательности?
- В Афинах, я уверен: в Беотии многие, обманутые фиванцами, относятся к ним враждебно; в Афинах я ничего подобного не вижу.

Из данного отрывка понятно, что Ксенофонт не ровняет всех беотийцев с фиванцами, поскольку многие беотийцы относятся к фиванцам враждебно вследствие обмана со стороны фиванцев (Βοιωτῶν μὲν γὰρ πολλοὶ πλεονεχτοῦμενοι ὑπὸ Θηβαίων δυσμενῶς αὐτοῖς ἔχουσιν).

Перейдем к выводам. Негативное отношение Ксенофонта к Фивам и фиванцам объясняется, в первую очередь, традиционным образовательным пространством Афин, которое культивировало негативную литературную традицию, в рамках которой работал и Ксенофонт. Эта литературная традиция была создана задолго до Ксенофонта и продолжилась после него. Она была создана как ответ на пограничные конфликты между Фивами и Афинами, что продолжались в течении архаического и классического периодов истории Греции. Более всего эти пограничные конфликты могут быть проиллюстрированы противостоянием за Платейскую и Оропскую области. Подтверждают традиционную антифиванскую литературную традицию

также и данные материальной культуры, а именно пограничные укрепления, изучение которых позволяет сделать вывод о том, что во времена Ксенофонта, в первой половине IV в. до н.э. в периоды обострения противостояния, афиняне и фиванцы, в прямом смысле слова, наблюдали друг друга из-за крепостных стен, поскольку между остатками укреплений (башен и крепостей) на границе Аттики и Беотии прослежена визуальная коммуникация. Что касается произведений Ксенофонта, то более всего его ненависть к фиванцам показана в *Hellenika*, где фиванцы изображены, в основном, заклятыми врагами афинян. Даже в тех случаях, когда афиняне действовали заодно с фиванцами, Ксенофонт пытается показать, что его сограждане впоследствии отказывались от этих действий или раскаивались в них (как в случае со стратегами, поддержавшими антиспартанское восстание в Фивах). Главным приемом, который использует Ксенофонт чтобы негативно показать читателям фиванцев, является введение в текст пересказа речи Пелопида при дворе персидского царя, где на первое место явлено персофильство фиванцев, противопоставленное яркой славе афинян и спартанцев в борьбе против персов. Замалчивание роли Эпаминонда в греческой истории этого времени и резкое появление этой фигуры в связи с событиями 366 г. до н.э. и далее, особенно при описании событий 362 г. до н.э. связано, вероятно, с желанием Ксенофонта показать, что даже выдающийся (хоть и не признанный Ксенофонтом) полководец не может противиться божественному провидению, ведь дело его не является правым. Там, где изображен Эпаминонд, последний, по мнению Ксенофонта, не смог добиться поставленной цели или не смог развить былой успех. Создав «такого» Эпаминонда и показав фиванцев с негативной стороны Ксенофонт, на наш взгляд, продолжает образовательную традицию афинян, где фиванцы, хоть и соседи, но враждебные афинским идеалам демократии и борьбы с персидской угрозой. Они противопоставлены афинянам. В рамках существовавшей педагогической традиции, фиванцы опасны и на их фоне лучше видна идентичность самих афинян. Тем не менее, в случае с Ксенофонтом видно противоречие, поскольку один фиванец – Проксен – был близким другом Ксенофонта, настолько близким, что Ксенофонт начертил его имя на приношении в Сокровищницу афинян в Дельфы. Это противоречие может быть снято, если мы поверим переданной Филостратом традиции, о том, что Ксенофонт был некоторое время пленником в Фивах. Если же Филострат передает лишь легендарную традицию, то очевидно, что уже сами древние авторы видели противоречие в обычном отношении Ксенофонта к фиванцам и исключении, сделанном по отношению к Проксену. В «Анабасисе» Ксенофонт, по нашему мнению, старается называть Проксена «беотийцем»,

нежели «фиванцем» (три случая против одного), поскольку сам автор осознавал это свое исключение. Кроме того, называть друга «беотийцем» было бы куда более привлекательно в глазах других афинян (да и спартанцев), ведь сам Ксенофонт в «Воспоминаниях о Сократе» говорит, что многие беотийцы враждебно относятся к фиванцам.

Кроме того, система соседских взаимоотношений сама по себе предполагает некую двойственность. К примеру, по окончании длительного конфликта (Пелопоннесской войны 431–404 г. до н.э.), фиванцы хотели стереть Афины с лица земли (Хеп. *Hell.* 2. 2, 19). При этом, спустя совсем немного времени именно фиванцы приютили и вооружили афинских изгнанников и, таким образом, способствовали свержению тирании «тридцати» в Афинах (Хеп. *Hell.* 2. 4, 1; Diod. 14. 6, 3; Plut. *Lys.* 27). И наоборот, когда спартанцы захватили Кадмею, то афиняне приняли фиванских беглецов (Хеп. *Hell.* 5. 2, 31–32). Однако, немного позднее, когда фиванцы во главе с Эпаминондом разгромили лакедемонян в битве при Левктрах, афиняне были очень огорчены полученным известием (Хеп. *Hell.* 6. 4, 20). Складывается впечатление, что это типично соседские взаимоотношения, когда сильный сосед раздражает и угрожает, но если он слабее и угрожает общая опасность, то надо помочь такому соседу. Высказывая подобную трактовку, мы, конечно, всякий раз, должны учитывать конкретную политическую ситуацию, которая в целом способствовала негативному взгляду афинян на фиванцев.

#### БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Бузескул, В.П. (2005) *Введение в историю Греции. Обзор источников и очерк разработки греческой истории в XIX и в начале XX в.* Санкт-Петербург.
- Можайский, А.Ю. (2007) *Внешинополитический курс Фиванского полиса в классический период: дисс.,... канд. ист. наук.* Москва.
- Светлов, Р.В. (2000) «О Ксенофонтe и его «Греческой истории»», Ксенофонт. *Греческая история.* Пер. с древнегреч. и комм. С.Я. Лурье. Санкт-Петербург, 7–25.
- Amit, M. (1973) *Great and Small Poleis. A Study in the Relations between the Great Powers and the Small Cities in Ancient Greece, Latomus* 134. Brüssel.
- Badian, E. (1989) "Plataea between Athens and Sparta. In Search of Lost History", H. Beister, J. Buckler, eds. *Boiotika. Vorträge vom 5. internationalen Boiotien Kolloquium, München* 13.–17. Juni 1986. München, 95–111.
- Bruce, I.A.F. (1968) "Plataea and the 5th-century Boeotian Confederacy," *Phoenix* 22, 190–199.
- Buck, R.J. (1979) *A History of Boeotia.* Edmonton.
- Buck R.J. (1994) *Boiotia and the Boiotian League, 432-371 B.C.* Edmonton.
- Buckler, J. (1980) *The Theban Hegemony: 371-362 B.C.* Cambridge.
- Buckler, J., Beck, H. (2008) *Central Greece and the Politics of Power in the Fourth Century B.C.* Cambridge.

- Camp, J.M. (1991) "Notes on the Towers and Borders of Classical Boiotia," *AJA* 95, 193–202.
- Cartledge, P. (1987) *Agésilas and the Crisis of Sparta*. London.
- Cawkwell, G. (1979) Introduction and notes in R. Warner (tr.), *Xenophon: A History of My Times*. Harmondsworth.
- Daly K.F. (2015) "On when and where to find Athenian forts," K.F. Daly, L.A. Riccardi, eds. *Cities called Athens: Studies Honouring John McK. Camp II*. Lanham, 23–60.
- Dillery, J. (1995) *Xenophon and the History of his Times*. London and New York.
- Demand, N.H. (1982) *Thebes in the Fifth Century*. London.
- Hägg, T. (2012) *The Art of Biography in Antiquity*. Cambridge.
- Kirsten, E. (1950) "Plataiai," *RE* XX, 2255–2332.
- Konecny, A., Aravantinos, V., Marchese, R. (2013) *Plataiai. Archäologie und Geschichte einer boiotischen Polis = Österreichische Archäologisches Institut Sonderschriften Band 48*. Vienna.
- Lee, J.W.I. (2017) "Xenophon and his Times", M. A. Flower, ed. *The Cambridge Companion to Xenophon*. Cambridge, 15–36.
- Liddel, H.G., Scott, R. (1996) *A Greek-English Lexicon*. 9th ed. New York / Oxford.
- Luce, T.J. (1997) *The Greek Historians*. London / New York.
- Mozhaysky, A. (2017) "Reconsidering the movement of Pausanias' army before the Battle of Plataiai in 479 B.C." *Revue internationale d'Histoire Militaire Ancienne* 5, 33–50.
- Ober, J. (1985) *Fortress Attica*. Leiden.
- Ober, J. (1987) "Early artillery towers: Messenia, Boiotia, Attica, Megarid," *American Journal of Archaeology* 91, 569–604.
- Pichugina, V., Bezrogov, V. (2016) "The Xenophon's pedagogy of the care of the self," *History of education & children's literature* 9, 517–524.
- Pichugina, V., Bezrogov, V. (2017) "Fathers and sons' in Xenophon's teaching of the man caring for himself," *History of education* 46, 275–289.
- Prandi, L. (1988) *Platea: momenti e problemi della storia di una polis*. Padua.
- Roberts, W. (1895) *The Ancient Boeotians: their character and culture and their reputation*. Cambridge.
- Storey, I.C., trans. (2011) *Fragments of Old Comedy, Volume I: Alcaeus to Diocles*. Loeb classical library, 513. Cambridge, MA.
- Westlake, H.D. (1975) "Xenophon and Epaminondas", *GRBS* 16, 23–40.

Russian language sources transliterated:

- Buzeskul, V.P. (2005) *Vvedenie v istoriyu Grecii. Obzor istochnikov i ocherk razrabotki grecheskoj istorii v XIX i v nachale XX v.* St Petersburg.
- Mozhayskij, A.YU. (2007) *Vneshnepoliticheskij kurs Fivanskogo polisa v klassicheskij period: diss,... kand. ist. nauk*. Moscow.
- Svetlov, R.V. (2000) «O Ksenofonte i ego "Grecheskoj istorii"», *Ksenofont. Grecheskaya istoriya*. Per. s drevnegrech. i komment. S.YA. Lur'e. St Petersburg, 7–25.

# ИСКУССТВО ПАМЯТИ В «КАРТИНАХ» ФИЛОСТРАТА СТАРШЕГО: АРГУМЕНТЫ И ПРЕДПОЛОЖЕНИЯ

Е. А. МАКОВЕЦКИЙ и А. С. ДРИККЕР  
Санкт-Петербургский государственный университет  
evmak@yandex.ru, asdrikker@mail.ru

---

Eugene A. Makovetsky and Alexander S. Drikker  
Saint Petersburg State University

THE ART OF MEMORY IN THE *IMAGINES* OF PHILOSTRATUS THE ELDER:  
ARGUMENTS AND ASSUMPTIONS

ABSTRACT. The *Imagines* of Philostratus the Elder is a well-known monument of the Second Sophistic. The book has a rich manuscript and publishing history. No less significant is the research tradition that has developed around the *Imagines*. Our goal is to try to answer the following question: Can the *Imagines* be considered as a source for the art of memory? In this regard, we intend to solve two problems at once: first, to find elements of the art of memory in the text of the book, and second, to determine the degree of probability with which the *Imagines* can be considered as a textbook on the art of memory.

KEYWORDS: Second Sophistic, Art of Memory, Plato's *Meno* and *Phaedrus*, Rhetoric.

\* Статья подготовлена в рамках проекта РФФИ № 18-011-00669.

---

## Искусство памяти в «Картинах» Филострата Старшего: аргументы и предположения

Предмет нашего анализа – «Картины» Филострата Старшего – хорошо известное и хорошо изученное произведение рубежа II–III веков н. э., о котором в своё время писал даже Гёте (Goethe 1830). Исследовательскую традицию, возникшую по отношению к «Картинам», можно весьма приблизительно разделить на три части: искусствоведческую (изучение книги в

качестве источника по истории античного искусства), филологическую (изучение книги в контексте истории формирования литературных жанров) и философскую (изучение книги в качестве источника по софистическим теориям восприятия и красноречия). Впечатляет уже простое перечисление результатов искусствоведческой работы над «Картинами»: «собран громадный материал для сопоставления *Картин* и памятников искусства, извлечены все новые сведения об античной живописи, учтены все “канонические” решения того или иного сюжета, отношения между скульптурными и живописными вариантами, отмечены, наконец, сюжеты, нигде более не встречающиеся в живописи или даже вообще особые версии мифа..., выделены все указания на перспективу, материал, техническую сторону исполнения» (Брагинская 1976, 148–149). Столь же впечатляющим выглядит и список филологических достижений: определён жанр сочинения Филострата, изучена композиция «Картин», определено место «Картин» в генезисе литературных жанров, на материале «Картин» изучена структура диалогического экфрасиса и т. д. На этом фоне достижения философов выглядят, конечно, значительно скромнее, но при этом являются не менее интересными и перспективными: антропология экфрасиса, теория восприятия, специфика соответствующего этапа развития риторики<sup>1</sup> и пр. Книгу Филострата не изучали пока только в одном отношении: на предмет наличия в ней элементов искусства памяти. Мы видим свою задачу в том, чтобы частично заполнить этот пробел.

Судьба античного искусства памяти сложилась драматичнее судьбы книги Филострата: это искусство, к сожалению, совершенно утрачено. Всё, что у нас есть – это немногочисленные свидетельства современников его расцвета; различные мнемонические техники (и традиция мнемотехники в целом); благоговейное непонимание платоновской философии памяти; возможно, ещё музей и библиотека, если мы соглашаемся с аргументами тех историков культуры, которые выводят музейную институцию из искусства памяти, а также принимаем за факт наличие генетической связи александрийских коллекционирования и каталогизации с античным искусством памяти. Драматичность ситуации состоит в том, что все эти элементы существуют совершенно разрозненно; даже если представить, что культурой будет совершено титаническое усилие по их объединению, то, почти наверняка, ничего хорошего из этого не выйдет. Но зато искусству памяти повезло в другом отношении. Благодаря книге Фрэнсис Йейтс (1997), впервые изданной в 1966 году, интерес к этому явлению на рубеже XX–XXI веков значительно возрос. И

---

<sup>1</sup> См. Beall 1993, Beaujour 1981, Miles 2017, Shaffer 1998, Squire 2013.

наиболее плодотворным, на наш взгляд, он оказался в области поиска элементов искусства памяти в культуре Ренессанса (Falguières 1992).

В свою очередь, мы стремимся к тому, чтобы, во-первых, обнаружить элементы искусства памяти в произведении знаменитого представителя Второй софистики. Во-вторых, если станет понятно, что «Картины» содержат элементы этого искусства, то следует оценить также возможность того, что книга выполняла роль учебного пособия по риторике.

### Предпосылки и допущения

Прежде всего, сформулируем принимаемые нами допущения и оговорим те предпосылки, из которых мы исходим, ведя поиск элементов искусства памяти в «Картинах» Филострата Старшего.

Во-первых, мы не касаемся целого ряда неразрешимых или, наоборот, уже решённых вопросов: об авторе книги, о существовании оригиналов описанных картин, о структуре текста «Картин», о судьбе книги, о влиянии книги на историю литературы и пр. Все эти вопросы разбираются в работах Н. В. Брагинской.<sup>2</sup>

Во-вторых, не соглашаясь с установкой К. Лемана-Хартлебена (Lehmann-Hartleben 1941), состоящей в том, чтобы видеть в «Картинах» описание реально существовавшей галереи, мы, тем не менее, заимствуем его основную интенцию, правда, перефразируя её сообразно своей цели: у нас не так уж и много документов по античному искусству памяти, чтобы позволить себе не рассмотреть в этом качестве книгу Филострата Старшего.

В-третьих, являясь наиболее популярным и уважаемым жанром художественного творчества на протяжении по меньшей мере столетия, риторика не могла ни быть разработана во всех своих деталях. Мы имеем многочисленные свидетельства, подтверждающие это: в сохранившихся речах, письмах, учебных пособиях по риторике и пр. Однако, удивляет скудость сохранившегося материала по искусству памяти. Можно предположить, что это объясняется спецификой этого раздела риторики. Скажем, немного до нас дошло и материала по произнесению, что понятно: методики обучения этому мастерству передавались, скорее всего, от учителя к ученику во время занятий, учебные пособия по этому предмету вряд ли могли быть эффективными. Об этом можно судить по аналогии с приобретением навыков сценической речи современными студентами театральных училищ. Или

---

<sup>2</sup> Библиография работ Н. В. Брагинской, посвящённых Филостратовым «Картинам», дана в издании: Брагинская 1992. К представленной библиографии следует добавить как минимум ещё одну важную статью: Braginskaya, Leonov 2006.



можно привести пример с обучением навыку сложения «столбиком». Им владеют все школьники, но если в учебниках XVIII-XIX веков все арифметические действия представлены и разобраны в виде столбиков, то в более поздних учебных пособиях слагаемые и их сумма обычно записываются в строчку. Хотя запись примеров в столбик тоже присутствует, но в сравнительно меньшем объёме. При этом сама методика выполнения арифметических действий столбиком сейчас редко описывается. Это значит, что навык передаётся непосредственно от учителя к ученику, он как бы инкорпорирован в современную методику преподавания математики.<sup>3</sup> Но всё-таки, искусство памяти – это не произнесение и не сложение столбиком, по нему должны были сохраниться если и не учебники, то пособия, а если и не специфические пособия по искусству памяти, то, например, пособия по экфрасису, которые могли бы использоваться для совершенствования навыков и в искусстве памяти. Именно в таком качестве мы рассматриваем «Картины» Филострата Старшего.

В-четвёртых, пытаясь обнаружить затёртые следы искусства памяти мы оказываемся в области смутных предположений и догадок, но это и неудивительно. Откуда нам, например, известно, какие ассоциации вызывали образы, созданные Филостратом, у его современников? Выстраивая же собственные ассоциативные ряды мы неизбежно рискуем. Нам приходится принимать в качестве фактов некоторые предположения, делать допущения. Поэтому, например, следующее утверждение Р. Фоулер принимается нами за адекватную характеристику одного из элементов «культурной памяти» современников Филострата: «упоминание крылатой колесницы без ссылки на *Федр* означало, что авторы и их аудитория были прекрасно знакомы с произведениями Платона» (Fowler 2010, 106). Приведём ещё один пример. Клавдий Элиан, современник Филострата, в своих «Пёстрых рассказах» дважды вспоминает историю о том, как пчёлы вскармливают младенца мёдом (Элиан, *Пёстрые рассказы* X, 21 и XII, 45).<sup>4</sup> Причём, в первый

---

<sup>3</sup> В нашу подборку учебников по арифметике вошло семь изданий: Магницкий 1703, Безу 1806, Аглоблин 1846, Бугаев 1898, Великославинский 1932, Моро, Колягин 1991, Петерсон 2013.

<sup>4</sup> Приведём эти фрагменты в переводе С. В. Поляковой (1963, 80 и 95): «Однажды, когда Платон был ещё в младенческом возрасте, Аристон приносил на Гиметте жертву Музам или нимфам, и все были поглощены торжественным обрядом, Периктиона положила ребёнка в раскинувшиеся поблизости миртовые заросли. Пока он спал, пчелиный рой с жужжанием опустился на его уста, предрекая этим свойственную Платону впоследствии сладость речи» (X, 21). «Во рту Платона пчелы

раз этот младенец – Платон, во второй – речь о двух младенцах, Платоне и Пиндаре. Мы вправе заключить, что этот сюжет был достоянием образованной публики по крайней мере в эпоху Второй софистики. Теперь, когда мы встречаем сюжет вскармливания Пиндара пчёлами в «Картинах», мы, разумеется, вспоминаем и его «медового» брата Платона. Почему бы нам не предположить, что у читателей и слушателей Филострата память была не хуже нашей? Мы допускаем, что при упоминании сюжета о вскармливании младенца мёдом ассоциативная связь между Пиндаром и Платоном устанавливалась у современников Филострата так же просто, как она устанавливается у нас, например, между Пушкиным и Гоголем при упоминании истории о поиске сюжета для «Мёртвых душ».

В-пятых, безусловная значимость платоновских диалогов для Второй софистики, их широкая известность, а, значит, и удобство их использования в пропедевтических целях, наконец, потребность в интерпретации платоновских текстов, характерная для Поздней Античности, – всё это заставляет нас искать в «Картинах» аллюзии на диалоги Платона. Более того, мы предполагаем, что элементы искусства памяти, содержащиеся в экфрасисах Филострата Старшего, оказались там по воле автора «Картин» не столько для того, чтобы удовлетворить практическую нужду риториков в мнемотехнике, но, в гораздо большей степени потому, что сам Филострат сочувствовал платоновскому пониманию памяти, в соответствии с которым память открывает путь к истинному бытию. Именно с таким пафосом мы и приступаем далее к поиску элементов искусства памяти в «Картинах».

### «Картины» и музей

Трудно не заметить, насколько объект, описанный в книге Филострата, типологически близок современному музею. Музей же в наши дни – это институт памяти, или «место памяти» (Нора 1999). Сравнение галереи Филострата с современным музеем не является доказательством того, что книга Филострата посвящена искусству памяти, однако эта аналогия заставляет нас искать дополнительные аргументы для подтверждения нашего предположения.

Во-первых, сам Филострат во Введении, говорит о том, что его беседы с юношами проходили в некой картинной галерее под Неаполем. Существовала ли эта галерея на самом деле или она была результатом литературного вымысла? – Это для нас сейчас не имеет значения. Важно, что объект «Кар-

---

устроили улей, а Пиндара, подкинутого в младенчестве, вскормили своим медом, вместо молока родительницы» (XII, 45).

тин» воспринимается в качестве чего-то хотя бы отдалённо напоминающего Галерею Уффици. Тем более, что подобное восприятие книги, возможно, существовало всегда, во всяком случае, начиная с Ренессанса именно так читали произведение Филострата. И, представляется, такое восприятие «Картин» было частью авторского замысла.

Во-вторых, сама неразрешимость научного спора о реальном существовании оригиналов картин, описанных Филостратом, переводит его «галерею» в тот статус, в котором находятся риторические «места памяти»: для последних не важно, существуют ли они на самом деле или нет (Carlan 1964, 209).

В-третьих, в смысле хронологии, второе рождение искусства памяти в эпоху Ренессанса совпадает по времени с появлением первых художественных галерей. Например, театр памяти был создан Джулио Камилло (Йейтс 1997, 168–225) незадолго до открытия Галереи Уффици. А на концепцию экспозиции Самуэля Квикхелберга оказала влияние та же идея театра памяти (Falguières 1992).

В-четвёртых, правила построения музейной экспозиции чрезвычайно точно повторяют те требования, которые учителя риторики предъявляли к риторическим местам памяти (Carlan 1964, 206–213).

Наконец, в-пятых, нельзя не обратить внимания на тот факт, что развиваемая П. Нора теория «мест памяти» повторяет внутреннюю логику соответствующего раздела античного искусства памяти (Зенкин 2007, 12).

На основании этих косвенных аргументов мы несколько утверждаемся в своих предположениях о том, что суть риторического искусства памяти реализована в современных музеях; и о том, что известную роль в этой трансформации сыграли Филостратовы «Картины». Это парадоксально: галереи, описанной Филостратом, скорее всего, никогда и не существовало, зато искусство памяти, запечатлённое в «Картинах», возможно, обрело своё материальное существование именно в музее.

### **«Картины» как учебник по риторике**

Книга написана Филостратом в жанре диалогического экфрасиса, в ней записаны диалоги перед картинами, происходившие между ритором, десятилетним мальчиком и группой юношей. Это делает вероятным предположение о том, что сам текст «Картин» имеет педагогическую направленность, мог использоваться в качестве своеобразного пособия по красноречию. Косвенно это подтверждается ещё и тем фактом, что сохранилось большое количество рукописей «Картин»: почти столько же, сколько и рукописей «Одиссеи» (74 и 75 соответственно) (Брагинская 1992, 5). Безусловно, в качестве учебника книга могла использоваться в многочисленных риторических

школах как поздней Античности, так и греческого Средневековья. Однако, остаётся вопрос: при изучении какой из риторических дисциплин использовались «Картины»?

Известно, что в эллинистическую эпоху «риторическая разработка речи насчитывала пять частей: нахождение материала (*inventio*), расположение материала (*dispositio*), словесное выражение (*elocutio*), запоминание (*memoria*) и произнесение (*actio*). В последовательности этих пяти частей и излагалась обычно риторическая теория» (Гаспаров 1972, 18. Kennedy 1994, 4–6). «Картины» со свойственными им совершенством композиции, ясностью и красотой стиля, безусловно, являются высочайшим образцом риторического искусства, эта книга могла бы быть учебным пособием по всем пяти элементам риторического образования. Тем не менее, остановимся только на интересующем нас предмете – искусстве памяти. Оратору необходима не просто хорошая, а превосходная память:

«Некоторые полагают, что память есть дело одной природы; и нет сомнения, что от неё много зависит; но она, как и все другие дарования, получает ещё большую силу от нашего собственного рачения...» (пер. А. Никольского 1834, 336),

– писал Марк Фабий Квинтилиан, автор наиболее полного из дошедших до нас риторических наставлений. Далее Квинтилиан переходит к описанию собственно искусства памяти, честь изобретения которого принадлежит греческому поэту Симониду Кеосскому. В ещё более раннем учебнике по риторике – *Rhetorica ad Herennium*, – написанном современником Цицерона, содержится достаточно подробное описание искусства памяти, или, точнее, «искусной памяти», дополняющей память природную, или естественную. «Искусная память состоит из мест и образов»<sup>5</sup>, – пишет неизвестный учитель риторики.

Итак, искусство памяти состоит в том, чтобы уметь быстро и точно ориентироваться в воображаемых или реальных (не важно!) местах памяти, помещая в них и извлекая оттуда необходимые образы. Важные сведения об искусстве памяти есть и у Цицерона:

«Места, которые мы воображаем, должны быть многочисленными, приметными, отдельно расположенными, с небольшими между ними промежутками; а образы – выразительными, резкими и отчётливыми, чтобы они бросались в глаза и быстро запечатлевались в уме» (*Об ораторе* 87, пер. Ф. А. Петровского, 1994, 312).

Заметим, насколько описываемые Филостратом картины быстро запечатлеваются в уме! И разве структура «Картин», так подробно изученная

<sup>5</sup> «Constat igitur artificiosa memoria ex locis et imaginibus» (Caplan 1964, 208).

Н. В. Брагинской (см. особ. Braginskaya, Leonov 2006), не способна формировать то необходимое множество мест (=locis), которое при этом наилучшим образом приспособлено для помещения в них соответствующих образов, то есть для запоминания?

Однако, сама по себе «картинность», живость создаваемых Филостратом образов не является доказательством того, что «Картины» – это пособие по искусству памяти, поскольку любой образ, созданный при помощи слов, должен, как картина, вставать перед глазами слушателя. Собственно говоря, это и есть определение экфрасиса: описательная речь, предмет которой ясно предстаёт взорам.<sup>6</sup> Поэтому обратимся к конкретным примерам, которые способны в большей или меньшей мере подтвердить наше предположение.

Две следующие детали, содержащиеся в группе описаний – П.8 Мелес, П.9 Панфея, П.10 Кассандра, П.11 Пан, П.12 Пиндар, – могут свидетельствовать о наличии в «Картинах» учебно-риторического замысла (к подробному анализу этой группы описаний мы обратимся ниже). Во-первых, в разбираемых здесь картинах бросается в глаза описание Филостратом женской красоты: все, о ком он здесь говорит, прекрасны до такой степени, что автор специально обращает внимание на простоту женских нарядов. Здесь он, очевидно, следует той логике, которую изложил в первом описании этого цикла, во фрагменте, посвящённом красоте Критеис:

«...цепочки, блеск камней и ожерелья женщинам с умеренной красотой придают не мало изящества и, клянусь Зевсом, этим прибавляют им красоты; у женщин же некрасивых или, напротив, очень красивых они производят обратное действие. У одних они сильнее подчёркивают их некрасивость, у других же отводят глаза от природной красоты» (здесь и далее пер. С. П. Кондратьева, 1936, 70).

Все женщины у Филострата прекрасны и не украшены. Даже Кассандра перед смертью сбрасывает «венки священных повязок», которые хотя бы и с оговоркой можно было принять за украшения. Критеис, Панфея и Кассандра прекрасны без украшений. Лишь каплями росы, воды или грязи могут быть украшены иные нимфы, а, например, нимфы лугов сами по себе прекрасны, как цветы гиацинта. Все женщины, которых нам описывает Филострат, не нуждаются в украшениях. О чём это может сказать ученику ритора? Мы склонны видеть в Филостратовом отношении к женскому наряду, кроме очевидного смысла, ещё и метафору его приверженности простоте

---

<sup>6</sup> Мы благодарим Д.А. Черноглазова за указание на это классическое, но неизвестное нам ранее определение экфрасиса, принадлежащее Афтонию: "Ἐκφρασίς ἐστὶ λόγος περιηγηματικὸς ὑπ' ὄψιν ἄγων ἐναργῶς τὸ δηλούμενον (Spengel 1854, 46).

аттического стиля красноречия. А вот лидийцев он, наоборот, порицает за излишнюю любовь к украшениям (за азианский стиль?) (*Картины* I. 30).

Можно отметить ещё один элемент «Картин», свидетельствующий о учебно-риторической направленности книги. Особенно, на наш взгляд, этот элемент заметен в рассматриваемой группе описаний. Кто и что участвует в «Картинах»? Сам Филострат в качестве учителя, юноши-ученики и мальчик – сын хозяин дома, в котором гостит Филострат. И, конечно, картины, сюжеты и герои которых предстают перед юношами во всей их жизненной силе. Оживить картины – в этом состоит искусство ритора, но часть этого искусства состоит в том, чтобы хорошо знать свою аудиторию (см. Платон, *Федр* 273d–e). Даже блестящий Филострат не смог бы оживить в слове те картины, которые были бы юношам неинтересны. А вот красавицы юношам, безусловно, интересны. Итак, у нас есть три стороны: мальчик и юноши, Филострат, ожившие картины. Это, с одной стороны, естественно для диалогического экфрасиса, который есть ничто иное, как «беседа, связанная с изображением и содержащая его описание» (Брагинская 1994, 275). Именно в этом жанре написаны «Картины». Однако, с другой стороны, это ещё и те три вещи, которые необходимы ритору: природа, знание, умение (*φύσις, ἐπιστήμη (τέχνη), ἄσκησις*) – в этих трёх терминах, суммируя соответствующие наставления Исократ, Дионисия Галикарнасского и Элия Аристида, выразил суть риторического мастерства Я. Н. Любарский, когда комментировал риторическую подготовку Анны Комнины (Любарский, Каждан 1965, 437–438). В диспозиции «Картин» эти термины находят следующие соответствия: природа – это красавицы (напомним, без украшений), знания – это Филострат, умение (а точнее, ещё только упражнения) – это юноши (природа, как она представлена в «Картинах», безусловно, для них притягательна). На наш взгляд, эта схема хорошо согласуется с конструкцией диалогического экфрасиса: в нём странники (юноши) получают комментарии по поводу того, на что они смотрят (природа), от посвящённого (Филострата) (Брагинская 1992, 1). Так или иначе, на наш взгляд, вполне можно видеть в выборе Филостратом жанра диалогического экфрасиса для своего произведения способ реализации его учебно-риторического замысла.

### Босфор (*Картины* I. 12–13)

В русском издании С. П. Кондратьева 12-я картина первой книги разделена на две части – «Босфор» и «Рыбаки» – с сохранением сплошной нумерации фрагментов от 1 до 10, по пяти в каждой из картин. И для этого есть основание, поскольку здесь Филострат действительно описывает как бы две картины: на одной изображён Босфор во всём множестве разнообразных дета-

лей, или, как пишет автор, «...всё нам рисует картина: что есть в природе, что в ней бывает, что иной раз могло бы в ней быть» (I, 12(5)). Во второй же части описывается технология ловли тунцов сетями на том же Босфоре, и Филострат вновь использует то же самое слово – ἡ γράφη – «теперь посмотри на эту картину...» (*Картины* I, 13(9)), как будто это ещё одна, вторая, картина. Кроме того, здесь С. П. Кондратьев следовал более ранней издательской традиции, в соответствии с которой Босфор делился на две части (12 и 13), при этом вторая часть получила название «Рыбаки» (Page, Carps, Rouse 1931, 52). В двуязычном издании серии The Loeb Classical Library (Page, Carps, Rouse 1931) Босфор тоже разделён на две части – 12 и 13, – но вторая часть не имеет специального названия. В более ранних изданиях Бенндорфа-Шенкеля (Benndorfii, Schenkeli 1893, 25–30) и Кайзера (Kayser 1870–1871, II, 31–35) Босфор разделён на две части тоже только при помощи нумерации: он включает в себя 12-ю и 13-ю части первой книги. Не имея на этот счёт точных сведений, мы предполагаем, что авторы критических изданий «Картин» опираются на рукописную традицию, когда публикуют «Босфор» в качестве единого описания, но имеют в виду и раннюю издательскую традицию, когда сохраняют нумерацию описаний. В виду этого в критических изданиях «Босфор», начиная с середины XIX века, имеет одно название, но разделён на две части.

Не является ли эта путаница указанием на хранящуюся в Босфоре загадку? Кроме того, Н. В. Брагинская отводит «Босфору» роль центра симметрии большого цикла первой книги, это тоже привлекает к нему исследовательское внимание. Есть и ещё одна странность: «Босфор» как бы нарочно начинается с лакуны, иметь которые вообще-то не свойственно «Картинам», сохранившимся в большом количестве списков. «Босфор» начинается с фразы: «...а стоящие на берегу женщины поднимают крик...». Кайзер счёл, что «стоящие на берегу женщины» были перенесены в начало «Босфора» из предыдущего описания (Фаэтон – *Картины* I, 11(4)), где этими женщинами были Гелиады, уже начавшие превращаться в деревья (Page, Carps, Rouse 1931, 48). Поэтому непонятно, с чьего крика начинается «Босфор»? Чем ещё примечателен «Босфор»? Например, в нём есть отсылка к тому месту во введении, где Филострат описывает расположение и конструкцию той картинной галереи под Неаполем, по которой он на протяжении всей книги якобы водит юношей. Дом, к которому приплывают юноши – это такая же галерея, обращённая к морю, плещущемуся также на Западе (во введении галерея обращена к Тирренскому морю, а здесь находится на азиатском берегу Босфора). Вспомним, что галерея из введения имела четыре или пять

перекрытий. Четвёрка, важная в античной мнемотехнике,<sup>7</sup> не единожды встречается в этом описании: ширина Босфора – четыре стадия, рыбаков в лодке, скорее всего, – четыре, коней, которых женщины умоляют быть послушными, возможно, тоже четыре (по крайней мере, Филострат после этого говорил именно о квадрагах: *Картины* I, 17 и I, 30), количество рыб в тех «фалангах», которыми плывут по Босфору тунцы – всегда кратно четырём, в картине описывается только четыре сооружения (принявший юношей дом, памятник влюблённым, дом неприступной вдовы, окружённое колоннами святилище). Всё это заставляет обратить внимание на «Босфор» и исследовать его в целях выявления в нём хотя бы слабых следов искусства памяти.

Гелиады из предыдущего описания кричат, оплакивая гибель своего брата Фаэтона, они превращаются в деревья и роняют свои янтарные слёзы в воду. Они – оборотная сторона своего брата: Фаэтон обрушил на землю Солнце, его же сёстры роняют только капельки такого же золотого янтаря. Боль брата и сестёр утешает бог реки, и вода здесь означает не только успокоение и заботу, но ещё и является той зеркальной поверхностью, которая разделяет и связывает брата с сёстрами. Живая плоть Фаэтона становится пеплом, живая плоть Гелиад становится деревом, огонь солнца становится янтарём, разрывающим водную гладь. Огонь, проходя через воду и жалость сестёр, становится камнем, текущим из дерева. Описание «Фаэтон» рассказывает не только о солнце, но не меньше и о воде. Поэтому есть смысл сохранить если не в тексте, то хотя бы в памяти образ водной поверхности, приступая к следующему описанию, в котором речь идёт о Босфоре.

Итак, если использовать замеченную Кайзером вставку из предыдущей картины в качестве указания на мотивы противостояния (огонь-вода, брат-сёстры, небо-земля, гордость-жалость) и превращения (превращение Гелиад в деревья); если, кроме того, использовать издательскую традицию деления «Босфора» на две части, то «водораздел» в нашем описании проходит между фрагментами 12(5) и 13(1), то есть ровно по середине фрагмента. Что происходит на этой границе? Корабли, которые привлекаются из Понта костром, горящим перед святилищем, вдруг превращаются в тунцов, о ловле которых и идёт речь в оставшихся пяти фрагментах «Босфора». Это очень близкая предыдущему описанию («Фаэтон») схема: огонь, горящий на вершине; деревянные тела кораблей, превращающиеся в плоть рыб, постепенно теряющихся в глубине вод. Огонь и вода и в этом описании являются крайними точками всех происходящих метаморфоз. Предметы описания первой части «Босфора» находятся над поверхностью воды, на свету; пред-

<sup>7</sup> В качестве примера приведём исследование Тоноян (2011) о мнемонической практике использования квадрата в логике.



мет заботы участников второй части картины находится под поверхностью воды, в воде. Всё, что на свету – предельно индивидуально, ясно, отчётливо, живо; в воде – чрезвычайно однообразно, различимо только по типам: то, что глубже или дальше, всё больше и больше сливается с водой, становится, в конце концов, неразличимым. Понятно, Босфор – тоже река, поток, как и всякая река он смывает воспоминания, уносит вдаль отражения. Но если встать в нужном месте, вооружиться всем необходимым и правильно подготовиться, то можно будет выловить эти воспоминания. Тунцы – это не только водная плоть деревянных тел кораблей, плывущих из Понта, это тени вообще всего, «... что есть в природе, что в ней бывает, что иной раз могло бы в ней быть» (I.12(5)). Что нужно сделать, чтобы привлечь эти тени, и описывает «Босфор». Нужно сначала во всех подробностях разглядеть всё то, что отбрасывает тени. Потом необходимо создать центр и вершину всех этих вещей, обнаружить источник того света, в котором они и имеют своё зримое бытие (огонь у святилища). Этот источник и будет задавать направление воспоминаниям-теням, которые теперь нужно научиться улавливать. Это само по себе не так трудно, если пользоваться определёнными мнемоническими правилами: квадратами, зоркостью и быстрым счётом. Есть здесь место и ритору: это наблюдатель, забравшийся на высокую мачту. Он обладает превосходным зрением и громким голосом, необходимым для того, чтобы предупредить рыбаков о приближении тунцов-воспоминаний. Огонь превращает корабли в тунцов, а зоркий наблюдатель превращает тунцов в крики: образы памяти превращает в слова, возвращая бытие в его исходное состояние, к истине.

Итак, формулируя кратко, мы можем предположить, что в первой части «Босфора» (I.12) дана условная модель «материала» для памяти: место памяти (Босфор) и образы памяти («всё, что есть и может быть на свете»). Во второй же части (I.13) представлен способ «соединения» мест и образов. Речь идёт о применении искусства памяти: ловля тунцов сетями, перегораживающими Босфор (ни охота, ни любовное преследование, ни земледелие, ни скотоводство – ни что из того, что ещё изображено во фрагменте, а почему-то именно рыбалка). Превращение кораблей в тунцов, плывущих стройными колоннами, улавливаемых рыбаками в таком количестве, что часть можно от щедрости и отпустить, возможно, характеризует и работу памяти: уничтожать различие между возможным и действительным, быть щедрым в забвении, не лишая, тем самым того, что забыто, места в бытии, а лишь выпуская его из сетей памяти.

Пелопс (*Картины* I.30)

Наверняка в тексте «Картин» присутствует ряд явных аллюзий, отсылающих к значимым для риторического образования положениям. Эти аллюзии должны служить своего рода напоминаниями, ключами, использование которых облегчает и совершенствует обучение. Мы предполагаем, что в описании I.30 Пелопс содержит символическое изображение правил красноречия и диалектики из платоновского «Федра». Ключ к этой аллюзии – соответствие четвёрки белых коней у Филострата четырём видам благородного неистовства у Платона.

В этом описании Посейдон дарит Пелопсу золотую колесницу, в которую запряжена четвёрка коней. Из описания I.17 известно, что кони Пелопса – белые и послушные, четвёрка же Эномая, наоборот, составлена из коней злых и чёрных. Ключевым для нашей цели является следующий фрагмент речи Филострата:

«Не малый труд, думаю, поставить вместе всех четырёх коней так, чтобы не перепутались ноги у них, и взнуздавши их, не давать им баловаться; заставить стоять того, кто не хочет стоять на месте, успокоить, кто хочет копытом бить, и того, кто высоко поднимает голову, а четвёртый конь, повернувшись к Пелопсу, восхищается его красотой, и ноздри его широко раскрыты, как будто он ржёт» (*Картины* I.30).

Несколько моментов заставляют нас видеть в указанном фрагменте аллюзию на описание правил красноречия в платоновском *Федре*. Во-первых, само упоминание квадриги позволяет нам надеяться на наличие здесь элементов искусства памяти, потому что квадрига – это уже знакомая нам мнемоническая четвёрка, или квадрат. Во-вторых, белые кони Пелопса, призванные победить чёрных коней Эномая, могут олицетворять белого и чёрного коней, из используемого Платоном уподобления души «соединённой силе крылатой парной упряжки и возникшего»<sup>8</sup> (*Федр* 246a): белый конь у Платона – послушный, чёрный – своенравный.

В-третьих, описание коней в упряжке Пелопса (I.30) можно сопоставить с платоновским описанием четырёх видов «божественного неистовства» (*Федр* 265b): конь, который «не хочет стоять на месте» (у Филострата) – «творческое неистовство» (у Платона); конь, который «хочет копытом бить» – «посвящение в таинства»; конь, который «высоко поднимает голову» – «вдохновенное прорицание»; наконец, конь, который «повернувшись к Пелопсу, восхищается его красотой» – «любственное неистовство». Это уподобление подтверждается и другим: видам низкого неистовства, не назван-

<sup>8</sup> Цитаты из *Федры* приводятся в переводе А. Н. Егунова.

ным у Платона, могут соответствовать чёрные и злые кони Эномая, тоже не описанные Филостратом.

Предположим, наконец, что соотнести Филостратовых коней можно не только с видами благородного неистовства, но ещё и с правилами диалектики и красноречия, которые формулируются Платоном в «Федре» несколько раз и сводятся к четырем: 1) нужно знать того, к кому обращаешься с речью (273d-e); 2) уметь делить все существующее по видам (273e; 265e); 3) уметь охватывать одной идеей все единичное (273e; 265d); 4) хорошо знать то, о чем говоришь (277b-c). Эти правила, а также виды благородного неистовства легко запомнить, представляя себе (или смотря на) четвёрку коней Пелопса:

	Четыре коня у Филострата ( <i>Картины</i> I.30)	Четыре вида божественного неистовства у Платона ( <i>Федр</i> , 265b)	Четыре правила красноречия и диалектики у Платона ( <i>Федр</i> )
1	Конь, который «не хочет стоять на месте»	«творческое неистовство» – Музы	уметь охватывать одной идеей все единичное (273e; 265d)
2	Конь, который «хочет копытом бить»	«посвящение в таинства» – Дионис	уметь делить все существующее по видам (273e; 265e, 266)
3	Конь, который «высоко поднимает голову»	«вдохновенное прорицание» – Аполлон	хорошо знать то, о чем говоришь (277b-c)
4	Конь, который «повернувшись к Пелопсу, восхищается его красотой»	«любобное неистовство» – Афродита и Эрот	нужно знать того, к кому ты обращаешься с речью (273d-e)

#### Урок искусства памяти в «Картинах» (*Картины* II.8–12)

Пример со сложением столбиком, приведённый выше, говорит о том, что отдельные навыки могут передаваться ученикам не посредством учебников, а благодаря образовательным технологиям: устно, но при этом не менее, а может, даже и более эффективно, чем если бы они передавались в письменном виде. Помня об этом, попытаемся найти свидетельство применения подобной методики в «Картинах». Рассматриваемый ниже фрагмент состоит из пяти описаний, которые расположены во второй части книги: II.8 Мелес, II.9 Панфея, II.10 Кассандра, II.11 Пан, II.12 Пиндар. В структуре «Картин», выявленной

610 Искусство памяти в «Картинах» Филострата

Н. В. Брагинской (Braginskaya, Leonov 2006), первые четыре описания относятся к первому семантическому циклу, последнее – ко второму. Такое наложение, возможно, свидетельствует о пересечении двух назначений книги: художественного и учебного, хотя утверждать этого мы не можем. Мы предполагаем, что в пяти названных описаниях мы имеем перед собой отдельный урок, в ходе которого Филострат учит юношей вкусу слов. Признаем, что даже если мы имеем дело с уроком, то этот урок (как и любой другой) не существует отдельно от остальных: вырывая его из художественного и дидактического единства, мы совершаем, конечно, насилие над книгой. Кроме того, сам предмет урока – «вкус слов» – выглядит настолько эфемерным и нешкольным, что трудно себе представить, что этому можно было научить. Признав это, вернёмся, тем не менее, к решению нашей задачи.

Мы полагаем, что описания II.8–12 объединяются в группу на основании вкусовых связей, существующих между цветом и звуком или жидкостью и звуком, которые доминируют в представленных здесь картинах. Смысловая же последовательность описаний позволяет предполагать наличие в этой группе и развитие сразу двух сюжетов: поэтического и философского.

«Поэтический» сюжет начинается с Гомера, о родителях которого речь идёт в I.8, и заканчивается Пиндаром, рождение которого Филострат описывает в I.12. Хотя в целом цветовая гамма картин этой группы соответствует всем остальным описаниям – пурпур, золото, белизна и тому подобное, – однако, здесь обращает на себя внимание связь цвета и звука, скорее всего, это именно вкусовая связь:

Картина	Цвет	Звук	Вкус
II.8 Мелес	Прозрачные воды Мелеса, любовные слёзы Критеис, смешение того и другого. Пурпурная повязка на волосах девушки. Лотосы, крокусы, гиацинт	Журчание потока, тихая беседа влюблённых	Чистота. Смешение пресного и солёного.
II.9 Панфея	Кровь, страшные раны Абрадата, румянец на щеках Панфеи, гиацинт, золото (шлем, золотой песок Кира, золотое лоно Лидии), слёзы Панфеи, царапины на её шее, её чёрные волосы и глаза	Молчание	Горечь решимости

Π.10 Кассандра	Золото (светильники, кубки), красный (огонь светильников, кровь, раны, вино; кровь, смешанная с вином и едой; румянец на щеках мертвецов)	Жалобный крик Кассандры, который невозможно забыть даже в Аиде	Горечь предательства (Агамемнон, Клитемнестра), горечь одинокости и недоверия (Кассандра)
Π.11 Пан	Капли воды на волосах Наяд, засохшая грязь на нимфах стад, нимфы лугов подобны цветам гиацинта, чёрная (?) борода Пана.	Крик Пана, которому не отвечает даже Эхо	Горечь обиды
Π.12 Пиндар	Капли свежей росы, покрывающие нимф, мёд и пчёлы.	Жужжание пчёл, звон кимвалов, звуки тимпанов Реи.	Сладость слов. Слова Пиндара как капли мёда.

Итак, этот поэтический сюжет пяти описаний Филострата строится, с одной стороны, на «медовых» созвучиях: Μέλις – μέλι – μέλιττα; на видимых образах: музы в виде пчёл привели корабли афинян в Ионию; на завершающем сюжете вскармливания Пиндара пчёлами. А с другой стороны, сюжет держится на владении сосудами поэзии, каждый из которых наполнен особенной жидкостью, а их смешение и рождает звуки поэтической речи. Так слёзы Критеис, смешиваясь с водами юноши-потока Мелеса, рождают неразличимый для посторонних любовный шёпот. А капли мёда на губах Пиндара превращаются в слова песен, которые поёт даже Пан, наверняка вернув себе этим благосклонность нимф. Капли воды, смешанные с засохшей грязью и гиацинтами, рождают безответные крики. Если же смешать золото (=мёд?) с кровью, вином и огнём, получится жалобный крик, настолько жалобный, что услышавший никогда его не забудет. Соединение крови и золота даст молчание беспредельного мужества и беспредельной же любви.

Другой сюжет – философский – лишь едва угадывается в этой группе описаний. На связь этого сюжета, апофеозом которого является рождение Пиндара, с платоновской философией косвенно указывает единство способа вскармливания поэта и философа. Если во времена Второй софистики историю о том, что пчёлы питали своим мёдом младенца, относили в равной мере как к Пиндару, так и к Платону (см. Полякова 1963, 80 и 95), то вме-

сте с Пиндаром, названным Филостратом, Платона ученики вспоминали уже самостоятельно.

Если аллюзия на Платона действительно существует в рассматриваемой группе описаний, то можно попробовать понять, какую роль платоновская философия памяти играет в риторическом наставлении Филострата. «Картины» могут рассматриваться не только как внутренне логичная и хорошо запоминающаяся система мест памяти, но ещё и как урок платоновской философии, для которой чрезвычайно важно припоминание. Поскольку «правда обо всём сущем живёт у нас в душе»<sup>9</sup> (Платон, *Менон* 86b), то «найти знания в самом себе – это и значит припомнить» (85d). Филострат помогает юношам припомнить то знание, которое уже содержится в их душах, и делает он это точно так же, как Сократ в Меноне. Только если у Сократа юноша решает геометрическую задачу, то юноши Филострата овладевают другим искусством – красноречием. Поэтому и группа картин, которые описывает учитель, должна пробудить в их душах главное риторическое знание – о вкусе слов.

Присутствующий в рассматриваемой группе описаний урок припоминания начинается вопросом: «А зачем здесь музы? Что делать им у вод Мелеса?» (II. 8, 6). Если в античной драме «все, о чем говорится, сопровождается движениями, которые непременно бывают названы, словно зрители слепы» (Фрейдсберг 1998, 550), то Филострат здесь задаёт вопрос, словно юноши глухи и беспамятны. Но юноши, во-первых, многое слышат: Μέλῃς – μέλι – μέλιττα – [μέλος] (Мелес – мёд – пчела – [песня]). Во-вторых, они многое помнят. Трудно в это «медовое» созвучие не добавить ещё и имени одной из трёх старших муз, ведь именно музы в виде пчёл привели корабли в Ионию: Μελέτη (Забота, Опыт, Ораторское упражнение; см. Дворецкий, Соболевский 1958 и Павсаний, *Описание Эллады* IX, 29, 2, пер. Кондратьев, Никитюк, Фролов, 2002, II, 215). Трудно также не обратить внимание на присутствие и двух других старших муз в развитии сюжета этой группы описаний (Μνήμη (Память), ᾠοδὴ (Песнь)). Наконец, кроме того, что юноши помнят в начале «урока», есть ещё нечто, что они должны припомнить уже под руководством учителя: вкус слов. И это начинает происходить, когда Филострат называет тему урока: «Им пришлось по душе Иония из-за Мелеса, воды которого вкуснее вод Кефиса и Ольмея» (II. 8, 6).

Предположив, что в данной группе описаний содержится урок, темой которого является «вкус слов», мы рискуем предположить и следующее. Возможно, все необходимые навыки в искусстве памяти школьники получали

<sup>9</sup> Цитаты из *Менона* приводятся в переводе С. А. Ошерова.

не из специальных разделов учебников по риторике, но благодаря тем образовательным методикам, которыми пользовались софисты, а вслед за ними и средневековые учителя риторики. В самом деле, если в рассмотренном примере ученики могут получить навык распознавать слова «на вкус», поскольку имеют перед собой не просто описания, но ещё и правильно сгруппированные описания и, вероятно, снабжённые необходимыми комментариями учителя; то почему мы не можем допустить, что с помощью подобных методик и передаётся искусство памяти?

Общие выводы нашей работы весьма скромны, но при этом и достаточно обнадеживающи. В результате исследования становится очевидным тот факт, что в «Картинах» Филострат Старший использовал элементы искусства памяти для того, чтобы облегчить запоминание отдельных положений платоновской философии, относящихся к риторике и диалектике (I.30 Пелопс). Более того, в книге содержится также фрагмент, символически изображающий саму работу памяти (I.12–13 Босфор). Между описаниями Филострата и современным музеем есть типологическая близость. Это может служить косвенным доказательством связи «Картин» с искусством памяти в том случае, если мы принимаем определение музея в качестве места памяти. Наконец, мы получаем некоторые основания для того, чтобы подтвердить гипотезу о том, что «Картины» могли использоваться в поздней Античности и Средневековье в качестве учебника по искусству памяти: в книге, возможно, содержится материал для выработки необходимых риторических навыков (*Картины* II.8–12); кроме того, вполне оправданным выглядит предположение о том, что книга Филострата могла использоваться в качестве своеобразной схемы или образца для организации мест и образов памяти. В этом качестве «Картины» могли быть идеальным учебным пособием по одному из разделов риторики: искусству памяти. Разумеется, текст «Картин» требует дальнейшего изучения в заданном направлении. Раскрытие всех элементов искусства памяти в «Картинах» расширит наше знание о философских и риторических изысканиях Второй софистики, приблизит решение вопроса о месте книги в системе средневекового образования.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Аглоблин, В. (1846) *Арифметика*. Москва.  
 Брагинская, Н. В. (1976) «Жанр Филостратовых «Картин»», Соколов, В.В., Доброхотов, А.Л., ред. *Из истории античной культуры*. Москва, 143–169.  
 Брагинская, Н. В. (1992) *Генезис и структура диалога перед изображением и «Картины» Филострата Старшего*. Москва.

- Брагинская, Н. В. (1994) «Картины Филострата Старшего: генезис и структура диалога перед изображением», Бессмертный, Ю.Л., ред. *Одиссей. Человек в истории*. Т.6. Москва, 274–313.
- Бугаев, В. В. (1898) *Руководство к арифметике. Арифметика целых чисел*. Москва.
- Великославинский, А. П. (1932) *Учебник по математике для 2 года обучения ФЭС Средневолжского края*. Самара–Москва.
- Гаспаров, М. Л. (1972) «Цицерон и античная риторика», Гаспаров, М.Л., ред., Марк Туллий Цицерон. *Три трактата об ораторском искусстве*. Москва, 7–73.
- Дворецкий, И. Х., сост., Соболевский, С.И., ред. (1958) *Древнегреческо-русский словарь*. В 2 т. Москва.
- Загорский, В., пер. (1806) Безу, г-н., *Курс математики*. 2-е изд. Москва.
- Зенкин, С. Н. (2007) «Морис Хальбвакс и современные гуманитарные науки», Хальбвакс, М. *Социальные рамки памяти*. Пер. С. Н. Зенкина. Москва, 7–24.
- Йейтс, Ф. (1997) *Искусство памяти*. Пер. Е. Малышкина. Санкт-Петербург.
- Квинтилиан (1834) «О памяти», Марка Фабия Квинтилиана *Двенадцать книг риторических наставлений*. Пер. А. Никольского. Часть II. Кн. 11-я. Санкт-Петербург, 336–356.
- Кондратьев, С. П., пер. (1936) Филострат (Старший и Младший). *Картины*. Каллистрат. *Статуи*. Б.М.: Изогиз.
- Кондратьев, С.П., пер., Никитюк, Е.В., Фролов, Э.Д., ред., (2002) Павсаний. *Описание Эллады*. В 2 т. Москва.
- Лосев, А. Ф. Асмус, В. Ф., Тахо-Годи, А. А., ред. (1990–1994) Платон. *Собрание сочинений в 4-х тт.* Москва.
- Любарский, Я. Н., пер., комм., Каждан, А. П., ред. (1965) Анна Комнина. *Алексиада*. Москва.
- Магницкий, Л. Ф., (1703) *Арифметика, сиречь наука числительная*. Москва.
- Моро, М.И. и др., Колягин, Ю.М., ред. (1991) *Математика: 2 кл.: Учеб. для четырёх-лет. нач. шк.* 5-е изд. Москва.
- Нора, П. (1999) «Между памятью и историей. Проблематика мест памяти», Хапаева, Д., пер., П. Нора, М. Озуф, Ж. де Пюимеж, М. Винок, *Франция-память*. Санкт-Петербург, 17–50.
- Петерсон, Л.Г. (2013) *Математика "Учусь учиться". 2 класс. Часть 1*. Изд. 5-е, перераб. Москва.
- Петровский, Ф.А., пер. (1994) Цицерон. *Об ораторе*. Кнабе, Г.С., сост. (1994) Цицерон. *Эстетика: Трактаты. Речи. Письма*. Москва, 1994, 162–371.
- Полякова, С. В., (1963) «Клавдий Элиан и его "Пёстрые рассказы"», Полякова, С. В., пер. Элиан. *Пёстрые рассказы*. Москва-Ленинград: Изд-во АН СССР, 125–143.
- Полякова, С. В., пер. (1963) Элиан. *Пёстрые рассказы*. Москва-Ленинград.
- Тоноян, Л.Г., (2011) «История логического квадрата: связь онтологических оснований и логического следования», *Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина* 2.4, 158–169.
- Фрейденберг, О.М. (1998) *Миф и литература древности*. 2-е изд., испр. и доп. Москва.



REFERENCES

- Beall, S. M. (1993) «Word-Painting in the "Imagines" of the Elder Philostratus», *Hermes* 121, 350–363.
- Beaujour, M. (1981) «Some Paradoxes of Description», *Yale French Studies* 61, Towards a Theory of Description, 27–59.
- Benndorfii, O., Schenkeli, C., eds. (1893) *Philostrati Maioris Imagines*. Lipsiae.
- Braginskaya, N.V., Leonov, D.N. (2006) «La Composition des Images de Philostrate l'ancien», Michel Constantini, Françoise Graziani et Stéphane Rolet, eds., *Le Défi de l'art: Philostrate, Callistrate et l'image Sophistique. Études réunies et présentées*. Rennes, 9–29.
- Caplan, H., tr. (1964) *Rhetorica ad Herennium*. With an English translation. London / Cambridge, Mass.
- Falguières, P. (1992) «Fondation du Théâtre ou Méthode de l'Exposition universelle. Les Inscriptions de Samuel Quicchelberg (1565)», *Les Cahiers du Musée national d'art moderne* 40, 91–115.
- Fowler, R. (2010) «The Second Sophistic», Gerson, L. P., ed. *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*. Cambridge. Vol. 1, 100–114.
- Goethe, J.W. (1830) «Philostrats Gemälde», *Goethe's Werke*. Bd.: 39. Stuttgart, 3–73.
- Kayser, C. L., ed. (1870–1871) *Flavii Philostrati opera*, 2 voll. Lipsiae. Vol. 2.
- Kennedy, G.A. (1994) *A new history of classical rhetoric*. Princeton.
- Lehmann-Hartleben, K. (Mar., 1941) «The Imagines of the Elder Philostratus», *The Art Bulletin* 23, 16–44.
- Miles, G. (2017) *Philostratus: Interpreters and Interpretation*. Routledge.
- Page T.E., Capps, E., Rouse, W.H.D. eds. (1931) *Philostratus the Elder, Imagines. Philostratus the Younger, Imagines. Callistratus, Descriptions*. London / New York.
- Shaffer, D. (1998) «Ekphrasis and the Rhetoric of Viewing in Philostratus's Imaginary Museum», *Philosophy & Rhetoric* 31, 303–316.
- Spengel, L., ed. (1854) *Rhetores Graeci*. Vol. II. Lipsiae.
- Squire, M. (2013) «Apparitions Apparent: Ekphrasis and the Parameters of Vision in the Elder Philostratus's Imagines», *Helios* 40, 97–140.
- Agloblin, V. (1846) *Arifmetika*. Moscow.
- Braginskaya, N. V. (1976) «Zhanr Filostratovyh "Kartin"», Sokolov, V.V., Dobrohotov, A.L., eds. *Iz istorii antichnoj kul'tury*. Moscow, 143–169.
- Braginskaya, N. V. (1992) *Genezis i struktura dialoga pered izobrazheniem i «Kartiny» Filostrata Starshego*. Moscow.
- Braginskaya, N. V. (1994) «Kartiny Filostrata Starshego: genezis i struktura dialoga pered izobrazheniem», Bessmertnyj, Ju.L., ed. *Odissej. Chelovek v istorii*. T.6. Moscow, 274–313.
- Bugaev, V. V. (1898) *Rukovodstvo k arifmetike. Arifmetika celyh chisel*. Moscow.
- Dvoreckij, I. H., Sobolevskij, S.I., eds. (1958) *Drevnegrechesko-russkij slovar'. V 2 t.* Moscow.
- Freidenberg, O.M. (1998) *Mifi literatura drevnosti*. 2-e izd., ispr. i dop. Moscow.
- Gasparov, M. L. (1972) «Ciceron i antichnaja ritorika», Gasparov, M.L., ed., *Mark Tullij Ciceron. Tri traktata ob oratorskom iskusstve*. Moscow, 7–73.

- Kondrat'ev, S. P., transl. (1936) Philostratus (Starshij i Mladshij). *Kartiny*. Callistratus. *Statui*. В.М.: Izogiz.
- Kondrat'ev, S.P., transl., Nikitjuk, E.V., Frolov, Je.D., eds. (2002) Pavsaniij. *Opisanie Jellady*. V 2 t. Moscow.
- Losev, A. F., Asmus, V. F., Taho-Godi, A. A., eds. (1990–1994) Plato. *Sobranie sochinenij v 4-h tt*. Moscow.
- Lyubarsky, Ja. N., transl., comm., Kazhdan, A. P., ed. (1965) Anna Komnina. *Aleksiada*. Moscow.
- Magnitsky, L. F. (1703) *Arifmetika, sirech' nauka chislitel'naja*. Moscow.
- Moro, M.I., Koljagin, Ju.M., eds. (1991) *Matematika: 2 kl.: Ucheb. dlja chetyrjohlet. nach. shk*. 5-e izd. Moscow.
- Nora, P. (1999) «Mezhdju pamjat'ju i istoriej. Problematika mest pamjati», Hapaeva, D., transl., P. Nora, M. Ozouf, G. de Puymège, M. Winock, *Francija-pamjat'*. Saint-Petersburg, 17–50.
- Peterson, L.G. (2013) *Matematika "Uchus' uchit'sja". 2 klass. Chast' 1*. Izd. 5-e, pererab. Moscow.
- Petrovskij, F.A., transl. (1994) Cicero. Ob oratore. Knabe, G.S., ed. Cicero. *Jestetika: Traktaty. Rechi. Pis'ma*. Moscow, 1994, 162–371.
- Poljakova, S. V. (1963) «Claudius Aelianus i ego "Pjostrye rasskazy"», Poljakova, S. V., transl. Aelianus. *Pjostrye rasskazy*. Moscow-Leningrad, 125–143.
- Poljakova, S. V., transl. (1963) Aelianus. *Pjostrye rasskazy*. Moscow-Leningrad.
- Quintilian (1834) «O pamjati», Marcus Fabius Quintilianus *Dvenadcat' knig ritoricheskikh nastavlenij*. Transl. A. Nikol'skogo. Chast' II. Kn. 11-ja. Saint-Petersburg, 336–356.
- Tonojan, L.G. (2011) «Istorija logicheskogo kvadrata: svjaz' ontologicheskikh osnovanij i logicheskogo sledovanija», *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta im. A.S. Pushkina* 2.4, 158–169.
- Velikoslavinskij, A. P. (1932) *Uchebnik po matematike dlja 2 goda obuchenija FZS Srednevolzhskogo kraja*. Samara–Moscow.
- Yates, F. (1997) *Iskusstvo pamjati*. Transl. E. Malyshkina. Saint-Petersburg.
- Zagorskij, V., transl. (1806) Bezu, g-n., *Kurs matematiki*. 2-e izd. Moscow.
- Zenkin, S. N. (2007) «Maurice Halbwachs i sovremennye gumanitarnye nauki», Halbwachs, M. *Social'nye ramki pamjati*. Transl. S. N. Zenkina. Moscow, 7–24.

# СПОР О СВОБОДЕ: АНАЛИЗ ОДНОГО ДИСКУРСА В БЕСЕДАХ СОКРАТА С КАЛЛИКЛОМ И АРИСТИППОМ

С. Н. КОЧЕРОВ  
НИУ «Высшая школа экономики» (Нижний Новгород)  
kocherov@yandex.ru

---

SERGEY KOCHEROV  
Higher school of Economics (Nizhny Novgorod)  
DEBATING FREEDOM: ANALYSIS OF A DISCOURSE IN SOCRATES' CONVERSATIONS  
WITH CALLICLES AND ARISTIPPUS

**ABSTRACT.** This paper aims at analyzing the differences in views on human freedom as seen in Socrates' argument with the sophist Callicles and his own pupil Aristippus. These differences reflect sociocultural issues that emerged amid the crisis of the classical polis, and called for rethinking an antinomy between freedom and slavery, typical of antiquity. While Socrates emerges victorious in both discussions, his understanding of freedom is not devoid of contradictions, stipulated by an attempt to combine freedom of a thinking person with the traditional unity of a civic community. At the same time, this debate brings to light a new dimension of human freedom that allows a human being to stay true to oneself even in a poorest social environment, namely one's spiritual freedom.

**KEYWORDS:** the crisis of the polis, freedom and slavery, mind and delights, power over yourself, spiritual freedom.

---

В конце V в. до н.э. древнегреческий мир вступил в период кризиса классического полиса. До этого времени античный город-государство весьма эффективно регулировал деятельность своих граждан, обуздывая гордыню (ὑβρις) самых влиятельных личностей. Но вследствие сокращения общинного земельного фонда и повышения значения частного хозяйства, многолетних войн и имущественного расслоения граждан контроль общины над ни-

ми становился все менее действенным. Развитие античного человека в новых исторических условиях не могло не проявиться в индивидуалистическом обособлении индивида от коллектива, личности от общества, гражданина от государства. Это потребовало переосмысления понятия свободы, которая к тому времени высоко ценилась в греческом мире.

В классическом полисе свобода гражданина предполагала сочетание его хозяйственной автаркии, гражданского полноправия и выполнения долга перед общиной. Она воспринималась им как естественное состояние и наследственная привилегия, отличавшая его от метеков и рабов, т.е. людей, внешних по отношению к гражданскому коллективу. В античной Греции свобода традиционно выступала как антитеза рабству, кабале, неволе, причем, антиномия свободного и раба (ἐλευθερος / δουλος) характеризует древнегреческую культуру в еще большей степени, чем оппозиция элина и варвара (Ελλην / βάρβαρος). По меткому замечанию М. Поленца, «исторически именно существование несвободных, рабов, впервые дало другим чувство, что сами они свободны» (Polenz 1966, 3).

Однако известное стирание к концу V в. до н.э. прежних четких границ между свободным и несвободным населением полисов не могло остаться незамеченным. К тому же Пелопонесская война показала, с какой легкостью свободных людей можно обратить в рабов как военнопленных или жителей захваченных городов. Все это происходило на фоне падения авторитета города-государства, которое обвиняли в том, что «беднейшим гражданам оно в состоянии помогать меньше, чем они считают себя вправе требовать, к богатым предъявляет большие претензии, чем они склонны выполнять» (Глускина 1983, 29). Ослабление полисных устоев приводило к утрате единства граждан с государством, что подрывало традиционное понимание свободы. Поэтому философам этого времени – выступали ли они за сохранение прежних «духовных скреп» или за отречение от них – было необходимо наполнить антиномию ἐλευθερία / δουλεία новым содержанием.

На эту проблему одним из первых обратил внимание Сократ, что подтверждает ряд его бесед, отраженных в диалогах, которые спустя десятилетия были записаны его учениками. В данной статье мы остановили свой выбор на полемике первого философа Афин с софистом Калликлом из диалога Платона «Горгий» и своим учеником Аристиппом из второй книги «Воспоминаний о Сократе» Ксенофонта. Два эти спора сближает тема разумного контроля над чувственными удовольствиями, в чем проявляется различное понимание свободы, которое характерно для Сократа и его оппонентов. Однако, хотя аргументы афинского мыслителя в обеих беседах похожи, ему приходится возражать против разных «концептов» свободы, защищаемых

Калликлом и Аристиппом. Нельзя не заметить, что при этом проявляется известное противоречие, присущее позиции самого Сократа.

### Разговор с Калликлом: осуждение своеволия

В диалоге Платона «Горгий» Калликл вступает в спор с Сократом после завершения бесед философа со знаменитым софистом Горгием и его учеником Полом. Молодой аристократ, пораженный уступчивостью своего учителя и старшего товарища, над которыми, как он думает, подсмеивается Сократ, решительно возражает против заявления последнего, будто чинить несправедливость постыднее, чем терпеть ее. По его убеждению, допускать несправедливость в отношении себя могут лишь рабы, а никак не свободные люди. Исходя из характерной для софистов антитезы природы и обычая (закона), он провозглашает свое кредо. «Ты уверяешь, Сократ, что ищешь истину, – говорит Калликл, – так вот тебе истина: роскошь, своеволие, свобода – в них и добродетель, и счастье (разумеется, если обстоятельства благоприятствуют), а все прочее, все ваши красивые слова и противные природе условности, – никчемный вздор» (*Горгий* 492c).

Истинным выражением свободы, понимаемой как своеволие, Калликл считает удовлетворение «сильной личностью» любых своих желаний, тогда как воздержность и справедливость называются им уздой, которую толпа скрывающих свою немощь людей пытается на нее набросить. С данной целью большинство «слабосильных» устанавливает законы, призванные запугать тех, кто способен возвыситься над ним, убеждая их в том, что быть выше других постыдно и несправедливо. «Но если появится человек, – объявляет этот древнегреческий “нищанец”, – достаточно одаренный природою, чтобы разбить и стряхнуть с себя все оковы, я уверен: он освободится, он втопчет в грязь наши писания, и волшебство, и чародейство, и все противные природе законы и, воспрянув, явится перед нами владыкою бывший наш раб – вот тогда-то и просияет справедливость природы!» (484a).

Верный своей манере ведения беседы, Сократ пытается переубедить Калликла, начав с вопроса о том, будут ли эти люди, желающие возвыситься над другими, властвовать над самими собой. На вопрос оппонента, как его понимать, философ отвечает, что он имеет в виду «воздержность, умение владеть собою, быть хозяином своих наслаждений и желаний» (491e). Поскольку Калликл считает воздержность выдумкой глупцов или уделом рабов, Сократ сначала вынуждает его признать различие между лучшими и худшими наслаждениями, а затем подводит к выводу, что следует стремиться к удовольствию ради блага, а не к благу ради удовольствия. «Такою мне представляется цель, – говорит он, – которую надо видеть перед собой в те-

чение жизни, и ради нее не щадить сил – ни своих, ни своего города, – чтобы справедливость и воздержность стали спутницами каждого, кто ищет счастья; да, так надо поступать, а не давать волю необузданным желаниям, не торопиться их утолять, потому что это нескончаемое зло, это значит вести жизнь разбойника» (507e).

Апологии своеволия Калликла, сочетаемой с угождением народу, от которого зависит возвышение «сильной личности», он противопоставляет хорошее управление государством, имеющее целью достижение высшего блага, а не удовольствий одного или многих. По этой причине Сократ, в отличие от Калликла, отказывается признать хорошими правителями Мильтиада, Фемистокла, Кимона и Перикла (515d–519b). На его взгляд, все они оставили своих сограждан худшими людьми, чем застали их, когда возглавили государство. Подтверждение своей оценки Сократ видит в том, что развращенные их постворством народным прихотям афиняне подвергли одних из них остракизму, других едва не предали суду. В ответ на призыв Калликла бросить философию ради более важных дел, он заявляет: «Мне думается, что я в числе немногих афинян (чтобы не сказать – единственный) подлинно занимаюсь искусством государственного управления и единственный среди нынешних граждан применяю это искусство к жизни» (521d).

Но к этому времени его собеседник уже потерял интерес к разговору, продолжая отвечать, по его словам, только для того, чтобы угодить своему гостю Горгию. Калликл ценит обладание властью в государстве много выше нравственного самосовершенствования, поэтому его не убеждают аргументы Сократа. Возможно, софист про себя решил: пусть тот будет победителем на словах, он же останется правым на деле. Иначе колкий оппонент, скорее всего, не удержался бы от вопроса, надеется ли сам Сократ оставить афинян лучшими, чем они были в начале его бесед с ними. А также поинтересовался бы у философа, допускает ли его «государственное управление» применить к нему собственные слова, что «ни один глава государства не может незаслуженно погибнуть от руки того города, который он возглавляет» (519b-c).

#### Беседа с Аристиппом: отрицание «среднего пути»

Разговор Сократа с Аристиппом, приводимый в первой главе второй книги ксенофоновых «Воспоминаний о Сократе», посвящен воздержности (умеренности). С самого начала Сократ поднимает важную для него тему самобладания, спрашивая своего собеседника, как бы тот стал воспитывать двух человек – одного, пригодного к власти, и другого, неспособного к ней. По характеру вопросов, задаваемых философом, становится понятно, что он, желая переменить образ жизни своего ученика, подводит его к выводу о

делении людей на два вида – властвующих (господ) и подчиненных (рабов). Поскольку в начале разговора Аристипп все время соглашается с ним, Сократ прямо спрашивает его: «Раз ты можешь указать каждому классу этих людей его место, ты уж, верно, сообразил, в который из этих классов ты имел бы право поставить себя самого?» (*Воспоминания о Сократе* II, 1, 7).

Однако Аристипп отказывается от предложенного ему выбора. Он заявляет, что не ставит себя ни в разряд тех, которые хотят властвовать, ни, тем более, в разряд рабов. «Мне кажется, – говорит он, – есть какой-то средний путь между этими крайностями, по которому я и стараюсь идти, – путь не через власть и не через рабство, а через свободу, который вернее всего ведет к счастью» (II, 1, 11). Отвечая далее на уточняющие вопросы Сократа, киренаик так характеризует свою жизненную позицию: «Тех, кто желает и сам иметь много хлопот и другим доставлять их, я воспитал бы так и поставил бы в разряд годных к власти; а уж себя-то я ставлю в разряд желающих жить как можно вольготнее и приятнее... Я даже не включаю себя в число граждан: я везде иностранец (II, 1, 9, 13).

Ответ Сократа примечателен тем, что философ в своих опровержениях апеллирует не столько к должному, сколько к сущему. Вначале он (кстати, вполне в духе Каликкла), заявляет Аристиппу, что «если, живя среди людей, ты не захочешь ни властвовать, ни быть подвластным и не станешь добровольно подчиняться властителям, то, думаю, ты видишь, как умеют сильные, доводя до слез слабых, как целые общины, так и каждого порознь, держать их в рабстве» (II, 1, 12). На слова ученика, что ради сохранения своей свободы он не хочет становиться гражданином какого-либо полиса, Сократ напоминает ему об обидах и насилии, которые повсеместно приходится терпеть чужестранцам. Когда же Аристипп возражает, что не видит разницы между рабами, поневоле испытывающими страдания, и господами, переносящими их добровольно, учитель говорит ему, что все дело именно в их намерении. «Кто терпит разные невзгоды добровольно, – полагает он, – тот утешается мыслью, что трудится с надеждой на успех, как, например, охотникам приятно трудиться в надежде на добычу» (II, 1, 18). С точки зрения здравого смысла, такой аргумент выглядит вполне убедительным. Однако он несколько расходится с выраженным в начале беседы убеждением, что люди, пригодные для власти, должны быть готовы к перенесению страданий, не когда захотят, а когда требует благо государства.

В завершении разговора Сократ пересказывает Аристиппу сочинение софиста Продика о юном Геракле на распутье, которому явились две женщины – Добродетель и Порочность – и предложили выбрать одну из них. Моральная альтернатива, представленная в данной притче, несомненно, должна под-

твердить правоту слов Сократа о невозможности «среднего пути». Учитель советует ученику усвоить этот урок и не пренебрегать тем, что может ему пригодиться в будущем. Но в конце спора Аристипп не соглашается с ним даже формально, как это делает Калликл, что имело значение для Сократа, поскольку по его словам, «пока не представлю одного-единственного свидетеля, подтверждающего мои слова, – тебя самого, – считаю, что не достиг в нашей беседе почти никакого успеха» (*Горгий* 472b-c).

Отдельного внимания заслуживает вопрос о том, насколько аутентично в данном диалоге передана жизненная позиция Аристиппа. В этом выражал сомнение еще Диоген Лаэртий, который заявлял, что «Ксенофонт Аристиппа не любил: поэтому он и приписывал Сократу речь, осуждавшую наслаждение и направленную против Аристиппа» (*Жизнеописания философов* II, 65). На наш взгляд, несмотря на то, что Ксенофонт не скрывал негативного отношения к Аристиппу, в частности, даже не называя его учеником Сократа, он не выдумал его слова, а передал их так, как сам понимал. Об этом говорит, например, даже сходство в оценках личности Аристиппа у двух авторов. Так, в притче о Геракле Порочность, путем которой, по мнению Ксенофонта, идет Аристипп, говорит герою: «...Не бойся, я не поведу тебя добывать эти средства путем труда и страданий, телесных и душевных; нет, что другие зарабатывают, этим будешь пользоваться ты, не останавливаясь ни перед чем, откуда можно чем-нибудь поживиться» (*Воспоминания о Сократе* II, 1, 25). А Диоген Лаэртий пишет об Аристиппе, скорее с оттенком восхищения, чем осуждения, что «он умел применяться ко всякому месту, времени или человеку, играя свою роль в соответствии со всею обстановкой. ...Он извлекал наслаждение из того, что было в этот миг доступно, и не трудился разыскивать наслаждение в том, что было недоступно» (*Жизнеописания философов* II, 66).

Конечно, следует учесть, что здесь представлена еще не окончательно сложившаяся философия Аристиппа, поскольку диалог был написан по воспоминаниям о разговоре, который мог состояться не позднее 403 г. до н.э., когда его автор покинул Афины. В остальном же в образе Аристиппа, который придал ему Ксенофонт, можно угадать большого жизнелюба и знатока слабостей людей. Это соответствует его традиционному восприятию, которое разделяет и современная исследовательница философии киренаиков. «Независимо от того, – пишет она об Аристиппе, – явно ли он представлял удовольствие как моральную цель, утверждается, что он жил “так легко и приятно, насколько это возможно”, предаваясь изысканной пище, напиткам, ароматам и одежде и пользуясь услугами известной Лаиды» (*Tsouina* 2016, 113–114). Между прочим, именно в оправдание своей связи с



гетерой Лаидой, основатель Киренской школы философии произнес знаменитую фразу: «...Лучшая доля не в том, чтобы воздерживаться от наслаждений, а в том, чтобы властвовать над ними, не подчиняясь им» (Диоген Лаэртий, *Жизнеописания философов* II, 75). Вполне возможно, что это философское и жизненное кредо возникло у Аристиппа под влиянием его бесед с Сократом как итог многолетних размышлений о нравственной специфике «среднего пути».

### «Геракл на распутье»: противоречия позиции Сократа

Сократ выходит победителем из спора с каждым из своих оппонентов. Другого исхода этих бесед, очевидно, и быть не могло, так как их донесли до нас его преданные ученики. Однако для современного читателя логика Сократа не выглядит совершенно безупречной. Трудно не заметить, что афинский философ порой делает обобщения, с которыми лишь отчасти соглашается его собеседник, а затем обвиняет его в противоречии самому себе (разговор с Калликлом), или совмещает аргументы из сферы должного с доводами из реальной жизни (беседа с Аристиппом). Поневоле создается впечатление, что Сократ, будучи отлично знаком с уловками софистов, мог и сам при случае применять их с искусством опытного спорщика.

Нельзя обойти вниманием и то, что в дискурсе о свободе, вошедшем составной частью в содержание этих споров, Сократ, обычно придававший большое значение дефинициям обсуждаемых понятий, либо не дает свободе никакого общего определения, либо характеризует ее методом «от противного». Правда, в трудах Исократ, Ксенофонта, Платона мы находим указания на то, что Сократ понимал свободу человека как ἐγκράτεια, т.е. власть над самим собой, самоконтроль. Однако нельзя утверждать с достоверностью, сам ли философ произвел это слово от прилагательного ἐγκρατής, означающего состояние власти над чем-либо или над кем-либо, и придал ему новый смысл, или оно позже было создано его учениками под влиянием речей Сократа (см. Jaeger 1943, 52–57). Вопрос запутан еще и тем, что, например, в разных диалогах Платона соотношение власти над собой и свободы у Сократа понимается по-разному. Так, в «Горгии» он как будто сближает эти понятия, характеризуя власть над собой как «воздержность, умение владеть собою, быть хозяином своих наслаждений и желаний» (491e). Однако в «Меноне» Сократ, по-видимому, различает их, говоря своему собеседнику: «Но теперь, раз ты и не пытаешься повелевать собою, не желая терять свободы, а мною и пытаешься повелевать, и повелеваешь...» (86d). Кроме того, есть еще диалог «Хармид», в котором идет речь о близком самообладанию понятии σωφροσύνη, которое трактуется как особого рода знание, позволя-

ющее человеку оценивать, что хорошо и что дурно, и на основе этого действовать должным образом (164d–169b–c).

На наш взгляд, подходу к лучшему пониманию позиции Сократа способствует принятие во внимание следующего. По давней традиции, он считается мыслителем, который положил начало новому этапу в развитии античной философии. Однако, исходя из этого в целом верного тезиса, было бы ошибочно делать вывод, будто в учении Сократа можно найти основные понятия и проблемы этой новой философии в развитом виде. Сама роль первооткрывателя делала его мыслителем «переходного типа», воззрения которого неизбежно должны были сочетать взгляды прошлого и будущего. В данном отношении Сократа можно сравнить с Фалесом, который, как известно, соединял в себе философа и мудреца. Так что естественно ожидать, что при постановке и решении философских вопросов он в одном отношении предстает новатором, а в другом выступает консерватором.

Это в полной мере относится к тому, как Сократ понимал свободу человека. С одной стороны, он был первым античным философом, кто пытался разрешить вопрос, насколько человек, поступающий несправедливо, действует добровольно, в чем можно видеть зародыш проблемы свободы воли (Виндельбанд 1904, 6). С другой стороны, Сократ сводил решение данного вопроса к знанию блага и зла, полагая, что никто не творит зла по доброй воле, в чем находил истинный смысл древнего изречения «познай себя». Он отрицал, что человек может добровольно выбрать зло, как ни странно, не допуская слабости его воли (*ἀκρασία*), и не рассматривая выбор из двух зол меньшего. Несогласие с его подходом, который противоречит реальному поведению людей, по мнению современного исследователя, привело к тому, что Аристотель «в своем знаменитом обсуждении предполагаемого явления, называемого акрасия, или, скорее, вводящей в заблуждение “слабости воли”, явно атакует позицию Сократа» (Frede 2011, 22). В убеждении афинского философа, что знания высшего блага довольно, чтобы человек выбрал его, можно усмотреть отражение его приверженности традиции всегда ставить благо полиса выше частных интересов отдельных граждан.

Следует также признать, что свобода в понимании Сократа, имела, если так можно выразиться, «атрибутивный», а не «субстанциальный» характер. Такое отношение он передал и своему ученику Платону, для которого «свобода заключена не в автономии субъекта, а в определенном *состоянии* – именно в причастности к знанию и высшему благу» (Столяров 1999, 35). Свободу как «автономию субъекта», которая в тех условиях могла означать лишь выделение человека из полиса, Сократ воспринимал настороженно, даже враждебно, видя в ней победу анархических желаний над гражданским

разумом. Это чувствовали его собеседники, например, софист Пол, который говорил ему: «Послушать тебя, Сократ, так ты ни за что бы не принял свободы делать в городе, что тебе вздумается, скорее наоборот» (*Горгий* 468e). Не случайно Сократ не видит особой разницы между апологетом «сильной личности» Калликлом и любителем умеренных наслаждений Аристиппом, считая их людьми, сбившимися с пути разума и добродетели. С его «культу» разума он даже не заметил, что Аристипп находил в наслаждениях духовную свободу, которая позволяет человеку оставаться самим собой, несмотря на тревоги и беды внешнего мира (см. Лосев 2000, 127–129). Ту самую свободу, которой, хотя и в другом – интеллектуальном – проявлении, весьма дорожил сам Сократ!

Надо признать, что отношение Сократа к свободе было противоречиво. Он являлся, прежде всего, афинским гражданином, но способ ведения и выводы его бесед противоречили традиционным полисным воззрениям. Философ настаивал, что его деятельность имеет важное государственное значение, и в то же время уклонялся от занятий государственными делами, признавал верховенство законов полиса и отстаивал право следовать голосу своего «бога». На суде, требовавшем от него признания своей вины, Сократ проявил не раскаяние, а убеждение в своем праве выполнять долг перед Афинами, как он его понимает, руководствуясь разумом и доброй волей, и оправдывал себя не верностью обычаям, а истинностью личного мнения. Об этом он ясно сказал в своем слове, заявив согражданам: «Желать вам всякого добра – я желаю, о мужи афиняне, и люблю вас, а слушаться буду скорее бога, чем вас, и, пока есть во мне дыхание и способность, не перестану философствовать, уговаривать и убеждать всякого из вас, кого только встречу...» (Платон, *Апология Сократа* 29d).

Так возникла парадоксальная ситуация: граждане полиса судили за «развращение молодежи» человека, видевшего смысл жизни в служении высшему благу этого полиса! В результате афинские судьи, вынужденные не столько разбирать дело обвиняемого по существу, сколько защищать себя от его критики их образа жизни, вынесли ему смертный приговор. А знаменитый философ, не пожелавший просить о милости и отказавшийся бежать от смерти на чужбину, хладнокровно принял поднесенную чашу с ядом, навсегда внося свое имя в мартиролог искателей истины. Но остается вопрос: кем бы стал Сократ, если бы воля переменчивых сограждан вознесла его на вершину власти, – защитником свободы или ее гонителем? Повышение умеренности в своих желаниях, контроля разума над страстями, самообладания как моральное самосовершенствование человека, безусловно, заслуживает самой высокой оценки. Однако возведение этой «пайдейи» в ранг

государственной политики, проводимой под руководством уполномоченных властью лиц, по-видимому, неизбежно приводит к ограничению свободы, поскольку развитие человека принимает односторонний характер, а критика такой педагогики становится нравственно и политически недопустимой. Об этом свидетельствует опыт воспитания граждан в древней Спарте, который одобрял Сократ, да и не только в Спарте.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Виндельбанд, В. (1904) *О свободе воли*. Санкт-Петербург.  
Глускина, Л.М. (1983) «Проблемы кризиса полиса», *Античная Греция: проблемы развития полиса*. Москва, II, 5–42.  
Лосев, А.Ф. (2000) *История античной эстетики. Том 2: Софисты. Сократ. Платон*. Москва.  
Столяров, А.А. (1999) *Свобода воли как проблема европейского морального сознания*. Москва.

#### REFERENCES

- Frede, M. (2011) *A Free Will. Origins of the Notion in Ancient Thought*. London.  
Gluskina, L.M. (1983) «Problemy krizisa polisa», *Antichnaya Grechiya: problemy razvitiya polisa*. Moskva, II, 5–42.  
Jaeger, W. (1943) *Paideia: The Ideals of Greek Culture*. Volume 2: In Search of the Divine Centre. New York and Oxford.  
Losev, A.F. (2000) *Istoriya antichnoj estetiki. Tom 2: Sofisty. Sokrat. Platon*. Moskva.  
Polenz, M. (1966) *Freedom in Greek Life and Thought. The History of an Ideal*. Dordrecht.  
Stolyarov, A.A. (1999) *Svoboda voli kak problema evropejskogo moral'nogo soznaniya*. Moskva.  
Tsouna, V. (2016) “Cyrenaics and Epicureans on Pleasure and the Good Life: The Original Debate and Its Later Revivals,” *Strategies of Polemics in Greek and Roman Philosophy*. Series: Jerusalem Studies in Religion and Culture. V. 21, 113–149.  
Vindelband, V. (1904) *O svobode voli*. Sankt-Peterburg.

# МОРАЛЬНЫЙ ИДЕАЛ СВОБОДЫ: РАБСТВО И НАЕМНЫЙ ТРУД В АНТИЧНОСТИ

И. Ю. ЛАРИОНОВ, В. Ю. ПЕРОВ, В. В. СЕМЕНОВ  
Санкт-Петербургский государственный университет  
i.larionov@spbu.ru

---

IGOR LARIONOV, VADIM PEROV, VLADISLAV SEMENOV  
Saint-Petersburg State University (Russia)

THE MORAL IDEAL OF FREEDOM: SLAVERY AND WAGE LABOR IN ANTIQUITY

**ABSTRACT.** This paper discusses the relation of the concepts of slavery and wage labor in classical antiquity. The authors emphasize the dependence of this relation on the conception of a free citizen with the moral ideal of freedom at its center. The article attempts to provide a new explanation of the essence of classical slavery, which takes into account the ethical attitudes of ancient society. As the main thesis, it has been proved that according to the moral ideal of a free person in antiquity, hired labor was more despised than slavery.

**KEYWORDS:** virtuous person, dignity, classical slavery, wage labor in antiquity, freedom.

\* Статья написана при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ №19-011-00234).

---

Существующие в современной науке, культуре и массовом сознании образы рабства обычно базируются на сложившихся устойчивых представлениях о предельно уничижительном отношении к рабам, уходящего своими корнями в Древнюю Грецию и Рим. Принимая во внимание взаимозависимость экономического, социального, культурного и, а главное – этического аспектов жизни общества, можно построить модель, более последовательно объясняющую место, роль и отношение к рабскому труду, особенно в сравнении с наемным трудом. В качестве основной гипотезы сформулирована идея о том, что в античном обществе в результате мировоззренческого гос-

подства своеобразного «этоса»<sup>1</sup> добродетельного гражданина (греческого полиса, Рима), включающего в качестве центрального моральный идеал свободы, сложилась ситуация, когда к представителям наемного труда зачастую относились с большим презрением, чем к рабам. Подтверждение данного положения осуществлено посредством критического рассмотрения устойчивых стереотипов в отношении «классического» античного рабства, сравнительного анализа исторических особенностей рабского и наемного труда в античном обществе, идеалам свободного и достойного человека в античной этике.

Классическому античному рабству, понимаемому как превалирование труда рабов во всех сферах производительного хозяйства над остальными типами рабочей силы, в антиковедении уделялось и продолжает уделяться большое внимание (Валлон 1941; Frank 1933–1940; Westermann 1955; Vogt 1965; Кузищин 1990). Современная наука ставит новые вопросы о том, чем являлось античное рабство по сути и каковым было положение рабов, а также их взаимоотношение со свободными людьми. Традиционный подход к объяснению сущности античного рабства во многом опирался на общеизвестное определение Аристотеля, что раб – это «одушевленное орудие, а орудие – неодушевленный раб» (Аристотель, *Никомахова этика* 1161a30–1161b10, пер. В.В. Брагинской), одушевленная собственность, используемая в хозяйстве как орудие (Аристотель, *Политика* 1253b25–1254a15, пер. С.А. Жебелева). Ему следует римский автор Марк Теренций Варрон с не менее известной классификацией: «три части инвентаря: genus vocale, et semivocale, et mutum», где под «говорящими орудиями» имеются в виду рабы (Варрон, *Сельское хозяйство* 1.7, пер. М.Е. Сергеенко). Именно отталкиваясь от таких представлений интерпретировали античное рабство историки XIX – нач. XX вв., – как вообще теоретически, так и в юридических, экономических и др. аспектах (Валлон 1941). Другим источником широкого распространения таких стереотипов послужили хорошо знакомые, но значительно более поздние явления, а именно – рабство на американском континенте, в Азии (Османская империя и др.), крепостное право в России и т. д.

Уже в кон. 50–70 гг. XX в. отечественные и зарубежные историки осознавали, что рабы в античности не были монолитным сообществом, неким единым вечно угнетаемым слоем. Среди них было довольно сильное расслоение как в имущественном, так и в социальном плане. Конечно, были рабы на каменоломнях, занятые на полевых работах. Но существовали и

---

<sup>1</sup> Термин «этос» в статье используется как характеризующий моральные установки больших социальных групп и общностей, а не конкретные поступки отдельных людей, в соответствии с его значением в работе М. Оссовской (1987, 26).

очень состоятельные рабы, которые, фактически, вели дела за своего господина (Сергеенко 1958; Штаерман 1964; Штаерман, Трофимова 1971; Утченко 1965; Кузищин 1973; Vogt 1975; Finley 1980). На рубеже же XX–XXI вв. многие отечественные и зарубежные историки, опираясь на античные литературные источники (Аристофан, Менандр, Плавт, эллинистический роман, Петроний, Лукиан), тексты, зафиксировавшие бытовой аспект жизни древнегреческого и римского общества, на хозяйственные трактаты (для Рима наиболее ценен в этом отношении Марк Порций Катон), а также на материал многочисленных эпиграфических источников (надписей), указали на то, что раб не был просто говорящим орудием (Смирин 1998).

Представление о рабстве и о развитии связанных с ним общественных отношений, сформированное в XIX в., не удовлетворяет современному состоянию науки. Антиковеды того периода, несмотря очевидные достижения, пытались все «разложить по полочкам» и поэтому зачастую упрощали. К сожалению, следует констатировать, что историческая наука пришла к тому, что нужно пересмотреть имеющиеся источники по рабству. Как отмечает В.М. Смирин, «живучесть иных общих мест объясняется просто тем, что собираясь говорить об античном рабстве, мы нередко сосредотачиваемся на тех его чертах, которые присущи всякому рабству и отвечает нашему самому общему представлению о рабстве вообще. Такой подход не всегда бессознателен – историки искали и ищут ‘действительную картину положения рабов во всех странах’... В результате все обращения к конкретному материалу по истории рабства... дают нам богатейшее собрание всякого рода ‘исключений’, намного более внушительное, чем упомянутая ‘картина’... Прямое обращение к источникам сразу же сталкивает нас с их собственной мыслью, с ее подчас неожиданными для нас ходами, с ее чуждым нам логико-понятийным аппаратом и общим строем» (Смирин 1998, 483).

Несомненно, раб для античного общества – существо несамостоятельное и неполноправное, а в моральном отношении не способное к добродетельной жизни. Но, с другой стороны, античные источники, начиная с самых ранних, не отказывают рабу в статусе человека, способного переживать, обладающего юмором и т.п. (Fitzgerald 2000). Таким предстает раб в комедиях Аристофана, Плавта, Менандра. Тот же Катон рисует нам живые сценки взаимоотношений с рабами (напр., *Земледелие* 2,1-2, пер. М.Е. Сергеенко). Даже автор определения раба как хозяйственного орудия и концепции рабства по природе Аристотель постоянно повторяет, что раб – это все же человек, и замечает: «полезно рабу и господину взаимное дружеское отношение, раз их взаимоотношения покоятся на естественных началах; а у тех, у кого это не так, но отношения основываются на законе и насилии, происхо-

дит обратное» (Аристотель, *Политика* 1255<sup>b</sup>15, пер. С.А.Жебелева; ср. *Никомахова этика* 1161<sup>b</sup>5-10). Это свидетельствует о том, что в каких-то смыслах в принципе возможно отношение к рабу как к человеку как к существу, обладающему достоинством и добродетелями.

Еще один важный аспект. Уже в I-III вв. нашей эры мы видим постепенное слияние низших слоев свободного населения, сельскохозяйственных рабов и других зависимых категорий. Они живут вместе, активно взаимодействуют. Нередко свободные имеют с рабами общих детей и признают их вопреки положениям римского права. В надгробных надписях подчас встречаются слова, полные нежности по отношению к своим рабам (Семенов 2005, 87–105). Кажущиеся сейчас циничными рассуждения Катона о том, что со старыми или ненужными рабами следует расставаться как вещами, являются свидетельством того, что держать рабов было непросто. Дело не в бесчеловечности хозяев; в основе этого – рациональное понимание того, что содержание неработающих рабов может привести к разорению (Катон, *Земледелие* 1, 5; 4).

Другая важная проблема в интерпретации классического античного рабства – устоявшееся в исторической науке мнение, что именно использование рабского труда во всех сферах хозяйства породило большое количество праздных паразитирующих элементов общества. Это «паразиты» в Афинах, получавшие хлебные раздачи «пролетарии» в Риме, составлявшие значительный процент жителей указанных городов. Общим местом является мнение, что античная демократия развивается именно благодаря использованию рабов. И.Е. Суриков, критикуя представление о том, что сама античная демократия существовала благодаря использованию рабского труда, освобождавшего время их хозяев, указывает, в первую очередь, на то, что именно свободные землевладельцы с небольшими земельными наделами и чуть менее многочисленные свободные ремесленники, а вовсе не рабы, составляли большинство населения в период античности (в том числе в Древнем Риме). В их домохозяйствах было не более одного-двух рабов, которые становились почти членами семьи. Такое общество, тем самым, могло оставаться демократическим и без использования рабского труда (Суриков 2012, 108, 185–191). Порой для подобного домохозяйства было дешевле нанять свободного, нежели приобрести раба. Кроме того, на грандиозной перестройке Афин Перикл задействовал, в основном, свободных людей. Более того, в исторической науке давно обратили внимание на низкое качество рабского труда. Постоянно об этом упоминает тот же Катон. Выполнение рабом своих обязанностей постоянно приходилось контролировать. Если рабов в имении, как мы говорили, было 12–16,



то из них от 2х до 4х были надсмотрщиками над остальными. Тем самым, эксплуатация раба сама по себе была делом трудоемким (Шрот 1959, 57–82; Рижский 1967, 60–67; Павловская 1977, 161–171; Кузищин 2011, 514–525). Казалось бы, что это должно привести к сокращению доли рабского труда и росту числа наёмных работников. Однако приходится отметить, что наемный труд в античности широко в экономике не использовался и не получил распространения. Сыграло свою роль негативное этическое отношение античного общества к наемному труду, который рассматривался преимущественно как морально недостойное занятие для свободного добродетельного человека. В большинстве своем свободные люди уклонялись от того, чтобы идти работать в наем, и в массовом порядке приходилось на всех уровнях античного хозяйства использовать рабский труд.

У многих античных авторов, а также в иных письменных источниках (законодательные акты, надписи и т.д.) прослеживается выраженное негативное отношение античного человека к наемному труду. В своем ценностном аспекте его следует связывать с укреплением самосознания полноправного гражданина в условиях античной демократии, преимущественно начиная с афинской. Существенным социально-экономическим фактором расцвета Афин послужили проведенные Солоном реформы (нач. VI в. до н. э.), в результате которых было отменено долговое рабство. Более того, афинские граждане, обращенные в рабство в других землях, были безвозмездно выкуплены за счет государственной казны. Одним из важнейших принципов афинской демократии, таким образом, стала неотъемлемая личная свобода каждого из граждан, гарантия их личной независимости, которая является неотъемлемой основой достойной добродетельной жизни. В концептуальном ключе, быть хозяином самому себе стало рассматриваться как естественное состояние. Аналогичные законы в Риме были приняты в IV в. до н. э. – так называемые законы Петелия.

В философской мысли античности важным аспектом бытия хозяином самому себе стала способность властвования над страстями и, тем самым, важнейшая для гражданина способность к рациональному суждению и нравственной оценке. Согласно позиции Аристотеля, по природе властвующее существо «благодаря своим умственным свойствам способно к предвидению, и потому оно уже по природе своей [есть] существо властвующее и господствующее; второе [по природе подчиненное], так как оно способно лишь своими физическими силами исполнять полученные указания, является существом подвластным и рабствующим» (Аристотель, *Политика* 1252a33, пер. С.А.Жебелева). Через способность рационального публичного суждения и убеждения гражданин утверждал свою самостоятельность и

властвовал над другими: «То, что поистине составляет величайшее благо и дает людям как свободу, так и власть над другими людьми, каждому в своем городе... Способность убеждать словом и судей в суде, и советников в Совете, и народ в Народном собрании, да и во всяком ином собрании граждан. Владея такой силой, ты и врача будешь держать в рабстве, и учителя гимнастики, а что до нашего дельца, окажется, что он не для себя наживает деньги, а для другого – для тебя, владеющего словом и умением убеждать толпу» (Платон, *Горгий* 452d-e, пер. С.П. Маркиша). Способность контроля и власти над самими собой (автаркия) считался основой нравственной жизни у стоиков, особенно у римских стоиков, которая в сочетании с идеей личного достоинства превратилась почти в хрестоматийный идеал свободного римского гражданина.

Указанное представление о самостоятельности было непосредственно связано с этическим осмыслением различных видов труда в Древней Греции и Риме. Для античного человека почетным стал только труд «на себя». Идеалом свободного, хорошего гражданина становился земледелец, работающий на своей земле или же владелец земли. Особенно хорошо это видно в римском обществе. В Предисловии к своему *Земледелию* Марк Порций Катон напрямую утверждает, что самым лучшим гражданином является человек, работающий на земле. Для римлянина считалось престижным иметь свой клочок земли и либо обрабатывать его самому, либо получать доход с его обработки рабами (Кузищин 1996, 32-44). Арендовать землю у соседа и оказаться при этом в тяжелой долговой зависимости считалось значительно менее позорным, чем наниматься в качестве постоянного работника за деньги (батрака).

Подобное отношение к труду на земле, своеобразная трудовая этика Катона повлияла на Цицерона и распространилась к временам Августа – мнение, что основным и самым почетным занятием является обработка земли. Мелкие землевладельцы, а также ветераны, приветствовали установление Рах Романа Августа в том числе, поскольку он способствовал развитию подобной формы хозяйствования. К пониманию важности данного ценностного аспекта историческая наука только начинает приходить. (см. Егоров 2014, 433–454, 485–531).

Для античного общества (может быть, за исключением Афин) трудиться в собственной ремесленной лавке было не столь престижно, как работать на земле. При этом резко негативным было отношение к работе по найму, «на хозяина». Так, Демосфен обвинял одного из своих противников, что его отец работал учителем за деньги, что было чудовищным моральным падением. Негативным было отношение и к слугам, чья работа также считалась

позорной. Разумеется, наемные рабочие были. У Катона упоминаются работники, нанимающиеся на время уборки урожая и получающие его часть в оплату (*Земледелие* 5,4; 136; 137). Упоминает батраков также Варрон. Однако такие работники чаще всего не переставали быть землевладельцами: в остальное время они работали на себя на своей земле (Штаерман 1996, 78–92). Низом падения свободного человека считался поденный труд. Даже наемный труд на службе у государства (в должности, например, писаря, тюремщика или стражника, ликтора и т.п.) не был престижным и рассматривался как удел рабов или, в лучшем случае, вольноотпущенников и иностранцев. В I–II вв. императорскими канцеляриями, дворцом и т.п., в том числе финансами руководили рабы или вольноотпущенники. Таких свободных людей в Риме именовали *qui bona fide serviunt* – то есть добровольно исполняют рабскую службу).

Особенно негативным было отношение к наемному труду за деньги. Исполняя почетные службы полководца или государственного деятеля, афиняне и римляне не получали дохода, а, напротив, тратили собственные средства. И эти траты были почетны: чем больше ты тратишь, тем более ты знатен и известен. Для знати почетное исполнение разного рода служб гражданского и военного характера сочеталось с землевладением. Состоятельные люди в античности уклонялись даже от управления рабами. Аристотель замечает, что управление рабами – дело хлопотное и невозвышенное, и естественно для таких целей нанимать управляющего (*Политика* 1255b35–40). На древнеримских виллах рабами управлял т.н. «вилик», который сам был либо рабом, либо вольноотпущенником.

Во многом, такое отношение к наемному труду определялось моральным отношением к свободе, как сущностной характеристике добродетельного человека. В отличие от раба, положение которого воспринималось как следствие природы (Аристотель) или судьбы, рабочий по найму самостоятельно ставил в себя в положение, подобное рабскому, в котором становилось сомнительным его способность выносить свободное и рациональное суждение по гражданским вопросам. Если от раба наличие такой способности не требовалось и не ожидалось, то наемные рабочие становились объектом презрения, поскольку, по сути, сами отказывались от своих достоинств добродетельного человека.

Вследствие описанного отношения к наемному труду в античности возникло представление о том, что лучше не трудиться вообще, чем работать на хозяина, даже если речь идет об управленческой работе. Свободный человек не должен заниматься рабским трудом, прислуживать. Проще и в каком-то смысле достойнее было недоедать или требовать подачек от государства,

ходить по чужим пирам, доносить на сограждан (точнее – возбуждать против них дела) и т. п., чем работать по найму. Неправильно было бы смотреть на эти праздные элементы общества как на людей, которые просто не хотели работать. Причина – в этических представлениях, в которых они были воспитаны.

Можно сказать, что классическое античное рабство появилось «не от хорошей жизни» – на определенном этапе развития античного хозяйства возникла острая нехватка рабочих рук. Наемный труд оставался невостребованным. Особенно страдали средние и крупные землевладельцы (от 100 югеров – 25 га и выше). Свободный человек чуждался такой работы. Но обращение в рабство за долги было невозможно согласно существующим законам. Для римского гражданина более достойно было арендовать землю, часть шахты, лавку у государства или частного лица (даже у раба) и т. п. на любых условиях, чем работать на хозяина, то есть опускаться до фактически рабского занятия. В свою очередь, это приводило к личной зависимости от арендодателя, что послужило одним из факторов формирования колоната и развившегося из него крепостного права (Коптев 1995; Семенов 2003, 237–279; Семенов 2004, 261–276).

Итак, античное классическое рабство – это только последствия некоторых закономерностей общественно-экономического развития, особенность системы хозяйства и социальной организации, возникшая как в греческом, так и в римском обществе в определенном историческом контексте, но и результат сформировавшихся в эту эпоху моральных идеалов и этических установок. Культивирование свободы и самостоятельности в древнегреческих полисах и Риме в совокупности сформировало такой этос подлинных элина и римлянина, который в принципе не допускал снисходительное отношение к наемному труду, но при этом допускал хотя бы минимальное достоинство у рабов. Такое морально-мировоззренческие установки способствовали укреплению и сохранению рабовладельческого строя, иногда даже вопреки социально-экономическим потребностям развития. Формирование им поддержание так называемого «праздного класса» с характерным презрением не ко всякому, а прежде всего к наемному труду, которое воспринималось почти как отказ от своего достоинства, даже продажа его другому человеку, оказалось также продуктом специфического античного морального идеала свободы.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Валлон, А. (1941) *История рабства в античном мире*. Пер.С.П. Кондратьева. Москва.  
Дуров, В.С. (1993) *Художественная историография Древнего Рима*. Санкт-Петербург.  
Егоров, А.Б. (2014) *Юлий Цезарь. Политическая биография*. Санкт-Петербург.

- Коптев, А.В. (1995) *От прав гражданства к праву колоната. Формирование крепостного права в поздней Римской империи*. Вологда.
- Кузищин, В.И. (1973) *Римское рабовладельческое поместье II в. до н.э.–I в. н.э.* Москва.
- Кузищин, В.И. (1976) *Генезис рабовладельческих латифундий в Италии*. Москва.
- Кузищин, В.И. (1990) *Античное классическое рабство как экономическая система*. Москва.
- Кузищин, В.И. (1996) «Этика труда в античности», *Вопросы истории* 8, 32–44.
- Кузищин, В.И. (2011) *Исследования в области экономической истории античности*. Санкт-Петербург.
- Оссовская, М. (1987) *Рыцарь и буржуа. Исследования по истории морали*. Москва.
- Павловская, А.И. (1977) «К вопросу о рентабельности труда рабов и колонов», *Вестник древней истории* 1, 161–171.
- Рижский, М.И. (1967) «Черты кризиса рабского способа производства в сельском хозяйстве Италии в I в. н.э.», *Античное общество (Труды конференции по изучению античности)*. Москва, 60–67.
- Семенов, В.В. (2003) «Императорское землевладение и развитие колонатных отношений в северной Африке», *Мнемон* 2, 237–279.
- Семенов, В.В. (2004) «Зависимые земледельцы и труд колонов (ранний Рим и период Республики)», *Мнемон* 3, 261–276.
- Семенов, В.В. (2005) «Положение колонов и колонатные отношения Италии в I–II вв. н.э.», *Университетский историк* 3, 87–105.
- Сергеенко, М.Е. (1958) *Очерки по сельскому хозяйству древней Италии*. Москва.
- Смирин, В.М. (1998) «Римский раб и римское рабство (к постановке вопроса)», *Человек и общество в античном мире*. Москва.
- Суриков, И.Е. (2012) *Полис, логос, космос: мир глазами элина. Категории древнегреческой культуры*. Москва.
- Тонер, Дж., Фалкс, М.С. (2015) *Как управлять рабами*. Москва.
- Утченко, С.Л. (1965) *Кризис и падение Римской республики*. Москва.
- Шрот, Г. (1959) «О рентабельности сельского хозяйства в Риме в конце республики», *Вестник древней истории* 2(68), 57–82.
- Штаерман, Е.М. (1964) *Расцвет рабовладельческих отношений в Римской республике*. Москва.
- Штаерман, Е.М. (1996) *История крестьянства в древнем Риме*. Москва.
- Штаерман, Е.М., Трофимова, М.К. (1971) *Рабовладельческие отношения в ранней Римской империи (Италии)*. Москва.

#### RERERENCES

- Finley, M.I. (1980) *Ancient Slavery and Modern Ideology*. New York.
- Fitzgerald, W. (2000) *Slavery and the Roman Literary Imagination*. Cambridge.
- Frank, T. (1933–1940) *An Economic Survey of Ancient Rome*. Vols. I–V. Baltimore.
- Vogt, J. (1965) *Sklaverei und Humanitaet. Studien zur antiken Sklaverei und ihrer Erforschung*. Wiesbaden.
- Vogt, J. (1975) *Ancient Slavery and Ideal of Man*. Cambridge.
- Westermann, W.L. (1955) *The Slave System of Greek and Roman Antiquity*. Philadelphia.
- Vallon, A. (1941) *Istoriya rabstva v antichnom mire*. Per.S.P. Kondrat'eva. Moskva.

- Durov, V.S. (1993) *Hudozhestvennaya istoriografiya Drevnego Rima*. Sankt-Peterburg.
- Egorov, A.B. (2014) *Yulij Cezar'. Politicheskaya biografiya*. Sankt-Peterburg.
- Koptev, A.V. (1995) *Ot prav grazhdanstva k pravu kolonata. Formirovanie krepostnogo prava v pozdnej Rimskoj imperii*. Vologda.
- Kuzishchin, V.I. (1973) *Rimskoe rabovladel'cheskoe pomest'e II v. do n.e.–I v. n.e.* Moskva.
- Kuzishchin, V.I. (1976) *Genezis rabovladel'cheskih latifundij v Italii*. Moskva.
- Kuzishchin, V.I. (1990) *Antichnoe klassicheskoe rabstvo kak ekonomicheskaya sistema*. Moskva.
- Kuzishchin, V.I. (1996) «Etika truda v antichnosti», *Voprosy istorii* 8, 32–44.
- Kuzishchin, V.I. (2011) *Issledovaniya v oblasti ekonomicheskoy istorii antichnosti*. Sankt-Peterburg.
- Ossovskaya, M. (1987) *Rycar' i burzhua. Issledovaniya po istorii morali*. Moskva.
- Pavlovskaya, A.I. (1977) «K voprosu o rentabel'nosti truda rabov i kolonov», *Vestnik drevnej istorii* 1, 161–171.
- Rizhskij, M.I. (1967) «Cherty krizisa rabskogo sposoba proizvodstva v sel'skom hozyajstve Italii v I v. n.e.», *Antichnoe obshchestvo (Trudy konferencii po izucheniyu antichnosti)*. Moskva, 60–67.
- Semenov, V.V. (2003) «Imperatorskoe zemlevladienie i razvitie kolonatnyh otnoshenij v severnoj Afrike», *Mnemon* 2, 237–279.
- Semenov, V.V. (2004) «Zavisimye zemledel'cy i trud kolonov (rannij Rim i period Respubliki)», *Mnemon* 3, 261–276.
- Semenov, V.V. (2005) «Polozhenie kolonov i kolonatnye otnosheniya Italii v I–II vv. n.e.», *Universitetskij istorik* 3, 87–105.
- Sergeenko, M.E. (1958) *Ocherki po sel'skomu hozyajstvu drevnej Italii*. Moskva / Leningrad.
- Smirin, V.M. (1998) «Rimskij rab i rimskoe rabstvo (k postanovke voprosa)», *Chelovek i obshchestvo v antichnom mire*. Moskva.
- Surikov, I.E. (2012) *Polis, logos, kosmos: mir glazami ellina. Kategorii drevne-grecheskoj kul'tury*. Moskva.
- Toner, Dzh., Falsk, M.S. (2015) *Kak upravlyat' rabami*. Moskva.
- Utchenko, S.L. (1965) *Krizis i padenie Rimskoj respubliki*. Moskva.
- Shrot, G. (1959) «O rentabel'nosti sel'skogo hozyajstva v Rime v konce respubliki», *Vestnik drevnej istorii* 2(68), 57–82.
- Shtaerman, E.M. (1964) *Rascvet rabovladel'cheskih otnoshenij v Rimskoj respublike*. Moskva.
- Shtaerman, E.M. (1996) *Istoriya krest'yanstva v drevnem Rime*. Moskva.
- Shtaerman, E.M., Trofimova, M.K. (1971) *Rabovladel'cheskie otnosheniya v rannej Rimskoj imperii (Italii)*. Moskva.

# КРИТИКА РЕЛИГИИ В РАННЕЙ ЭЛЛИНИСТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

В. В. БРОВКИН  
Институт философии и права СО РАН  
drakar@ngs.ru

---

VLADIMIR BROVKIN  
Institute of Philosophy and Law SB RAS (Novosibirsk, Russia)  
THE CRITICS OF RELIGION IN EARLY HELLENISTIC PHILOSOPHY

**ABSTRACT.** This article discusses the socio-historical conditions of the formation of criticism of religious representations in Greek philosophy in the period of early Hellenism. It is established that the formation of this criticism according to Epicurus, Theodorus, Bion and Euhemerus was influenced by the following factors. First, it is the rapid development of the cult of Hellenistic kings. Secondly, it is the emergence of new influential gods, the growing popularity of the Eastern gods in Greece, and religious syncretism. Thirdly, it is a gradual weakening of the traditional cult of the Olympian gods. Fourthly, it is the crisis of the polis, which contributed to the growth of individualism, weakening of religious and moral norms.

**KEYWORDS:** Euhemerus, Epicurus, Theodorus the Godless, Bion of Borysthene, Cult of Kings, Olympian religion, religious syncretism, crisis of polis.

---

В данной статье мы рассмотрим вопрос о социально-исторических условиях формирования критики религиозных представлений в греческой философии в период раннего эллинизма (334–281 гг. до н. э.). Критика религиозных представлений имеет давние традиции в греческой философии. В V–IV вв. до н. э. традиционная греческая религия подвергалась критике со стороны софи-

стов.<sup>1</sup> Можно предположить, что это было связано с кризисом полисной системы, атомизацией греческого общества, размыванием моральных и религиозных норм.<sup>2</sup> Но на этом критика религии не остановилась. Период раннего эллинизма в истории античной философии был отмечен появлением самых радикальных позиций в отношении религии. Речь идет о взглядах Эпикура (341–270 гг. до н. э.), Феодора Безбожника (ок. 345–255 гг. до н. э.), Биона Борисфенского (ок. 335–245 гг. до н. э.) и Эвгемера<sup>3</sup> (ок. 340–260 гг. до н. э.). В вопросе о религиозных представлениях Эпикура, Феодора, Биона и Эвгемера нас интересует момент, связанный со временем их появления. На наш взгляд, тот факт, что эти позиции появляются именно в период раннего эллинизма, не является случайностью. Мы полагаем, что усиление критики религиозных представлений в греческой философии в данный период было связано с различными факторами социально-исторического развития эллинистического мира. Рассмотрим эти факторы подробнее.

Период раннего эллинизма ознаменовался стремительным развитием такого феномена как обожествление царей, правителей и полководцев. Данное явление существовало и в предыдущую эпоху. Как пишет Плутарх, согласно Дуриду Самосскому,<sup>4</sup> спартанскому полководцу Лисандру «первому среди греков города стали воздвигать алтари и приносить жертвы как богу и он был первым, в честь кого стали петь пэаны<sup>5</sup>» (*Лисандр* 18). Сооб-

---

<sup>1</sup> Так, Протагор высказал сомнение в существовании богов (Диоген Лаэртский, *Жизнеописание философов* IX, 51; Секст Эмпирик, *Против ученых* IX, 56; Цицерон, *О природе богов* I, 2, 118). Продик создал теорию происхождения религии, в основе которой лежало представление о том, что в качестве богов люди признали полезные для жизни вещи (Цицерон, *О природе богов* I, 118; Секст Эмпирик, *Против ученых* IX, 18). Критий высказал мнение о том, что богов придумали древние мудрецы для того, чтобы они внушали людям страх, тем самым обуздывая их порочность и предотвращая злодеяния (Секст Эмпирик, *Против ученых* IX, 54). Одним из главных безбожников античного мира прослыл поэт Диагор (V в. до н. э.), подвергший критике Элевсинские мистерии. Однако, как полагают некоторые современные исследователи, в действительности Диагор не был радикальным атеистом. Образ поэта как непримиримого борца с религией сложился в эллинистическую эпоху (Winiarczyk 2016, 114–115).

<sup>2</sup> В частности, М. Винярчик полагает, что «позиция Диагора была проявлением упадка культового благочестия в Афинах в конце V в. до н. э.» (*Ibid.*, 115).

<sup>3</sup> Как отмечает М. Винярчик, «в отношении Эвгемера существует несколько вполне самостоятельных традиций, которые одновременно трактуют его как географа, историка, философа-атеиста и поэта» (Winiarczyk 2013, 8).

<sup>4</sup> Дурид Самосский – греческий историк III в. до н. э.

<sup>5</sup> Пэан – хоровая песнь в Древней Греции, посвященная богам.



щается, что тиран Гераклеи Понтийской Клеарх, в целях освящения своего незаконного правления, объявил себя сыном Зевса и создал вокруг себя религиозный культ (Берве 1997, 393–394). Тиран Сиракуз Дионисий Младший выдавал себя за сына Аполлона (там же, 330, 393). Тиран Никагор из Зелеи выдавал себя за Гермеса (там же, 388). Божественные почести воздавались также царю Македонии Филиппу II (там же, 393; Левек 1989, 11). Однако, начиная с Александра Македонского, культ царей приобрел совершенно иной масштаб.

Как известно, Александр Македонский удостоился божественных почестей еще при жизни. После завоевания Египта, Александр был провозглашен сыном Зевса-Амона (Плутарх, *Александр* 27–28; Курций Руф, *История Александра Македонского* IV, VII, 25–31). Арриан (*Поход Александра* VII 23, 2) сообщает, что греческие послы, направленные к Александру в Вавилон, чувствовали его как бога, надев на него золотые венки. Как полагают исследователи, обожествление Александра способствовало укреплению его авторитета и объединению многоплеменного населения его огромной державы (Ранович 1950, 332; Левек 1989, 11–12). После изгнания из Афин в 307 г. до н. э. ставленника Кассандра Деметрия Фалерского, афиняне провозгласили богами своих освободителей Деметрия Полиоркета и Антигона Одноглазого. При этом, как сообщает Плутарх (*Деметрий* 10), афиняне не знали меры в прославлении Деметрия и Антигона. В частности, гражданами города было принято постановление о воздании им божественных почестей и учреждении культа в их честь (Дройзен 2011, 267–268; Бенгтсон 1982, 93–94).

Особого размаха культ царей достиг в Птолемеевском Египте. Основатель династии Птолемей I Сотер был обожествлен после смерти Птолемеем II Филадельфом. При жизни Птолемея II был учрежден культ, в котором он и его сестра и одновременно супруга Арсиноя II почитались в качестве «братолюбивых богов». Почитание божественных правителей осуществлялось в особом храме в Александрии, а также во многих других храмах Египта. Как отмечает Г. Бенгтсон, «царь Египта стал на земле богом, его решения претендовали на божественный авторитет» (1982, 148). Не отставали от Птолемеев и Селевкиды. Основатель сирийского царства Селевк I был обожествлен Антиохом I под именем Зевса Победителя (Никатор), а сам Антиох – под именем Аполлона Спасителя. Антиох I уже при жизни требовал себе божественных почестей (Ранович 1950, 333). Также еще при жизни был засвидетельствован культ Лисимаха (там же, 333). Примечательно, что такие божественные титулы, как «Сотер» (Спаситель), «Филадельф» (Братолюбивый), «Эвергет» (Благодетель) стабильно встречались у эллинистических царей Египта, Сирии, Пергама и Понта. Эти титулы от-

существуют лишь у македонских царей династии Антигонидов, что позволило ученым сделать вывод об отсутствии культа царей в Македонии (Koester 1995, 35, 38). Как отмечает Э. Бикерман, обожествление монарха в эпоху эллинизма «было почестью, воздаваемой в награду за его благодеяния и подвиги» (1985, 240). И далее: «Култ царей всегда представлялся древним авторам результатом сверхчеловеческого положения, которое монарх занимает среди людей» (там же, 240).

В это самое время Эвгемер пишет свою «Священную запись», в которой он изложил свою версию происхождения религии. Пересказ этого произведения сохранился у Лактанция в его «Божественных установлениях». Согласно Эвгемеру, первыми богами стали люди, которые отличались выдающимися качествами. К их числу Эвгемер относил самого первого царя и его род. Эти правители одаривали людей своей милостью, совершая благодеяния и проявляя добродетель. Они также обладали могуществом, которое приводило простых людей к преклонению и раболепию перед ними. Чтобы сохранить память об их деяниях и побудить их преемников к добродетельному правлению, люди стали возводить их статуи. Таким образом, «постепенно появились религии, когда эти первые люди, которые тех [правителей] признали [за богов], приучили к тому своих детей и внуков, затем [это перешло] и к другим поколениям» (*Божественные установления* I, 15, 7; пер. В. М. Тюленева). О взглядах Эвгемера кратко сообщает также Секст Эмпирик. По его мнению, Эвгемер считал, что выдающиеся деятели в древние времена, в целях достижения большего поклонения и почитания, сами сочинили миф о том, что они обладают божественной силой и принадлежат к числу всемогущих богов (Секст Эмпирик, *Против ученых* IX, 17). Как мы видим, в изложении взглядов Эвгемера о происхождении богов имеются некоторые отличия. Тем не менее, это не отменяет того, что в основе его исторической интерпретации мифологии лежит представление о том, что богами были провозглашены реальные исторические личности – великие и могущественные правители древности.

Мы согласны с М. М. Шахнович в том, что «на формирование концепции Эвгемера о земном происхождении веры в богов повлияли как традиционные представления об обожествлении греков после их смерти, так и возникновение нового обычая – обожествления эллинистическими правителями самих себя при жизни» (2002, 46). Вопрос, остающийся открытым, заключается в том, насколько значительным оказалось влияние этого нового обычая на формирование концепции Эвгемера. Отвечая на этот вопрос, мы хотим заострить внимание на нескольких моментах. Во-первых, богами, согласно Эвгемеру, становились правители, совершившие какие-либо вы-

дающиеся деяния. Как мы показали, эллинистические правители обожествлялись также на основании совершенных ими выдающихся деяний. Во-вторых, в изложении взглядов Эвгемера упоминаются два пути обожествления, оба из которых встречались в царском культе в период раннего эллинизма. Первый путь – это обожествление правителя народом за выдающиеся заслуги. Вторым путем – это обожествление эллинистическими царями самих себя и своих предков. В-третьих, это идея добродетельного монарха, наградой которому, как считал Эвгемер, и было его обожествление. Учение о добродетельном монархе получило широкое распространение в теории царствования у различных философов как раз в период раннего эллинизма. На основании всего этого мы делаем вывод о том, что в формировании теории Эвгемера о богах культ царей в период раннего эллинизма сыграл очень важную роль.

Еще одним фактором социально-исторического развития Греции и эллинистического мира в рассматриваемый нами период было учреждение новых религиозных культов. Среди новых богов эллинистической эпохи самым влиятельным и популярным стал Серапис. Новое божество было создано по инициативе Птолемея I и преследовало целью объединить в одном культе эллинов и египтян. Огромное влияние в эллинистическом мире приобрели египетская богиня Исида и фригийская богиня Кибела. Культ этих богов стремительно распространился в Восточном Средиземноморье. Успех был впечатляющим. Во многих городах Греции и Ближнего Востока храмы этих богов появились уже в период раннего эллинизма. Так, сообщается о появлении культа Сераписа на Кипре в 312 г. до н. э., а в Галикарнасе – в 308–306 гг. до н. э. (Ранович 1950, 324–323). Культ Исиды в конце IV – начале III вв. до н. э. появился в Пирее, на Делосе, в Эретрии (Левек 1989, 149). Широкое распространение в раннеэллинистический период получил религиозный синкретизм. Особенно легко сливались культы греческого, египетского и семитского происхождения. Зевс активно отождествлялся с богами семитского пантеона. С начала III в. до н. э. в Александрии распространились посвящения Афродите-Исиде, которую сопровождал ее возлюбленный бог Адонис-Осирис. Одна из надписей на Делосе была посвящена Исиде-Астарте-Афродите (там же, 153–154).

Неоднозначная картина в период раннего эллинизма наблюдалась в вопросе о положении традиционных олимпийских богов. Согласно одной точке зрения, в это время происходило постепенное ослабление традиционного культа олимпийских богов. Как пишет В. Тарн, в эпоху эллинизма «несмотря на внешнюю видимость, над олимпийцами уже сгущались сумерки» (1949, 305). По мнению исследователя, в это время возводившиеся

храмы обычно были посвящены какому-либо восточному божеству. Большой храм Аполлона в Дидиме, который начали возводить как раз в начале эллинистической эпохи, даже спустя четыре столетия так и не был полностью построен. Как полагает В. Тарн, это произошло «не из-за недостатка денег в Милете, а из-за недостатка той живой веры, которая прежде позволяла городам заканчивать постройку храмов в течении одного поколения» (там же, 306). По мнению А. Б. Рановича, в эпоху эллинизма «старая вера пошатнулась, старые боги потеряли свой непреложный авторитет» (1950, 334–335). Исследователь это связывает с культом эллинистических царей, с появлением новых богов и отождествлением их со старыми, а также с распадом полисных ценностей (там же, 334). Последнее, как принято считать, было следствием военно-политического ослабления полисной системы. Традиционные греческие боги принадлежали старому миру – миру полисов. Когда полисы пришли в упадок и их место заняли огромные многонациональные царства, то прежние религиозные верования постепенно утратили свою силу (там же, 319; Тарн 1949, 306).

Однако, не все исследователи согласны с данной точкой зрения. Так, П. Левек и Х. Кёстер полагают, что те боги, которые были популярны в IV в. до н. э., сохранили своих приверженцев и в эпоху эллинизма (1989, 145–146; Koester 1995, 161–162). По мнению исследователей, это прежде всего касается таких богов как Асклепий, Дионис и Деметра. На протяжении всего этого времени и даже позднее этим богам возводились святилища и храмы. Святилища Асклепия превратились в настоящие медицинские школы. Культ Диониса получил широкое распространение не только в Восточном Средиземноморье, но также и на Апеннингах. Одним из аргументов в пользу версии о сохранении большого влияния традиционной греческой религии в эпоху эллинизма может служить почитание олимпийских богов в государствах, основанных преемниками Александра Македонского. Особенно это касается Македонии Антигонидов и державы Селевкидов. Э. Бикерман отмечает, что династия Селевкидов «особенно чтит олимпийских богов» (1985, 234). Селевкиды, начиная с основателя этой династии Селевка I, воздавали почести и приносили жертвы олимпийским богам, возводили храмы в их честь, делали богатые подношения. Аполлон даже считался божественным отцом основателя династии. Но вместе с тем, «почитание олимпийских богов не было препятствием к возданию почестей и другим богам» (там же, 234). В той же державе Селевкидов греческие храмы порой соседствовали с зороастрийскими, халдейскими, египетскими святилищами. Селевкиды проводили терпимую религиозную политику, которая позволяла достаточно мирно сосуществовать разным религиям и культурам.

Если принять во внимание данные обстоятельства, то представление об ослаблении традиционной греческой религии в период раннего эллинизма выглядит несколько односторонним. Как мы показали, в этот период олимпийская религия вышла за пределы греческой ойкумены и широко распространилась на Востоке. Впрочем, другой стороной медали стало широкое распространение восточных религиозных элементов в Греции. Поэтому, на наш взгляд, в развитии традиционного культа олимпийских богов в данный исторический период существовало две тенденции. Первая тенденция заключалась в постепенном ослаблении этого культа. Вторая тенденция заключалась в распространении греческой религии на Восток и сосуществовании ее с различными восточными культурами.

Мы полагаем, что данная ситуация могла способствовать усилению критики религиозных представлений в греческой философии. Косвенным подтверждением этого могут служить слова Эпикура о том, что «если бы бог внимал молитвам людей, то скоро все люди погибли бы, постоянно моля много зла друг другу» (Usener 388 [Лукреций, *О природе вещей* 1947, 2, 643]). На наш взгляд, в этом фрагменте Эпикур подвергает критике не только греческую религию, но и все религии мира, поскольку речь у него идет о всех людях, желающих в молитвах друг другу зла. Хорошо видно, что для Эпикура нет никакой разницы между религиозными представлениями греков и верованиями других народов. Все эти многочисленные религии у Эпикура находятся на одной чаше весов. Говоря о людях и толпе, Эпикур, на наш взгляд, имел в виду все человечество. И греки, и варвары, согласно Эпикуру, одинаково заблуждаются в своих представлениях о богах.

В «Письме к Менекею» он говорит: «Высказывания толпы о богах – это не предвосхищения, а домыслы, и притом ложные. Именно в них утверждается, будто боги посылают дурным людям великий вред, а хорошим – пользу» (*Жизнеописания философов* X, 124). Мы полагаем, что в этом месте Эпикур критикует не просто некую невежественную толпу. Философ подвергает жесткой критике религиозное сознание в целом и все известные религии, которые, по его мнению, находятся во власти подобных лживых домыслов о богах. Мы полагаем, что одним из факторов, под влиянием которых могла сформироваться данная позиция Эпикура, является активное знакомство греков с восточными религиозными представлениями во время походов Александра Македонского и образования эллинистических монархий. Именно сосуществование греческой религии с многочисленными восточными культурами могло породить рост недоверия к религиозному сознанию и способствовать усилению критики религиозных представлений у отдельных греческих интеллектуалов.

Говоря о факторах социально-исторического развития, оказавших влияние на формирование критики религиозных представлений в греческой философии в период раннего эллинизма, мы считаем необходимым упомянуть о кризисе полисной системы. Именно с этим фактором, как нам представляется, во многом связан радикальный характер высказываний греческих философов о религии. Мы не разделяем распространенный в науке тезис о гибели полисной системы в период раннего эллинизма. Мы полагаем, что данный период в политической сфере характеризовался сосуществованием двух политических систем: эллинистических монархий и традиционных греческих полисов. С образованием эллинистических монархий полисы не исчезли и продолжали играть важную роль в жизни Греции. Однако важно понимать, что в военно-политическом плане греческие полисы в это время заметно ослабли. И это не могло не сказаться на умонастроениях греков. Связь между гражданином и полисом уже не была такой прочной как прежде. Следствием этого стал рост индивидуализма, усиление атомизации общества, ослабление традиционных религиозных и моральных норм.

Индивидуализм, острую критику религии и общественной морали можно обнаружить у Эпикура, Феодора и Биона. Остановимся на критике религиозных представлений. В чем заключался ее радикальный характер у данных философов? Эпикур, как известно, не отрицал существования богов. Но его взгляды создали ему репутацию самого нечестивого философа на многие столетия вперед. Эпикур полагал, что боги не участвуют в жизни людей. В письмах к Геродоту и Менекею Эпикур отстаивает идею о том, что боги являются блаженными и бессмертными существами, которые не имеют забот, не испытывают никаких потребностей и страстей. В силу этого им нет никакого дела до человека. Подрывая основу религиозного сознания, Эпикур идет дальше и высказывает довод, который станет мощным оружием против теодицеи. Лактанций в трактате «О гневе Божьем» передает слова Эпикура:

«Если Бог хочет и не может уничтожить зло, то Он слаб, что не соответствует Богу. Если Он может, но не хочет, то Он недоброжелателен, что равно чуждо Богу. Если Он как не хочет, так и не может, то Он как недоброжелателен, так и слаб, а потому и не Бог. Если же Он и хочет, и может, что только Богу присуще, откуда тогда зло, или почему тогда Он его не уничтожает» (De ira 13, 21; пер. В. М. Тюленева).

Взгляды Эпикура представляли очень большую опасность для религии. Это хорошо понимали многие древние мыслители, которые старались всеми способами дискредитировать Эпикура и опровергнуть его учение о богах. Суть претензий к Эпикуру точно изложил Цицерон. В сочинении

«О природе богов» Цицерон заявил, что любая религия покоится на том, что верующие поклоняются богам и за это получают от них некое воздаяние. Если боги не вмешиваются в человеческие дела, то тогда теряется всякий смысл в набожности и религии. После этого же «следует великий переворот и великое смятение», которые приводят к разрушению всего общества и справедливости (*О природе богов* I 3, пер. М. И. Рижского).

В случае с Феодором мы сталкиваемся с трудностью реконструкции его учения о богах. Как справедливо отмечает К. Лампе, существует две основные версии взглядов Феодора (Lampe 2015, 160–161). Согласно одной точке зрения, Феодор не отрицал существования богов. Объектом его критики были распространенные религиозные представления. Согласно другой точке зрения, Феодор решительно отрицал само существование богов. На наш взгляд, вторая версия выглядит убедительнее. В ее пользу говорят следующие аргументы. Согласно Диогену Лаэртию, Феодор допускал кражу, блуд и святотатство, обосновывая это тем, что ничего постыдного в этом по природе нет (*Жизнеописания философов* II 97). В жизнеописании Стильпона упоминается история, в которой Феодор насмеялся над Афиной (там же, II 119). Диоген Лаэртий прямо пишет, что Феодор имел репутацию самого грубого философа, для которого не было ничего святого. Мы полагаем, что неуважительное отношение к богам, которое открыто демонстрировал Феодор, слабо согласуется с признанием их существования. Для сравнения, тот же Эпикур при всей своей критике религиозных представлений, не позволял себе насмешек или святотатства в отношении религиозных культов. Кроме этого, «более поздняя традиция почти единодушна в утверждении о том, что Феодор вообще отрицал существование богов» (Lampe 2015, 161). Данные свидетельства, на наш взгляд, делают неубедительной версию о том, что Феодор ограничивался критикой религиозных суеверий и предрассудков. Слава Феодора как одного из главных безбожников и атеистов античного мира была связана не только с философской критикой религиозных представлений, но и с неуважительным отношением к любому проявлению религиозного сознания.

По сообщению Диогена Лаэртия, Бийон заявлял, что «Богов не существует!», издевался над верующими и даже не смотрел на храмы (*Жизнеописания философов* IV 55). По мнению Диогена Лаэртия, эти мысли Бийон заимствовал у Феодора. Как полагает Л. Навия, «в атеизме Бийона нет никаких оснований сомневаться» (Navia 1996, 152). Подтверждением этого служит сообщение Плутарха о том, что «Бийон считает бога, наказывающего детей злодея, еще более смешным, чем врача, который лечит деда или отца, давая лекарства внуку или сыну» (*Почему божество медлит с воздаянием* 19).

Л. Навия отмечает, что Бион «всего двумя строками одним саркастическим ударом разрушает богословское здание, возведенное и укрепленное столетиями религиозных традиций вокруг идеи о том, что грехи родителей унаследованы их детьми и которое вновь появится в иудео-христианском богословии в виде учения о первородном грехе» (Navia 1996, 153). Мы согласны с Л. Навией в том, что для верующих людей слова Биона должны были выглядеть верхом богохульства.

Подведем итоги. В ходе проведенного исследования мы установили, что в период раннего эллинизма в греческой философии появились самые радикальные учения в Античности, направленные против религии. Эпикур последовательно отстаивал идею о невмешательстве богов в жизнь человека и выдвигал серьезные аргументы против теодицеи. Феодор, открыто отрицая существование богов и демонстрируя неуважение к религии, решительно боролся со всякими проявлениями религиозного сознания. Бион насмехался над верующими и религией, а также остро критиковал положение о том, что дети наследуют грехи своих родителей. Эвгемер создал теорию происхождения богов, согласно которой боги – это провозглашенные в древности выдающиеся исторические личности. Были установлены факторы социально-исторического развития Греции в период раннего эллинизма, оказавшие влияние на формирование данных учений. Во-первых, это стремительное развитие культа эллинистических царей. Во-вторых, это появление новых влиятельных богов, рост популярности в Греции восточных богов, религиозный синкретизм. В-третьих, это постепенное ослабление традиционного культа олимпийских богов. В-четвертых, это кризис полисной системы, который способствовал росту индивидуализма, ослаблению религиозных и моральных норм.

#### Источники

- Арриан. *Поход Александра*. Ред. О. О. Крюгер; Перевод М. Е. Сергеенко. Москва / Ленинград, 1962.
- Диоген Лаэртский. *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. Пер. М. Л. Гаспарова. 2-е изд. Москва, 1986.
- Квинт Курций Руф. *История Александра Македонского*. Перевод К. А. Морозова, И. А. Миронова, В. С. Соколова, Д. А. Дрбоглава, А. Ч. Козаржевского. Москва, 1963.
- Лактанций. *Божественные установления*. Книги I–VII. Пер. В. М. Тюленева. Санкт-Петербург, 2007.
- Лактанций. *О творении Божиим. О гневе Божиим. О смерти гонителей. Эпитомы Божественных установлений*. Пер. В. М. Тюленева. Санкт-Петербург, 2007.



- Лукреций. *О природе вещей*. Т. 2: Статьи, комментарии, фрагменты Эпикура и Эмпедокла. Составитель Ф. А. Петровский. Ленинград, 1947.
- Плутарх. *Сравнительные жизнеописания*. Т. II. Ред. М. Е. Грабарь-Пассек. Москва, 1963.
- Плутарх. *Сравнительные жизнеописания*. Т. III. Ред. М. Е. Грабарь-Пассек. Москва, 1964.
- Плутарх. *Моралии. Почему божество медлит с воздаянием*. Пер. и комм. Л. А. Ельницкого, *Вестник древней истории* 1 (147), 1979, 225–253.
- Секст Эмпирик. *Сочинения в двух томах*. Т. 1. Ред. А. Ф. Лосева. Москва, 1975.
- Цицерон. *Философские трактаты*. Пер. М. И. Рижского. Москва, 1985.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Бенгтсон, Г. (1982) *Правители эпохи эллинизма*. Москва.
- Берве, Г. (1997) *Тираны Греции*. Ростов-на-Дону.
- Бикерман, Э. (1985) *Государство Селевкидов*. Москва.
- Дройзен, И. Г. (2011) *История эллинизма. История диадохов*. Москва-Киров.
- Левек, П. (1989) *Эллинистический мир*. Москва.
- Ранович, А. В. (1950) *Эллинизм и его историческая роль*. Москва-Ленинград.
- Тарн, В. (1949) *Эллинистическая цивилизация*. Москва.
- Шахнович, М. М. (2002) *Сад Эпикура: Философия религии Эпикура и эпикурейская традиция в истории европейской культуры*. Санкт-Петербург.

#### REFERENCES

- Koester, H. (1995) *History, Culture, and Religion of the Hellenistic Age*. New York/Berlin.
- Lampe, K. (2015) *The birth of hedonism: The Cyrenaic philosophers and pleasure as a way of life*. Princeton / Oxford.
- Navia, L. E. (1996) *Classical cynicism: a critical study*. Westport, Conn.
- Winiarczyk, M. (2016) *Diagoras of Melos*. Berlin/Boston.
- Winiarczyk, M. (2013) *The Sacred History of Euhemerus of Messene*. Berlin/Boston.
- Bengtson, G. (1982) *Praviteli epohi ellinizma*. Moskva.
- Berve, G. (1997) *Tirany Grecii*. Rostov-na-Donu.
- Bikerman, E. (1985) *Gosudarstvo Selevkidov*. Moskva.
- Drojzen, I. G. (2011) *Istoriya ellinizma. Istoriya diadohov*. Moskva-Kirov.
- Levek, P. (1989) *Ellinisticheskij mir*. Moskva.
- Ranovich, A. V. (1950) *Ellinizm i ego istoricheskaya rol'*. Moskva-Leningrad.
- Tarn, V. (1949) *Ellinisticheskaya civilizaciya*. Moskva.
- Spahnovich, M. M. (2002) *Sad Epikura: Filosofiya religii Epikura i epikurejskaya tradiciya v istorii evropejskoj kul'tury*. Sankt-Peterburg.

# О ВОЗМОЖНОСТИ ЭТИКИ АРИСТОТЕЛЯ БЫТЬ ПЕРВОЙ ФИЛОСОФИЕЙ

А. А. САНЖЕНАКОВ  
Институт философии и права СО РАН  
sanzhenakov@gmail.com

---

ALEXANDER SANZHENAKOV  
Institute of Philosophy and Law SB RAS, Novosibirsk, Russia  
ON THE CAPABILITY OF ARISTOTLE'S ETHICS TO BECOME THE FIRST PHILOSOPHY

ABSTRACT. The article is devoted to the analysis of the problem of the relationship of ethics and metaphysics. The majority of the researchers believe that metaphysics precedes and determines ethics. It means that key concepts of ethics are based on the concepts of metaphysics. In Aristotle's philosophy such metaphysical concepts are the "essence", "form" and "activity" or "actuality". The difficult question is whether ethics can be the first philosophy. The author identifies four criteria that Aristotle's ethics must meet in order to be the first philosophy. Ethics must (1) deal with the first principles and causes, (2) give the universal knowledge, (3) deal with the most valuable subject, (4) be a commander discipline. It is obvious that the part of ethics that concerns moral virtues does not meet these criteria. However, the first philosophy is closer to that part of ethics, which concerns the intellectual virtues, and especially it concerns *sophia* – the highest virtues of the rational part of the soul. In this case, we can speak about merging of ethical and metaphysical discourses.

KEYWORDS: Aristotle, metaphysics, first philosophy, ethics, essence, activity, contemplation, intellect, unmoved mover, happiness, highest good.

\* Работа выполнена в рамках гранта Президента РФ для государственной поддержки молодых российских ученых – кандидатов наук (Проект № МК-589.2017.6).

---

Среди философов уже довольно давно утвердилось мнение о том, что метафизика является основанием для этики. Во всяком случае, по отношению к этическим взглядам стоиков, Спинозы и Канта это утверждается с большей степенью уверенности (см., например, Мур 1984, 186). Содержательно речь

идет о том, что ключевые положения и понятия этики того или иного философа неизбежно опираются на положения и понятия метафизики (которая включает не только онтологию, но и теологию). Стоики, например, представляли иерархию разделов философии таким образом, что этика всегда находилась на самой вершине или в центре, являясь тем самым наиболее ценной частью, ради которой разрабатываются другие – логика и физика (Столяров 1995, 36). Собственно, центральный тезис этики стоиков – живи согласно природе – покоится не только на физических, но и на метафизических положениях их философии. Еще более выраженный метафизический характер имеет этика Спинозы, где «субстанция, Бог и природа представляют идеальную модель человеческого совершенства» (Гаджикурбанов 2014, 12).

В случае с философией Аристотеля вопрос о взаимоотношении метафизики и этики представляется более сложным. Это связано с довольно четким разграничением дисциплин в его философской системе (по методу, предмету, цели). Особенно это разграничение чувствуется между первой философией и этикой, так как знание одной универсально и неизменно, тогда как знание другой конкретно и изменчиво. Тем не менее, имеется ряд исследований, посвященных проблеме соотношения метафизики и этики Аристотеля. Особенно хотелось бы выделить коллективную монографию под редакцией М. Сим «Пересечение нормы и природы: исследования по этике и метафизике Аристотеля», в которой представлено сразу несколько точек зрения на эту проблему. Излагая их во введении, редактор предлагает следующие варианты соотношения: (1) метафизика никак не зависит от этики, а этика от метафизики; (2) между ними существует фундаментальная связь, в которой один из элементов выполняет роль базиса. Этот тип взаимоотношений, в свою очередь, может быть представлен в трех видах: (2а) метафизика может формировать основу для этики,<sup>1</sup> (2б) этика может быть основой для метафизики, (2в) возможно, существует некая третья дисциплина, которая выступает фундаментом и для этики, и для метафизики (например, логика или биология).<sup>2</sup> Далее, (3) метафизика и этика могут быть взаимообусловлены, то есть оказывать *равное* взаимное влияние друг на друга. Наконец, (4) эти дисциплины могут существовать совершенно независимо (как в первом варианте), но при этом в рамках той и другой

<sup>1</sup> См. Halper 1995, Achtenberg 1988, Irwin 1980, Dudley 1982. Против см. Roche 1988.

<sup>2</sup> Например, С. Хилл считает, что этика Аристотеля включена в его философию природы (Hill 1995). Дж. Клири, в свою очередь, полагает, что диалектика как ее понимает Аристотель в «Топике» выступает главенствующим методологическим принципом как для этики, так и для метафизики (Cleary 1995).

дискутируются схожие топики, благодаря чему складывается превратное представление об их общности.<sup>3</sup>

Ранее мы уже рассмотрели проблему метафизических оснований этики Аристотеля (Санжеников 2018) и пришли к выводу, что два понятия из метафизики Аристотеля – «сущность» и «деятельность» – выступают определяющими в формировании его этического учения. При этом, на наш взгляд, наиболее полно этика Аристотеля раскрывается именно через понятие «деятельность» / «актуальность» (ἐνέργεια).<sup>4</sup> В то же время из всех вышеперечисленных точек зрения нам ближе всего третья, согласно которой этика и метафизика оказывают взаимное влияние друг на друга. Это убеждение проистекает из простой интуиции – чем сложнее философская система, тем труднее ее элементам быть независимыми друг от друга. Однако так исторически сложилось, что соотношение сил явно не в пользу этики, и поэтому показать, как влияет метафизика на этику, не составляет труда, в то время как выявить обратное соотношение значительно сложнее. Тем не менее, есть примеры прослеживания обратной связи – от этики к метафизике. Среди таковых можно упомянуть работу немецкого исследователя Вольфганга Шнайдера «ΟΥΣΙΑ и ΕΥΔΑΙΜΟΝΙΑ. Переплетение метафизики и этики Аристотеля» (Schneider 2001) и монографию Клаудии Барачи «Этика Аристотеля как первая философия» (Baracchi 2007). Так, Шнайдер ставит своей целью не только показать насколько этика зависит от метафизики (через понятия τέλος, ἐνέργεια, ὀρθὸς λόγος), но и показать, как определенные вопросы в метафизике становятся понятными только благодаря обращению к этике. В частности, он считает, что апория относительно возможности знания о единичных вещах, сформулированная в третьей книге «Метафизики» (*Met.* III.4) разрешается в тринадцатой книге (*Met.* XIII.10) только благодаря установленному в этике различию между «обладанием» (ἔξις) и «использованием» (χρῆσις) (Schneider 2001, 7).<sup>5</sup> В свою очередь, исследование К. Барач-

<sup>3</sup> См. Burger 1995; De Marco 1995.

<sup>4</sup> Статья была опубликована совместно с комментариями отечественных специалистов по античной философии и этике. Некоторые из них высказались в критическом ключе (Зубец 2018; Платонов 2018), другие в целом солидаризировались (Мишагин 2018), но большая часть авторов заняла условно промежуточную позицию, отчасти соглашаясь, отчасти оспаривая наш подход (Аванесов 2018; Альмова 2018; Гаджикурбанов 2018). Отдельно следует выделить реплики, в которых авторы подхватили поставленную проблему и продолжили ее рассмотрение на другом историко-философском материале (Скрипник 2018; Скоморохов 2018; Назаров 2018).

<sup>5</sup> Подобное исследование предпринимает в своей статье К. Лонг, однако результат у него несколько иной. По его мнению, вышеупомянутая апория действительно

чи «ставит своей целью продемонстрировать неразрывное переплетение практической и теоретической мудрости (*phronēsis* и *sophia*, а также сопряженность *praxis* и *theōria*) в Аристотелевой мысли» (Baracchi 2007, 1).

Итак, подходы Шнайдера и Бараччи в целом идентичны: оба исследователя пытаются показать взаимозависимость этики и метафизики, взглянуть на проблемы метафизики через призму практической философии и наоборот. В целом, как выше уже было сказано, нам импонирует подобная интенция. Действительно, сложно отрицать, что понятия метафизики, будучи столь фундаментальными и столь универсальными, не оказали хоть какое-то влияние на представления о деятельности человека и о его высшем благе. С другой стороны, сфера человеческого поступка создает особый подраздел бытия<sup>6</sup> – сферу выбора, которая отличается и от природного детерминизма, и от случайности,<sup>7</sup> поэтому сам факт человеческой практики вносит некоторые коррективы в ряд метафизических положений. Однако нам хотелось бы пойти дальше усматривания связи и поставить вопрос более радикально: возможна ли этика как первая философия? Иначе говоря, может ли этика хотя бы отчасти совпадать с метафизикой?<sup>8</sup> С нашей точки зрения, чтобы быть первой философией, этика должна (1) заниматься первыми началами и причинами, (2) давать наиболее универсальное знание, (3) иметь своим предметом то, что наиболее достойно познания, (4) быть главенствующей, а не вспомогательной.<sup>9</sup> Очевидно, что далеко не всем этим критериям этика

---

решается средствами практической философии Аристотеля, однако он отводит главную роль другим понятиям – ἐνέργεια, πράξις, φρόνησις. Именно эти понятия, как он полагает, позволили Аристотелю выработать динамическую концепцию сущности и новую концепцию знания (Long 2003, 123).

<sup>6</sup> Согласно О.П. Зубец (2016, 2018), человеческий поступок является не просто центральной этической категорией, но и онтологическим актом, благодаря которому человек обретает бытие «самого себя».

<sup>7</sup> В «Физике» Аристотель различает события, происходящие по природе (такие события происходят «всегда одинаковым образом» – ἀεὶ ὡσαύτως), по большей части (ἐπὶ τὸ πολὺ) и по случаю (*Phys.* 196b11–15). Дополнительно вводится разделение на то, что происходит «по выбору» (τὰ κατὰ προαίρεσιν) и то, что происходит «не по выбору» (τὰ οὐ κατὰ προαίρεσιν) (*Phys.* 196b18–19).

<sup>8</sup> В предыдущей статье (Санженаров 2018б) мы уже предприняли попытку ответить на этот вопрос. Тогда мы не смогли дать положительного ответа и в конце лишь наметили дальнейшее направление поисков.

<sup>9</sup> Эти критерии были дедуцированы нами из первой и второй главы «Метафизики» (982a4–6, 982a21–28, 982b1–5).

соответствует. Так, хотя она и занимается некоторыми началами,<sup>10</sup> эти начала не могут считаться *первыми*. Об универсальности этического знания говорить тоже не приходится. Поскольку этическое знание имеет своим предметом подвижное и изменчивое бытие, постольку содержание этого знания носит условный и ограниченный характер. Что касается третьего и четвертого критерия, то здесь все не так однозначно. Например, предмет этики и политики не является самым важным (*σπουδαιότερον*), поскольку они направлены на человека, а человек «не есть наилучшее (*μὴ τὸ ἄριστον*) из всего в мире» (*EN 1141a*, здесь и далее пер. Н. В. Брагинской). С другой стороны, высшее благо человека у Аристотеля имеет далеко не антропологические характеристики. Коль скоро оно должно быть совершенным и самодостаточным, наиболее всего таковым может считаться созерцательность, которая, в свою очередь, присуща скорее божеству, нежели человеку. Признавая это, Аристотель смело заявляет: «Нет, не нужно [следовать] увещаниям “человеку разуметь человеческое” и “смертному – смертное”; напротив, насколько возможно, надо возвышаться до бессмертия и делать все ради жизни, соответствующей наивысшему в самом себе» (*EN 1177b31–34*).

Здесь следует остановиться и обратить внимание на причины, благодаря которым созерцательность избирается в качестве наивысшего блага. Согласно Аристотелю, наивысшим благом будет такое благо, наслаждение от которого было бы наиболее чистым и наиболее продолжительным. Чтобы получить такое наслаждение, субъект, получающий его, и его предмет должны быть лишены материи, поскольку последняя не может действовать продолжительное время. Так, зрение, будучи деятельностью, имеющей цель в самой себе, а значит способной в теории длиться бесконечно долго, ибо не имеет предела вне себя, на практике не может реализовываться продолжительное время, потому что материя – глазное яблоко, мышцы и нервы – требует перерыва (*EN 1175a4–6*). Наша природа, говорит Аристотель, не позволяет нам долго чем-либо наслаждаться потому, что она не проста (*μὴ ἀπλῶς*), т.е. состоит из смертного тела (а также смертной части души) и бессмертного божественного ума (*EN 1154b21–24*). Тем не менее, в той мере в какой мы можем отказаться от первой составляющей в пользу второй, мы можем достичь наивысшего блага и наслаждения.

В X книге «Никомаховой этики» Аристотель дает окончательный ответ на вопрос о человеческом счастье, полагая таковым деятельность наивысшей части души. «Если же счастье – это деятельность, сообразная добродетели, то, конечно, – наивысшей, а такова, видимо, добродетель наивысшей

<sup>10</sup> В этике под началами подразумевается и склад души (*EN 1095b8*), и источник поступка (*EN 1140b16–20*), и конечная цель – счастье (*EN 1102a2–3*).

части души. Будь то ум или что-то еще, что от природы, как считается, начальствует и ведет и имеет понятие о прекрасных и божественных [предметах], будучи то ли само божественным, то ли сáмой божественной частью в нас, – во всяком случае, деятельность этого по внутренне присущей ему добродетели и будет совершенным, [полным и завершенным], счастьем» (EN 1177a12–17). Как уже ясно из вышесказанного, таковой деятельностью является созерцательная (θεωρητική) деятельность. Далее, утверждается, что наивысшей деятельностью будет деятельность, сообразная мудрости, а также что мудрый более самодостаточен в своей деятельности, нежели правосудный, поскольку последнему нужны еще и «те, на кого обратятся» его правосудные дела (1177a31). Таким образом, мудрость, будучи высшей добродетелью разумной части души, расценивается самой совершенной добродетелью, деятельность сообразно которой и есть счастье или высшее благо.

Сходные рассуждения мы обнаруживаем в XII книге «Метафизики», где описывается некая «вечная, неподвижная и обособленная от чувственно воспринимаемых вещей сущность» (Met. 1073a4–5, здесь и далее пер. А. В. Кубицкого под ред. М. И. Иткина). Жизнь этой сущности является самой лучшей (Met. 1072b14–15) и представляет собой мышление, направленное на само себя. Такая деятельность ума тождественна божественной активности, и поэтому является вечной и самой лучшей жизнью. Исходя из этого, кажется очевидным, что для Аристотеля божественная деятельность представляет собой парадигму, которой человек должен следовать, с тем чтобы достичь совершенного состояния. К такому заключению приходит, например, Дж. Дадли в своей статье (2016), в которой доказывается исключительный приоритет метафизических оснований перед этическими вопросами.

Не вступая в серьезную дискуссию, мне бы хотелось отметить один важный момент, который, на мой взгляд, не позволяет безоговорочно принять тезис о метафизической предпосылке этики Аристотеля. Суть возражения сводится к тому, что созерцание мудреца и мышление бога не имеют качественного различия, то есть по своему характеру мысль мудреца ни в чем не отличается от божественного мышления за одним исключением – время осуществления (мышление вечной, неподвижной и нематериальной сущности длится бесконечно, в то время как мудрец может забыть обо всем и отдать чистой интеллектуальной деятельности лишь на некоторое время). Различие усматриваются нами лишь в той мере, в какой мы смотрим на человека как на целокупное существо – живое, растущее, мыслящее. Но как только мы сосредотачиваемся на разумной части души, а в ней выделяем научную часть, занимающуюся неподвижными сущностями, мы сразу меняем оптику и человек предстает перед нами не как живое существо, безмерно

далекое от бога, а как чистый (божественный) интеллект. В этом случае нам следует говорить не о подчинении этики метафизике и не о подражании человека богу, но о слиянии метафизического и этического, об их неразличимости.

Чтобы обосновать возможность этики быть первой философией, нам необходимо выделить в этическом дискурсе Аристотеля нечто, что бы позволило нам характеризовать его не только с точки зрения практической науки, но и с точки зрения метафизики. Иначе говоря, необходимо показать, к чему именно в этике Аристотеля можно применить эпитет «метафизическое». С нашей точки зрения, мотив стремления к *деятельности*, которая бы совершалась на *постоянной* и *неизменной* основе и есть то свойство этической теории Аристотеля, которое может по праву считаться метафизическим. Почему мы указываем именно эти качества? Дело в том, что именно их Аристотель приписывает перводвигателю – он есть чистая деятельность и вместе с тем заключает в себе неизменность. Он есть «начало, сущность которого – деятельность» (ἀρχὴν τοιαύτην ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια) (*Met.* 1071b21), и при этом «в отношении его перемена никоим образом невозможна» (τοῦτο οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν οὐδαμῶς) (*Met.* 1072b8), эта сущность «не подвержена ничему и неизменна» (ἀλλὰ μὴν καὶ ὅτι ἀπαθὲς καὶ ἀναλλοίωτον) (*Met.* 1073a1). В этике Аристотеля эти мотивы также легко прослеживаются. Например, добродетельный поступок, по Аристотелю, должен совершаться не только сознательно и ради него самого, но и на постоянной основе: «поступки, совершаемые сообразно добродетели, не тогда правосудны или благоразумны, когда они обладают этими качествами, но когда [само] совершение этих поступков имеет известное качество: во-первых, оно сознательно (εἰδώς), во-вторых, избрано преднамеренно (προαιρούμενος) и ради самого [поступка] и, в-третьих, оно уверенно и устойчиво (βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως)» (*EN* 1105a28; пер. Н. В. Брагинской). В связи с этим добродетель Аристотель описывает через «уклад» (ἔξις) – устойчивое свойство, а не через «наклонность» (διάθεσις) – преходящее свойство (*Cat.* 8b26–29; *EN* 1103a9, 1105b25–28, 1106a21–24). Таким образом, в этике Аристотеля существует явно метафизический мотив – стремление к устойчивости и неизменности, и в той мере, в какой мы усматриваем его, этика представляется метафизической дисциплиной.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

Аванесов, С.С. (2018) «Аксиологический аспект метафизики Аристотеля,» *Этическая мысль* 18.1, 11–117.



- Альмова, Е.В. (2018) "Аристотель и проблема единства метафизического и этического дискурсов," *Этическая мысль* 18.1, 100–105.
- Гаджикурбанов, А.Г. (2014) *Этика Спинозы как метафизика морали*. Москва.
- Гаджикурбанов, А.Г. (2018) "О приоритетах этики и метафизики," *Этическая мысль* 18.1, 90–94.
- Дадли, Дж. (2017) "Физические и метафизические основания этики у Аристотеля," *VERBUM* 19, 9–23.
- Зубец, О.П. (2016) "Что презирает и что превосходит добродетельный человек," *Этическая мысль* 16.2, 34–50.
- Зубец, О.П. (2018) "Не метафизические основания этики, но этика как первая философия," *Этическая мысль* 18.1, 78–83.
- Мишагин, П.А. (2018) "Энергичный подход к взаимосвязи этики и метафизики как путь к философии свободы," *Этическая мысль* 18.1, 106–110.
- Мур, Дж. (1984) *Принципы этики*, пер. с англ. Л.В. Коноваловой. Москва.
- Назаров, В.Н. "Возможна ли «метафизика пороков» в этике Аристотеля?" *Этическая мысль* 18.1, 118–123.
- Платонов, Р.С. "Связь метафизики и этики в философии Аристотеля: понятие «энергия»," *Этическая мысль* 18.1, 95–99.
- Санженатов, А.А. (2018а) "Метафизика Аристотеля как основа его этики," *Этическая мысль* 18.1, 66–77.
- Санженатов, А.А. (2018б) "Этика Аристотеля как первая философия," *Сибирский философский журнал* 16.4 (в печати).
- Скоморохов, А.В. (2018) "Метафизика как основа моральной философии: состояние и возможности," *Этическая мысль* 18.1, 124–129.
- Скрипник А.П. (2018) "Какие онтологические основания раскрывает аристотелевская этика," *Этическая мысль* 18.1, 84–89.
- Столяров, А.А. (1995) *Стоя и стоицизм*. Москва.

#### REFERENCES

- Achtenberg, D. (1988) "Human Being, Beast and God: The Place of Human Happiness According to Aristotle and Some Twentieth-Century Philosophers," *The St. John's Review* 38.2, 21–47.
- Baracchi, C. (2007) *Aristotle's Ethics as First Philosophy*. New York.
- Burger, R. (1995) "Aristotle's 'Exclusive' Account of Happiness: Contemplative Wisdom as a Guise of the Political Philosopher," *The Crossroads of Norm and Nature: Essays on Aristotle's Ethics and Metaphysics*, ed. M. Sim. Lanham, 79–98.
- Cleary, J. (1995) "Working through Puzzles with Aristotle," *The Crossroads of Norm and Nature: Essays on Aristotle's Ethics and Metaphysics*, ed. M. Sim. Lanham, 175–220.
- DeMarco, C. W. (1995) "Plato's Ghost: Consequences of Aristotelian Dialectic," *The Crossroads of Norm and Nature: Essays on Aristotle's Ethics and Metaphysics*, ed. M. Sim. Lanham, 151–174.
- Dudley, J. (1982) *Gott und Θεωρία bei Aristoteles. Die metaphysische Grundlage der Nikomachischen Ethik*. Frankfurt a. M.; Bern.

- Halper, E. (1995) "The Substance of Aristotle's Ethics," *The Crossroads of Norm and Nature: Essays on Aristotle's Ethics and Metaphysics*, ed. M. Sim. Lanham, 3–28.
- Hill, S. (1995) "Two Perspectives on the Ultimate End," *The Crossroads of Norm and Nature: Essays on Aristotle's Ethics and Metaphysics*, ed. M. Sim. Lanham, 99–114.
- Irwin, T. (1980) "The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle's Ethics," *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. by A. O. Rorty. University of California Press, 35–53.
- Long, C.P. (2003) "The Ethical Culmination of Aristotle's Metaphysics," *Epoché: A Journal for the History of Philosophy* 8.1, 121–140.
- Roche, T. (1988) "On the Alleged Metaphysical Foundation of Aristotle's Ethics," *Ancient Philosophy* 8.1, 49–62.
- Schneider, W. (2001) *ΟΥΣΙΑ und ΕΥΔΑΙΜΟΝΙΑ. Die Verflechtung von Metaphysik und Ethik bei Aristoteles*. Berlin, New York.
- Avanesov, S.S. (2018) "Aksiologicheskij aspekt metafiziki Aristotelya," *Eticheskaya mysl'* 18.1, 111–117.
- Alymova, E.V. (2018) "Aristotel' i problema edinstva metafizicheskogo i eticheskogo diskursov," *Eticheskaya mysl'* 18.1, 100–105.
- Dudly, J. (2017) "Fizicheskie i metafizicheskie osnovaniya etiki u Aristotelya," *VERBUM* 19, 9–23.
- Gadzhikurbanov, A.G. (2014) *Etika Spinozy kak metafizika morali*. Moskva.
- Gadzhikurbanov, A.G. (2018) "O prioritetah etiki i metafiziki," *Eticheskaya mysl'* 18.1, 90–94.
- Mishagin, P.A. (2018) "Energijnyj podhod k vzaimosvyazi etiki i metafiziki kak put' k filosofii svobody," *Eticheskaya mysl'* 18.1, 106–110.
- Moor, G. (1984) *Principy etiki*, per. s angl. L.V. Konovalovoj. Moskva: Progress.
- Nazarov, V.N. "Vozmozhna li "metafizika porokov" v etike Aristotelya?" *Eticheskaya mysl'* 18.1, 118–123.
- Platonov R.S. "Svyaz' metafiziki i etiki v filosofii Aristotelya: ponyatie «energiya»," *Eticheskaya mysl'* 18.1, 95–99.
- Sanzhenakov, A.A. (2018a) "Metafizika Aristotelya kak osnova ego etiki," *Eticheskaya mysl'* 18.1, 66–77.
- Sanzhenakov, A.A. (2018b) "Etika Aristotelya kak pervaya filosofiya," *Sibirskij filosofskij zhurnal* 16.4.
- Skomorohov, A.V. (2018) "Metafizika kak osnova moral'noj filosofii: sostoyanie i vozmozhnosti," *Eticheskaya mysl'* 18.1, 124–129.
- Skripnik A.P. (2018) "Kakie ontologicheskie osnovaniya raskryvaet aristotelevskaya etika," *Eticheskaya mysl'* 18.1, 84–89.
- Stolyarov, A.A. (1995) *Stoya i stoicizm*. Moskva.
- Zubec, O.P. (2016) "Chto preziraet i chto prevoskhodit dobrodetel'nyj chelovek," *Eticheskaya mysl'* 16.2, 34–50.
- Zubec, O.P. (2018) "Ne metafizicheskie osnovaniya etiki, no etika kak pervaya filosofiya," *Eticheskaya mysl'* 18.1, 78–83.

# ВЧЕРАШНЕЕ СРАЖЕНИЕ ЗА ЗАВТРАШНЕЕ МОРСКОЕ СРАЖЕНИЕ

П. А. БУТАКОВ

Томский государственный университет  
Институт философии и права СО РАН  
pavelbutakov@academ.org

---

PAVEL BUTAKOV

Tomsk State University  
Institute of Philosophy and Law, Novosibirsk

A YESTERDAY BATTLE OVER THE TOMORROW SEA BATTLE

ABSTRACT. The appropriationist approach to history of philosophy is often accused of being antihistorical and thus unreliable. The appropriationists are only concerned with their own philosophical problems, and they make discriminating use of the historical data as far as it serves their needs. Its rival, the contextualist approach, claims to be an honest, dedicated and reliable treatment of history. The contextualists are willing to make use of the tedious methodology of Classical studies as long as it promises to uncover the true historical data. In this paper I present a case where the contextualists have failed to surpass their rival appropriationists in their quest for veracity. The case is the debate about Aristotle's *De Interpretatione* 9, which took place in 1950-1980s. In this debate the contextualists were unable to offer any other results except for those which have already been suggested by the appropriationists. In addition I demonstrate how the contextualists selectively used the arsenal of Classical methodology not to uncover the truth, but to justify their own preconceived interpretations.

KEYWORDS: Aristotle, *De interpretatione* 9, history of ancient philosophy, Classical studies, appropriationism, contextualism.

---

## *Введение*

Аналитических философов часто критикуют за антиисторичность. И действительно, при обсуждении своих философских проблем современные

аналитики зачастую просто игнорируют те решения, которые уже были предложены их предшественниками. Более того, даже если они иногда ссылаются на мыслителей прошлого, то это вовсе не значит, что их хоть сколько-нибудь интересует достоверная реконструкция древних учений. Скорее, история философии у них лишь исполняет роль удобного фона для постановки современных проблем. Поэтому упреки аналитикам в их антиисторизме или, по крайней мере, аисторизме выглядят вполне обоснованными.

Аисторизм аналитических философов проник и в сферу профессиональной истории философии. Вместо того чтобы тщательно восстанавливать всевозможные исторические нюансы и контексты, аналитические историки философии предпочитают решать современные задачи, а наследие прошлого они рассматривают лишь как хранилище потенциально полезных идей и аргументов. Такое отношение к истории получило название *апроприационизма* или присваивающего подхода. Идейнными противниками апроприационистов выступают *контекстуалисты*, придерживающиеся традиционных историцистских идеалов классической филологии или антиковедения.<sup>1</sup> Главной научной целью контекстуалистов является максимально достоверная реконструкция мнений философов прошлого посредством «вписывания в контекст», т. е., при помощи богатого арсенала филологических и исторических методов. С их точки зрения, апроприационисты виновны в том, что под видом мнений философов прошлого они излагают собственные вольные фантазии и домыслы, а не тщательно выверенные результаты научного исследования.

Но так ли уж ненадежен апроприационистский подход? И являются ли трудоемкие научные методы контекстуалистов гарантией получения более достоверных результатов? Оказывается, что не всегда. В данной статье я приведу в пример историю одного историко-философского исследования, в котором весь арсенал контекстуалистских методов и десятилетия напряженной работы множества ученых так и не смогли превзойти те результаты, которые были получены апроприационистами «сходу», без использования антиковедческой методологии. Речь пойдет о научных баталиях, развернувшихся в историко-философской литературе во второй половине XX века по поводу Аристотелевского решения проблемы «завтрашнего морского сражения», т. е., споров о том, как следует интерпретировать 9-ю главу кни-

---

<sup>1</sup> Апроприационизм и контекстуализм отчасти (но не в точности) совпадают с предложенными Ричардом Рорти (Rorty 1984) жанрами рациональной реконструкции и исторической реконструкции. Подробнее об апроприационизме и контекстуализме см. Вольф, Косарев 2016, 228. Подробнее о четырех жанрах Рорти см. Целищев 2016.

ги Аристотеля «Об истолковании», где эта проблема была сформулирована впервые.

Чего не будет в данной статье? Во-первых, я не стану затрагивать вопрос о том, что же на самом деле хотел сказать Аристотель в этой спорной главе. Меня интересует не столько мнение самого Аристотеля, сколько полемика исследователей-контекстуалистов о его мнении. Во-вторых, несмотря на то, что споры об интерпретации этой главы ведутся еще с античных времен,<sup>2</sup> я ограничусь лишь небольшим историческим периодом – начиная с очередного всплеска интереса к этой теме в середине 1950-х и заканчивая заметным угасанием этого интереса после середины 1980-х. В-третьих, даже описание этого тридцатилетнего периода будет далеко не полным ввиду ограничений объема статьи. Я приведу лишь наиболее показательные эпизоды этой полемики, которые указывают на пределы возможностей контекстуалистской методологии.<sup>3</sup> И, наконец, в-четвертых, я вовсе не утверждаю, что апроприационистский подход способен достигать лучших результатов, чем контекстуализм. Я лишь хочу показать, что иногда апроприационисты получают те же самые результаты гораздо эффективнее, и что, несмотря на все усилия контекстуалистов и все богатство их арсенала, им так и не удается добиться чего-то большего.

#### *Суть спора*

В 9-й главе трактата «Об истолковании» Аристотель пытается разрешить проблему логического фатализма. В самых общих чертах суть рассуждений Аристотеля такова. С точки зрения логики всякое высказывание либо истинно, либо ложно. Следовательно, высказывание «завтра будет морское сражение» либо истинно, либо ложно. Следовательно, уже сейчас либо истинно то, что завтра будет морское сражение, либо истинно то, что его не будет. Следовательно, уже сейчас предопределено, будет завтра морское сражение или не будет. Следовательно, фатализм верен. Но Аристотель убежден, что фатализм неверен. Значит, ему нужно найти ошибку в этом фаталистском аргументе. Где же ошибка?

Ответ Аристотеля не так уж очевиден. С одной стороны, кажется, что он считает ошибочной исходную посылку о том, что всякое высказывание либо истинно, либо ложно. С другой стороны, в его ответе есть указания на

---

<sup>2</sup> Об античных интерпретациях «завтрашнего морского сражения» см., напр., Gaskin 2015, Knuuttila 2015, или на русском языке: Борисов 2014. Описание средневековых дискуссий: Knuuttila 2015.

<sup>3</sup> Более полный анализ данной дискуссии содержится, например, у Sorabji 1980, Craig 1988 и Gaskin 1995.

некую логическую ошибку, допущенную при переходе от исходной посылки к фаталистскому заключению. На основании этой двойственности ответа Аристотеля мнения интерпретаторов делятся на два лагеря. Первые считают, что, согласно Аристотелю, высказывания о будущих случайных событиях обретут свое истинностное значение лишь в будущем, а сейчас они еще не являются ни истинными, ни ложными, и поэтому здесь нет никакой predeterminedности. Вторые полагают, что Аристотель не ставит под сомнение истинностное значение высказываний о будущих случайных событиях, и что опровержение логического фатализма происходит через выявление модально-логической ошибки перехода от истинности к необходимости.<sup>4</sup>

В литературе существует множество разных наименований представителей этих двух лагерей. Все существующие названия не совсем удачны, так как они либо не вполне корректны, либо не являются интуитивно ясными. Чаще всего, следуя за Я. Хинтиккой (Hintikka 1973, 148), первую точку зрения называют «традиционной», а вторую «нетрадиционной». Но, как метко заметил Р. Сорабжи (Sorabji 1980, 92), обе точки зрения были предложены еще в античности, поэтому обе являются вполне традиционными. Еще до Хинтикки Н. Решер предложил называть сторонников первой точки зрения «ортодоксальными», а вторых «средневековыми» (Rescher 1967), но, если учитывать замечание Сорабжи, такая терминология будет также некорректна. Более точные термины предложил Р. Гэскин (Gaskin 1995, 12–14), назвав первых «анти-реалистами», а вторых «реалистами»; однако его терминология основана на представлениях об онтологическом статусе будущих событий (Бутаков 2016), и без дополнительных разъяснений она не представляется интуитивно ясной. Наконец, первую точку зрения иногда называют просто «стандартной», а вторую «нестандартной». Опять же, здесь можно возразить, что первая позиция ничем не более стандартна, чем вторая.

В данной статье я не буду использовать какие-либо из существующих названий и просто ограничусь словами «первый» и «второй». Для простоты я буду использовать числа в фигурных скобках. Например, «Лукасевич {1}» и «Энском {2}» будет означать, что Я. Лукасевич приписывал Аристотелю

---

<sup>4</sup> Мне не ясно, почему никто из рассматриваемых мною авторов, кроме Я. Хинтикки (Hintikka 1973, 149), даже не допускает возможности того, что Аристотель рассматривает более одного решения.

первую точку зрения, а Э. Энском вторую.<sup>5</sup> Более строго разногласие между {1} и {2} можно сформулировать так:

{1} Аристотель считал, что принцип бивалентности не распространяется на высказывания о будущих случайных событиях.

{2} Аристотель считал, что принцип бивалентности распространяется на все высказывания.

Под «принципом бивалентности» подразумевается то, что высказывание должно иметь одно из двух истинностных значений: оно либо истинно, либо ложно. Если принять {1}, то получится, что Аристотель признает исходную посылку вышеупомянутого рассуждения ложной, и тем самым он опровергает аргумент в защиту фатализма. Но если принять {2}, то получится, что Аристотель признает исходную посылку истинной, и тогда интерпретаторам придется искать в тексте Аристотеля какое-то другое опровержение фаталистского аргумента. Обычно сторонники {2} находят его в указании на некорректность перехода от истинности высказываний к предопределенности событий. Другими словами, согласно {1}, фаталистский аргумент правильный, но у него ложные посылки; а согласно {2}, посылки фаталистского аргумента истинны, зато неправильный сам аргумент.

#### *Апроприационистские решения*

В начале 1950-х в англоязычной литературе получили распространение работы польского логика Яна Лукасевича, среди которых была его лекция «О детерминизме», прочитанная им в 1922 году. В этой лекции Лукасевич ссылается на Аристотелеву проблему «завтрашнего морского сражения», формулирует принцип бивалентности и излагает собственную систему трехзначной логики, в рамках которой высказывания о будущих случайных событиях не являются ни истинными, ни ложными (т. е., на них не распространяется принцип бивалентности), а имеют третье, «неопределенное», значение. Заодно Лукасевич заявляет, что его точка зрения совпадает с мнением Аристотеля (Łukasiewicz 1967, 36–37). Тем самым Лукасевич {1} демонстрирует типичный апроприационистский подход: он заимствует у Аристотеля формулировку философской проблемы, разрабатывает собственное оригинальное решение, и при этом полагает, что его решение созвучно мнению Аристотеля.

---

<sup>5</sup> Еще одна причина, по которой я избегаю общепринятой терминологии, связана с тем, что, следуя ей, вольнодумец и новатор Лукасевич будет отнесен к «традиционалистам», а консервативная католичка Энском, подкрепляющая свои выводы ссылкой на средневековую папскую буллу (Anscombe 1956, 14), – к «нетрадиционалистам». Это контринтуитивно.

В 1953 году британский философ Гильберт Райл {1} в своей лекции «Дилеммы» обращается к проблеме логического фатализма. Утверждая, что он следует за Аристотелем (Ryle 1964, 30), Райл показывает, что высказывания о будущем в принципе не могут быть ни истинными, ни ложными, поскольку высказываются о несуществующем.<sup>6</sup>

Примерно в то же время начинают выходить работы новозеландского логика Артура Прайора {1}, который, вдохновленный Лукасевичем, разрабатывает свою темпоральную логику и, записывая Аристотеля в свои единомышленники, предлагает решение проблемы завтрашнего морского сражения в рамках собственной системы (Prior 1953).

Тогда же, в 1953 году, выходит статья У. В. О. Куайна {1} «Об одном так называемом парадоксе», в которой автор вступает в полемику с «фантазией Аристотеля» (Quine 1953, 65). Куайн полагает, что ограничение Аристотелем принципа бивалентности<sup>7</sup> является недопустимой логической ошибкой. Вызов, брошенный Куайном Аристотелю, оказался острой и ясной проблемой для философской логики. Ученики Людвиг Витгенштейна и издатели его последней работы «О достоверности» (1951) Э. Энском {2} и Г. Х. фон Вригт {2} встали на защиту Аристотеля. Вероятно, учтя серьезность критики Куайном позиции {1}, они отказываются от нее и приписывают Аристотелю позицию {2}. Энском отстаивает {2} контекстуалистскими методами (Anscombe 1956), а апроприационист фон Вригт {2} применяет к Аристотелю Витгенштейновское разграничение понятий истинности и достоверности. Согласно фон Вригту, фатализм основывается на достоверности, а принцип бивалентности утверждает не достоверность, а истинность. А поскольку истинность и достоверность не связаны напрямую, то фатализм не следует из принципа бивалентности. Получается, что Аристотель опроверг фаталистский аргумент указав на некорректность подмены истинности достоверностью (von Wright 1984).<sup>8</sup>

Подводя итоги нашего краткого экскурса по апроприационистским решениям проблемы Аристотеля, следует отметить следующие особенности. Все упомянутые апроприационисты не занимаются анализом текста Аристотеля. Их заявления о том, что думал Аристотель, не подкрепляются никакими аргументами. Занятно и то, что все они полагают, что Аристотель «путался» и

---

<sup>6</sup> Подробнее об аргументе Г. Райла см. Борисов, 2014, а о его соответствии позиции самого Аристотеля см. Спешилова, 2015.

<sup>7</sup> Строго говоря, Куайн называет «фантазией Аристотеля» следующее: «Утверждение "истинно, что  $p$ , или  $q$ " не является достаточным условием для утверждения "истинно, что  $p$ , или истинно, что  $q$ "».

<sup>8</sup> Подробнее об аргументе Г. Х. фон Вригта см. Борисов, 2015.



что он был ограничен отсутствием современного логического инструментария. Обнаружив проблему, Аристотель лишь наметил, но так и не сумел внятно сформулировать способ ее решения. Зато современная философия, по мнению вышеупомянутых авторов, вполне способна продолжить дело Аристотеля и наконец-то решить ту проблему, с которой он не справился. Апроприационисты предложили множество собственных решений, одни из которых следуют по пути {1}, а другие – по пути {2}. И несмотря на то, что сегодня в апроприационистской литературе интерес, собственно, к интерпретации Аристотеля уже невелик, поставленная им проблема истинности будущих случайных событий по-прежнему остается горячо обсуждаемой.

#### *Контекстуалистская полемика*

Вмешательство контекстуалистов в этот спор начинается в 1956 году с вышеупомянутой статьи Э. Энском {2} (Anscombe 1956). В отличие от апроприационистов, Энском и ее последователи избирают другую стратегию – они обращаются непосредственно к тексту Аристотеля и пытаются восстановить его точку зрения посредством филологического, исторического и концептуального анализа. Однако все их усилия так и не смогли ни предложить никакого другого решения кроме {1} и {2}, ни даже сделать убедительный выбор в пользу одного из них.<sup>9</sup> Как будет показано в данном разделе, каждый из применяемых ими методов мог дать результаты как в поддержку {1}, так и в поддержку {2}. Складывается впечатление, что весь контекстуалистский арсенал был направлен не на получение результатов, а на подкрепление заранее сформированной точки зрения. В итоге, где-то к концу 1980-х спор контекстуалистов (в отличие от апроприационистов) постепенно затих. Во-первых, объем наработанных за 30 лет данных стал измеряться уже не статьями, а монографиями, поэтому полноценное погружение в данную проблематику стало слишком трудоемким делом, и лишь немногие отваживались на это.<sup>10</sup> Во-вторых, по-видимому, была добыта вся информация, ко-

---

<sup>9</sup> Единственным исключением можно считать работу Я. Хинтикки (Hintikka 1973), который, хоть, в целом, и признавал {2}, но предложил настолько своеобразную модификацию этого подхода, что некоторые исследователи склонны выделять его версию в отдельную, третью группу, называя его подход «статистическим» (Gaskin 1995, 15). Для целей данной статьи это уточнение излишне, поэтому я буду относить Хинтикку к группе {2}.

<sup>10</sup> Р. Сорабжи (Sorabji 1980) и У. Л. Крейг (Craig 1988) посвящают объемные разделы своих книг описанию и анализу полученных ранее результатов, а специальная монография Р. Гэскина (Gaskin 1995) в каком-то смысле подводит финишную черту контекстуалистским исследованиям данного фрагмента.

тору только можно было выудить из 9 главы «Об истолковании» и ее контекста, поэтому дальнейшая работа над данным текстом оказалась бесперспективной. Наконец, в-третьих, стало ясно, что аргументы обеих сторон достаточно сильны, и что данный спор невозможно разрешить контекстуалистскими средствами. В оставшейся части статьи я продемонстрирую то, как использование одних и тех же методов приводило контекстуалистов к получению противоположных результатов.

*1. Работа с языком оригинала*

Неотъемлемой частью работы контекстуалиста является обращение к тексту на языке оригинала. Однако изучение греческого текста 9-й главы «Об истолковании» не привело к снятию противоречий. Некоторые участники спора даже предложили собственный перевод: сначала Энском {2} (Anscombe 1956) перевела 9-ю главу так, чтобы это больше соответствовало позиции {2}. Затем Экрил {1} (Ackrill 1963) издал полный перевод «Об истолковании», который больше согласуется с {1}.<sup>11</sup> Наконец, Файн {2} (Fine 1984) сделала свой перевод 9-й главы, сопроводив его резкой критикой перевода Экрила {1}.

Зачастую работа с греческим текстом упирается в спор о словах. Одна из таких спорных тем: перевод обычного слова *ὅτε* или *ὅταν* («когда», 19a23–27). Крейг {1} настаивает, что слово «когда» явно указывает на темпоральный контекст проблемы, из чего следует, что Аристотель настаивает на существенном различии между высказываниями о настоящем и о будущем, что свидетельствует в пользу {1} (Craig 1988, 49). Файн {2} заявляет, что здесь «когда» просто обозначает логическое «если» (как, например, в выражении: «когда складываешь 2 и 2, то получаешь 4»), и никакого темпорального контекста здесь нет (Fine 1984, 25). Занятно, что здесь с Крейгом {1} согласен не только Сорабжи {1} (Sorabji 1980, 22), но и Энском {2} (Anscombe 1956, 6–7), и Хинтиikka {2} (Hintikka 1973), хотя они встраивают эту темпоральность *ὅτε* в специфический смысловой контекст так, чтобы это не мешало им отстаивать позицию {2}. Аналогичное разногласие происходит и с переводом *οὐ ἔτι* («не уже» или «еще не», 19a39) в предложении «высказывание еще не истинно или ложно». Крейг {1} утверждает, что здесь явно имеется в виду темпоральное значение (Craig 1988, 57), с ним согласен Хинтиikka {2} (Hintikka 1973, 174); Экрил {1} признает, что здесь, скорее, темпоральное значе-

---

<sup>11</sup> Перевод Дж. Экрила {1} до сих пор является одним из наиболее популярных. При этом позиция {1} гораздо чаще находит поддержку у современных англоязычных читателей. Я полагаю, что эти два обстоятельства связаны между собой, хотя и не могу этого доказать.

ние, хотя возможно и чисто логическое (Ackrill 1963, 141), а Энском {2} (Anscombe 1956, 8) и Файн {2} (Fine 1984, 35) настаивают, что это «еще не» надо понимать строго логически, а не темпорально. Очевидно, что простое знание греческого языка и работа с оригинальным текстом еще не является залогом правильного понимания, так смысл текста зачастую подстраивается под идейные предпочтения переводчика.

## *2. Выявление логической структуры аргументации*

Еще одним важным методом анализа философского текста является вычленение его внутренней логической структуры. Но и здесь наблюдаются значительные расхождения между интерпретаторами. Выявленная ими структура напрямую зависит от того, что они изначально принимают за основной аргумент Аристотеля. Сначала Энском {2} предложила свое оригинальное видение структуры его аргумента. С ее точки зрения эта структура неочевидна и открывается лишь весьма дотошному читателю. Аристотель якобы специально поначалу запутывает читателя, чтобы раскрыть весь свой замысел только к концу главы (Anscombe 1956, 4). Почему-то Энском называет пассаж 18b13–14 ключевым для понимания всего текста. Стрэнг {2} критикует Энском за то, что выявленная ею структура мысли Аристотеля ничем не обоснована, и взамен предлагает свою трехчастную структуру, которая «имеет больше смысла» (Strang 1960, 450). Эту трехчастную структуру впоследствии заимствуют Хинтиikka {2} и Файн {2}. При этом Хинтиikka называет «центральным пассажем» 19a23–25 (Hintikka 1973, 158), а Файн видит ключ к пониманию замысла Аристотеля в 19a27 (Fine 1984, 29–31). Лоу {2} в общих чертах принимает ту же структуру, но вводит одну существенную поправку: по мнению предшественников, Аристотель сначала перечисляет три тезиса фаталиста, а затем по очереди отвечает на каждый из них (Hintikka 1973, 155); а Лоу полагает, что ответы Аристотеля расположены в обратном порядке, т. е., первый ответ относится к последнему тезису, а последний к первому. Он аргументирует такой подход тем, что на него, якобы указывает специфика используемых Аристотелем форм глаголов (Lowe 1980, 56). Что же касается того пассажа, который Файн назвала ключевым для понимания, то Лоу провозглашает его полностью бессмысленным и, вероятно, отсутствовавшим в оригинальном тексте (Lowe 1980, 55, 58)<sup>12</sup>. Помимо Лоу {2} этот же пассаж считает бессмысленным и Экрилл {1} (Ackrill 1963, 134–137).

---

<sup>12</sup> Интересно, что Лоу {2} приходит к этому выводу основываясь на текстологической оценке качества имеющихся манускриптов. Крейг также опирается на пapiroлогические данные, что, однако, не мешает ему использовать их в поддержку позиции {1} (Craig 1988, 29–33).

Особенностью данной трехчастной структуры, популярной среди сторонников {2}, является то, что она охватывает лишь среднюю часть 9-й главы, делает особый упор лишь на небольшом фрагменте в конце этой части и совершенно игнорирует вводную и заключительную части главы (Fine 1984, 35; Craig 1988, 7, 47). Но именно во введении и заключении как раз содержатся те рассуждения Аристотеля, на которых основана интерпретация {1}. Получается, что процесс поиска гипотетической внутренней структуры и ключевых пассажей настолько же сильно зависит от идейных предпосылок интерпретатора, как и перевод текста с языка оригинала. В этой выявленной логической структуре те пассажи, которые совпадают с точкой зрения исследователя, будут обозначены как центральные, а те, которые не вписываются в его концепцию, будут отвергнуты как бессмысленные, запутанные, или просто вынесены за скобки.

### 3. *Вписывание в контекст*

Наконец, следует обратить внимание на краеугольный камень контекстуалистской методологии – помещение исследуемого текста в более широкий контекст. При этом то, какой именно контекст является определяющим для интерпретации, опять же, зависит от предпочтений интерпретатора. Все контекстуалисты так или иначе опираются на какой-нибудь контекст. Экрил {1} настаивает, что рассуждения центральной части 9-й главы необходимо рассматривать в контексте ее вводной части (Ackrill 1963, 134). Нил {1} считает, что мнение Аристотеля в книге «Об истолковании» обязано совпадать с его мнением, высказанным в «Метафизике» (Kneale 1962, 47–48). Файн {2} тоже обращается к другим произведениям Аристотеля, но не ради его мнений, а для уточнения того, в каком значении он обычно использует некоторые греческие словосочетания (Fine 1984, 25–27, 29). Больше всех к другим произведениям Аристотеля обращается Хинтикка {2}, однако он ищет в них типичные стратегии аргументации. Он прямо заявляет, что если мы обнаружили у Аристотеля какой-то важный способ рассуждения, то мы «имеем право ожидать от него того же самого и в других работах» (Hintikka 1973, 159). И вообще, следует отвергать те варианты интерпретации, аналогов которым мы не сможем найти в других произведениях (Hintikka 1973, 163–164).

Среди наших исследователей встречается и другое понимание контекста – контекста произведений других философов, причем не только предшественников и современников Аристотеля, но и тех, что жили после него. Нил {1} предлагает рассматривать трактат Аристотеля «Об истолковании» в контексте «Софиста» Платона (Kneale 1962), а Хинтикка {2} призывает на помощь мегариков и Цицерона (Hintikka 1973, 161, 167). Также защитники по-

зиции {1} регулярно ссылаются на то, что точно так же понимали Аристотеля стойки (которые при этом были с ним не согласны).

Как и в случае обращения к языку оригинала и выявлению внутренней структуры, «вписывание в контекст» также не дает однозначных результатов. Понятие «контекста» настолько широко, а пространство для поиска всевозможных контекстов настолько необъятно, что каждый контекстуалист вполне сможет отыскать себе тот контекст, который ему нужен для подтверждения собственной позиции.

Завершая описание контекстуалистских приемов, следует обратить внимание еще на один любопытный нюанс. Как уже было сказано, все ранее перечисленные в этой статье апроприационисты ставили себя на более высокую ступень развития, чем Аристотеля, тем самым демонстрируя прогрессистский подход к истории философии. При этом среди упомянутых здесь контекстуалистов снисходительное отношение к античности также является вполне распространенным явлением. Энском {2} и Нил {1} уверены в том, что проблемы Аристотеля связаны с тем, что в его распоряжении не было достижений современной логики (Anscombe 1956, 1; Kneale 1962, 47). Хинтикка {2} считает мышление Аристотеля шаблонным (Hintikka 1973, 152), а Экрилл {1} прямо обвиняет его в том, что он путается и допускает логические ошибки (Ackrill 1963, 133–137). Можно было бы предположить, что, в отличие от аисторичных апроприационистов, историцисты-контекстуалисты будут проявлять к Аристотелю большее уважение. Однако это не так.<sup>13</sup>

#### Заключение

Приведенные в статье примеры показывают, что контекстуалистская методология оказалась не в состоянии привнести что-то новое в те способы понимания 9-й главы «Об истолковании» Аристотеля, которые уже были предложены апроприационистами. Одни и те же контекстуалистские методы использовались разными исследователями для обоснования противоположных идей. Как заметил в свое время А. Эдель, корпус Аристотеля работает как тест Роршаха: подобно тому, как интерпретация формы чернильных пятен помогает психиатру заглянуть в психику пациента, интерпретация загадок Аристотеля помогает выявить убеждения и интеллектуальные устремления ученого (Edel 2017 [1982], 8). Ведь, по сути, каждый исследова-

---

<sup>13</sup> Согласно классификации Рорти (Rorty 1984), такой прогрессизм и снисходительное отношение к прошлому соответствует историко-философскому жанру *Geistesgeschichte*. Поэтому апроприационисты следуют в своих работах жанру рациональной реконструкции вкупе с жанром *Geistesgeschichte*, а контекстуалисты совмещают *Geistesgeschichte* с исторической реконструкцией.

тель-контекстуалист решает две задачи: как правильно разгадать Аристотелеву головоломку, и какую отгадку предложил сам Аристотель. И нередко решение первой задачи незаметно переносится на вторую. В связи с этим возникает подозрение: а не является ли контекстуализм подчас лишь ширмой, за которой скрываются все те же апроприационисты?

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Борисов, Е. В. (2014) "Боэций и Райл об эпистемическом фатализме," *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 8.2, 339–346.
- Борисов, Е. В. (2015) "Две интерпретации проблемы логического детерминизма у Аристотеля," *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 9.2, 253–259.
- Бутаков, П. А. (2016) "Морское сражение и открытое будущее," *Сибирский философский журнал* 14.3, 273–282.
- Вольф, М. Н., Косарев, А. В. (2016) "Неософистическая риторика в свете историко-философской методологии," *Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология* 36, 225–233.
- Спешилова, Е. И. (2015) "Истинностное значение высказываний о будущих единичных событиях у Аристотеля," *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 9.2, 260–264.
- Целищев, В. В. (2016) "Интеллектуальная реконструкция Аристотеля в работах Я. Хинтикки," *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 10.1, 347–356.

#### REFERENCES

- Ackrill, J. L., ed., trans. (1963) *Aristotle. Categories and De Interpretatione*. Oxford.
- Anscombe, G. E. M. (1956) "Aristotle and the Sea Battle," *Mind* 65, 1–15.
- Borisov, E. (2014) "Boethius and Ryle on Epistemic Fatalism," *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 8.2, 339–346.
- Borisov, E. (2015) "Two Interpretations of the Problem of Logical Determinism in Aristotle," *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 9.2, 253–259.
- Butakov, P. (2016) "The Sea Battle and the Open Future," *Siberian Journal of Philosophy* 14.3, 273–282.
- Craig, W. L. (1988) *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*. Leiden.
- Edel, A. (2017) *Aristotle and His Philosophy*. New York.
- Fine, G. (1984) "Truth and Necessity in *De interpretatione* 9," *History of Philosophy Quarterly* 1, 23–47.
- Gaskin, R. (1995) *The Sea Battle and the Master Argument: Aristotle and Diodorus Cronus on the Metaphysics of the Future*. Berlin, New York.
- Hintikka, J. (1973) "The Once and Future Sea Fight: Aristotle's Discussion of Future Contingents in *De Interpretatione* 9," *Time and Necessity: Studies in Aristotle's Theory of Modality*. Oxford. 147–178.
- Kneale, M., Kneale, W. (1962) *The Development of Logic*. Oxford.

- Knuuttila, S. (2015) "Medieval Theories of Future Contingents", E. N. Zalta, ed., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2015 Edition).  
 <<https://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/medieval-futcont/>>.
- Lowe, M. F. (1980) "Aristotle on the Sea-Battle: A Clarification," *Analysis* 40.1, 55–59.
- Łukasiewicz, J. (1967) "On Determinism," S. McCall, ed., *Polish Logic 1920–1939*. Oxford, 19–39.
- Prior, A. N. (1953) "Three-valued Logic and Future Contingents," *Philosophical Quarterly* 3, 317–326.
- Quine, W. V. (1953) "On a So-called Paradox," *Mind* 62, 65–67.
- Rescher, N. (1967) "Truth and Necessity in Temporal Perspective," R. M. Gale, ed., *The Philosophy of Time*. New York, 182–220.
- Rorty, R. (1984) "The Historiography of Philosophy: Four Genres," R. Rorty, J. B. Schneewind, Q. Skinner, eds., *Philosophy in History. Essays in the Historiography of Philosophy*. Cambridge, 49–76.
- Ryle, G. (1964) *Dilemmas. The Tarner Lectures 1953*. Cambridge.
- Sorabji, R. (1980) *Necessity, Cause, and Blame: Perspectives on Aristotle's Theory*. Ithaca, N. Y.
- Speshilova, E. (2015) "The Truth-value of Future Contingent Propositions in Aristotle," *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 9.2, 260–264.
- Strang, C. (1960) "Aristotle and the Sea Battle," *Mind* 69, 447–465.
- Tselishchev, V. (2016) "Intellectual Reconstruction of Aristotle in Ja. Hintikka," *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 10.1, 347–356.
- Volf, M. N., Kosarev, A. V. (2016) "Neo-sophistic Rhetoric in View of the Methodology of the History of Philosophy," *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta [Tomsk State University Journal of Philosophy], Sociology and Political Science* 36, 225–233.
- Wright, G. H. von (1984) "Determinism and Future Truth", *Truth, Knowledge and Modality*. Oxford, 1–13.

# СОКРАТИЧЕСКИЕ ШКОЛЫ КАК АКТУАЛЬНАЯ ПРОБЛЕМА СОВРЕМЕННОГО ФИЛОСОФСКОГО АНТИКОВЕДЕНИЯ

Е. В. АЛЫМОВА

Санкт-Петербургский государственный университет  
ealymova@yandex.ru

С. В. КАРАВАЕВА

Северо-Западный государственный медицинский университет  
им. И. И. Мечникова (Санкт-Петербург), ksv.karavaeva@gmail.com

---

ELENA ALYMOVA AND SVETLANA KARAVAEVA

Saint-Petersburg State University, North-West State Medical University, Russia

SOCRATIC SCHOOLS AS PROBLEM OF ACTUAL STUDIES OF ANCIENT PHILOSOPHY

ABSTRACT. This article deals with a problem of relevance of the investigation of such a philosophical and cultural phenomenon of the Antiquity as the Socratic Schools. In this connection we treat as a problem the concept of Philosophical School in the Ancient world, analyze the phenomena of *σχολή*, *διατριβή* and *ἀρεσις*, distinguish these phenomena from the phenomenon of school as a specially organized society. We go into details of the Introduction of the famous doxographic work of Diogenes Laertius and on the basis of scrutiny of the terminology used by him we elucidate his interpretation of the phenomenon of Philosophical School.

KEYWORDS: Socratics, Socratic Schools, Philosophical School, Diogenes Laertius.

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ по проекту № 17-03-00616-ОГН «Сократические школы как явление античной философии и культуры». 2017–2019.

---

В области гуманитарных исследований существуют темы, которые не ставятся под вопрос в аспекте легитимности их существования в качестве значимых в историческом смысле: они воспринимаются в культуре как нечто само собой разумеющееся. К таким темам относится и та, которая в истори-



ко-философском контексте известна как *Сократические школы*. Очевидно, речь идет о продолжателях дела Сократа, его учениках и учениках его учеников. Один ли это и тот же феномен – *сократики* и *сократические школы* – вопрос, ответ на который предполагает постановку и, соответственно, ответ на еще один вопрос – что такое *философская школа*, поскольку термин *философская школа* настолько прочно укоренился в историко-философском дискурсе в качестве *terminus technicus*, что зачастую употребляется не критически.

Сократические школы стали проблемой в современном антиковедении прежде всего в связи с интересом к образу *исторического* Сократа, что, скорее всего, было есть и будет вечной проблемой, сродни *Гомеровскому вопросу*. Но не только. Можно выделить еще две проблемы, интерес к которым в XX – XXI вв. возник закономерно в связи с усилиями по дедогматизации философии, что, в первую очередь, сказалось на переосмыслении традиционной истории философии. Эти проблемы такие: *Платоновский вопрос* и феномен *философской школы* в Античности.

Следует признать, что в отечественной истории философии феномен *сократических школ* никогда не обсуждался критически: с точки зрения анализа источников и определения границ самого феномена.<sup>1</sup> При этом философская школа как элемент античной культуры обсуждается, правда, скорее в перспективе такого понимания школы, как оно может быть реконструировано на основании исследований истории Академии и Ликеея<sup>2</sup> (Перипатетиков), а также в духе историко-философских экспликаций Г.В.Ф. Гегеля и тех, кто следовал за ним.

Г.В.Ф. Гегель первый, кто включает *сократиков* и *сократические школы* как самостоятельное явление мысли в свой проект истории философии. Сократические школы он рассматривает в главе, посвященной сократикам – группе философов – учеников Сократа, в деятельности которых он усматривает две тенденции: одни придерживались «совершенно строго непосредственной манеры Сократа» и не продвинулись «ни на шаг дальше» (Гегель 1999, 85). Таковыми он считает Ксенофонта, Эсхина, Федона,

---

<sup>1</sup> Следует отметить оригинальную позицию Ю. А. Шичалина, изложенную в статье «Сократ-пифагореец – изобретение Платона?», в которой автор подвергает сомнению легитимность использования слова *сократики*, так как, по его мнению, не было вообще никаких сократиков – ни «великих», ни «малых», т.к. «не было никакого специального различия между софистами и «сократиками» (Шичалин 2012, 77).

<sup>2</sup> См., например, Мочалова 2016.

Антисфена.<sup>3</sup> «Другая часть сократиков пошла дальше Сократа и, беря его своим исходным пунктом, удержала и развила одну из отдельных сторон философии и точку зрения, к которой он привел философское сознание. Именно эта точка зрения заключает в себе абсолютность самосознания внутри себя и отношение его в себе и для себя сущей всеобщности к единичному. Мы видим, таким образом, как с Сократом и начиная с его времени появляется знание, мир поднимается в царство сознательной мысли, и последняя становится предметом познания» (Гегель 1999, 84–115). Эта вторая группа организует школы, и что важно – «обладающие самостоятельным значением школы» (Гегель 1999, 87), которых Гегель насчитывает три: мегарская, киренская и киническая.

Гегелю оппонирует Эдуард Целлер. В своем монументальном труде «Философия греков в ее историческом развитии» он пересматривает гегелевскую трактовку сократиков и сократических школ,<sup>4</sup> и не просто трактовку – оценку: если, согласно Гегелю, отдельные сократики продолжили и развили мысль Сократа, то, в изложении Целлера, они (за исключением Платона, конечно) предстают как философы, которые не сумели постичь всю глубину духа (*Geist*) учения Сократа (Zeller 1859, 173).

В «Истории греческой философии» У. Гатри мы вообще не находим отдельной главы о сократиках и сократических школах: он рассматривает учеников Сократа как его *successors* (Guthrie 1971, 165) и *the immediate followers* (Guthrie 1971, 169), среди которых собственно философами считает Антисфена, Евклида и Аристиппа, которые основали философские школы (“each of whom was the reputed founder of a school which maintained the particular aspect of Socraticism” (Guthrie 1971, 171))<sup>5</sup>.

Событием в истории изучения сократиков и сократических школ стал впервые увидевший свет в 1983–1985 гг. четырехтомник *Socraticorum*

<sup>3</sup> Что не помешало Гегелю назвать Антисфена основателем кинической школы (Гегель 1999, 111).

<sup>4</sup> Принцип различения таков: *сократики* – это непосредственные ученики Сократа, которых Целлер объединяет общим названием *школа Сократа* (одаренные литературно или одаренные философски), *сократические школы* – философские направления, основателями которых были ученики Сократа (Платон, Евклид, Федон, Антисфен и Аристипп).

<sup>5</sup> При этом Антисфен и Эсхин, хотя и упоминаются в числе ближайших последователей Сократа, рассматриваются в разных частях (томах): Антисфен – в томе, посвященном софистам, а Эсхин – хотя и в одном томе с Сократом, но не в качестве оригинального философа, а как представитель литературного жанра, известного как *сократический диалог*.

Reliquiae (SR) Габриэле Джаннанти, в котором впервые были собраны фрагменты и свидетельства о 49 сократиках и который, переизданный – переработанный и дополненный, вышел в 1990 г. под названием *Socratis et Socraticorum Reliquiae* (SSR). Оба издания снабжены подробными комментариями (Note), в одном из них (Nota IV), что важно в контексте нашего исследования, Г. Джаннанти поднимает вопрос легитимности использования слова *школа* по отношению к *сократическим школам*, он замечает, что ни один из сократиков, за исключением Платона, не основал школу в том смысле, в каком о ней традиционно принято говорить, то есть школу, основанную на собственной философской доктрине (SSR IV, 44). Заметим, Г. Джаннанти не использует слова *школа* в своей классификации сократиков. Однако, как отмечает в рецензии на *Socratis et Socraticorum Reliquiae* американский ученый Дискин Клей (Clay 1993), он структурирует SSR в соответствии с созданной еще древними историками философии «генеалогией» Сократа, известной нам от Диогена Лаэртского, и далее воспроизводимой в различных интерпретациях, начиная с Гегеля, всеми авторитетными историками философии: от Антисфена берет свое начало киническая школа, от Аристиппа – киренская школа, от Эвклида – мегарская, и наконец, от Федона – элидо-эретрийская.

Современные исследования сократиков и сократических школ не обходятся без обязательного обращения к работам Пьера Адо.<sup>6</sup>

В исследовании «Что такое античная философия» (1995) П. Адо легитимирует *философскую школу* только в качестве института, причем необходимым является наличие трех оснований: 1) доктрины (*tendance doctrinale*), 2) определенного места проведения занятий, 3) наличие сшоларха, который устанавливает образ жизни, практикуемый в школе (Адо 1999, 11). К школам такого типа П. Адо относит школы Платона, Аристотеля, Эпикура и стоиков. Так понятая школа – это *schole*. Однако, философия практиковалась не только внутри школьных стен, но и в форме не объединенных институционально в силу отсутствия общей догматики философских течений. Такое явление философии П. Адо называет *hairesis* – образ жизни (Адо 1999, 115) – и полагает, что философия как образ жизни была представлена, прежде всего, киниками и скептиками.

Классификация, предложенная П. Адо, стала авторитетной, однако этот факт не устранил сомнения, относительно того, есть ли достаточные основания (подтвержденные анализом текстов) утверждать с полной уверенностью, что школа как институт, называемая *schole*, может быть противопо-

---

<sup>6</sup> См. Zilioli 2015.

ставлена *hairesis* как философской практике вне институциональной организации.

Обращение к непосредственному словарному значению – *σχολή* (досуг) – не может дать никаких результатов – важна семантика, актуализированная в контекстах. Мы, разумеется, можем апеллировать к досугу как началу философствования, как говорит Аристотель, но такой досуг есть свобода от обыденного и обыденности ради поиска смыслов. Он не предполагает обязательно института, закрепленных форм коммуникации в виду приобщения к одним и тем же принципам, обсуждение которых предполагает взаимодействие под руководством учителя. Такой досуг может осуществляться и среди равных, это своего рода времяпрепровождение – *διατριβή* (диатриба, беседа), и под руководством наставника. Каковы основания для терминологизации слова *σχολή*? Мы предполагаем, что слово *σχολή* стало термином, связанным с понятием школы как института, по той причине, что употреблялось (в частности, Диогеном Лаэртским) в связи с Платоном и его последователями – приемниками в роли схолархов Академии. Например, в том месте своего доксографического труда, где речь идет о переходе полномочий от Спевсиппа к Ксенократу, Диоген сообщает, что Спевсипп послал за Ксенократом, чтобы тот пришел и *τὴν σχολὴν διαδέξασθαι* (DL IV, 3, 4). М.Л. Гаспаров переводит: «принять от него школу» (Диоген Лаэртский 1979, 182). Та же формула – *τὴν σχολὴν διαδέξασθαι*, *διαδέξασθαι τὴν σχολὴν* (или конкурирующая формула – *τῆς σχολῆς ἀφηγήσατο*, а также выражения *εἰς τὴν σχολὴν*, *ἐκ τῆς σχολῆς* (с глаголами направления) – с некоторыми вариантами воспроизводится в ряде сходных контекстов: DL IV, 14, 12; 16, 11; 21, 3; 60, 4. Однако присутствие слова *σχολή* не ограничивается контекстами, в которых речь идет о Платоне и его последователях: Аристотеле и перипатетиках, стоиках и эпикурейцах. Так, например, Диоген говорит, что некоторые философы стали именоваться этиками *ἀπὸ τῆς περὶ τὰ ἦθη σχολῆς* «за рассуждение (Курсив наш. – Е.А., С.К.) о нравах»<sup>7</sup> (DL I, 17, 9).

Итак, нам представляется, что семантическое поле слова *σχολή* может быть описано следующим образом: *σχολή* – это досуг как время, которое посвящается беседе (sc. о важном), а потому *σχολή* оказывается синонимом *διατριβή*, которая постепенно формализуется с точки зрения техники (искусства) ведения беседы (появляется феномен диалога и *σωκρατικοὶ λόγοι*); беседа может происходить как среди равных (случай симпосия), так и под руководством учителя, в последнем случае *σχολή* метонимически переносится на тех, кто посвящает свой досуг умным беседам – на учеников, соби-

---

<sup>7</sup> Перевод М.Л. Гаспарова.

рающихся вокруг учителя. Если учитывать, что история создается постфактум как интерпретация событий и конфигурация их смысла, то естественным окажется превращение феномена *σχολή*, ассоциируемого, в первую очередь, с теми объединениями, которые нам *теперь* представляются институтами, в школу-институт. Однако ключевые элементы семантики слова *σχολή*, а именно *δосуг*, *беседа* нам представляются существенными, когда мы ведем речь о «философских школах» в Античности – элемент институционализации вторичен. А если так, то *σχολή* – это прежде всего *ἀίρεσις*.

В связи с проблемой феномена *φιλοσοφской школы* возникают как минимум два вопроса:

1. каковы границы понятия *школа* в Античности, а именно: можно ли говорить, что это понятие было узко формализовано и соотносилось лишь с одним каким-либо видом философской деятельности;
2. как в соответствующих (в нашем случае – греческих – текстах) имеется то, что в переводе (на разные языки) стало *школой*.

Долгое время в науке преобладала точка зрения, высказанная У. Виламовицем фон Мёллендорфом в работе «Antigonos von Karystos» (Wilamowitz-Moellendorff 1881), согласно которой, школы были чем-то вроде религиозных объединений – *θίασοι*, почитателей одного культа или почитателей Муз. Теория Виламовица стала вызывать возражения уже у его современников (например, у Теодора Гомперца), все же, как нам кажется, недооценивать ее не стоит.

Будем исходить из того, что первая классификация античной мысли возникает у Аристотеля. Именно он стал первым историком философии в собственном смысле этого слова – историк, то есть он был тем, кто, отправляясь от собственной философской позиции, описал предшествующую мысль и конфигурировал ее *историю*. При этом Аристотель не ведет речи о том, что много веков спустя войдет в учебники по философии под названием *философских школ*. Последователи Аристотеля, двигаясь по пути, проложенному учителем, продолжили его дело по приведению в порядок философской традиции. Не избежал этого упорядочивания и сам Аристотель. Его труды, как известно, были подвергнуты классификации и кодификации, в результате чего в нашем распоряжении имеется *Corpus Aristotelicum*. Собственно, традиция составления сборников мнений разных мудрецов, очевидно, берет свое начало именно в среде перипатетиков. *Доксография* как особый историко-философский феномен обязан своим существованием ученикам Аристотеля и приверженцам перипатетизма. Одним из них был *Деметрий Фалерский* (350–283 гг.), ученик Теофраста, второго схолаха Ликейя. Деметрий Фалерский принимал участие в организации *Μουσείου* и

*Александрийской библиотеки.* Нет ничего удивительного в том, что каталоги *Александрийской библиотеки* были сформированы по всем правилам классификации. Именно каталоги *Александрийской библиотеки* явились источниками сведений о сочинениях тех или иных философов для Диогена Лаэртского. И к нему мы сейчас обратимся.

Прежде, чем приступить к изложению учений, Диоген предлагает некое введение, в котором обнаруживает принципы своего подхода к излагаемому материалу. Во-первых, он оппонирует тем, кто считает, будто философия появилась сначала у варваров, тем самым давая понять, что он считает философию изобретением эллинов. Во-вторых, он атрибутирует авторство слова философия, а стало быть, и понятия философия, Пифагору. В-третьих, он обозначает два начала греческой философии: первое – от Анаксимандра, второе – от Пифагора, первая ветвь – ионийская, вторая – италийская. При этом как Анаксимандр, так и Пифагор возникли не просто так – они, как свидетельствует Диоген, учились: Анаксимандр – у Фалеса, Пифагор – у Ферекида.<sup>8</sup>

Итак, один способ классифицировать античную мысль – различение традиций. Выделив две линии – ионийскую и италийскую – Диоген выстраивает своего рода генеалогию. Отметим основные вехи на пути становления каждой из традиций.

А именно преемником Фалеса был Анаксимандр, за ним следовал Анаксимен, затем – Анаксагор, затем – Архелай, затем – Сократ, который ввел этику; за Сократом – *сократики*<sup>9</sup> (Σωκρατικοί) (Курсив наш. – Е.А., С.К.), и среди них Платон (Диоген Лаэртский 1979, 67, пер. М.Л. Гаспарова).

Эта линия завершается Клитомахом. Сократ оказывается родоначальником двух традиций, так как, по Диогену, от него берет начало и другая линия, которая проходит через Антисфена и заканчивается Хрисиппом:

...учеником Сократа был Антисфен, за ним следовал киник Диоген, затем Кратет Фиванский, затем Зенон Китийский, затем Клеанф, затем Хрисипп (Диоген Лаэртский 1979, 67, пер. М.Л. Гаспарова).

Сократ всех объединяет – разделение проходит по линии *сократиков*. Мы сказали – двух, но так же можно было бы сказать – трех, ведь линия Со-

---

<sup>8</sup>Обратим внимание на своеобразный способ конфигурации философской традиции: учителей, у которых учились основоположники традиции, Диоген «выводит» за пределы самой традиции.

<sup>9</sup> Слово *сократики* впервые встречается у Аристотеля, причем в связи не с учениками и последователями Сократа, а в связи с диалогом как способом ведения беседы, что стало литературным жанром *σωκρατικοί λόγοι*.

крат – Платон – Клитомах через Аристотеля проходит к Теофрасту. По Диогену, она на этом и заканчивается. Итак, это линия ионийской философии.

Италийская, как мы уже сказали, начинается с Пифагора, далее проходит через Парменида, Зенона, Левкиппа, Демокрита и, наконец, завершается Эпикуром.

Таким образом, перед нами один способ классификации мыслителей и конфигурации традиций. Второй – по отношению к постижимости/непостижимости сущностей. В этом аспекте Диоген делит философов на догматиков и скептиков.

В основании следующего типа классификации лежит указание на способ фиксации мыслей: письменный или устный. В число тех, кто ничего не писал, попадают среди прочих Сократ и Брисон,<sup>10</sup> среди тех, кто зафиксировал свои мысли письменно, Диоген упоминает Мелисса, Парменида, Зенона, Анаксагора, Демокрита. Далее Диоген предлагает в качестве основания для классификации названия городов, из которых происходили философы: элейцы, мегарики, эретрийцы и киренаики. Другие основания – по местам занятий (академики и стоики), по особенностям занятий (перипатетики, так как будто бы, занимаясь, прогуливались), по предрасположению и образу мыслей, в насмешку (киники-собаки), по именам наставников (сократики, эпикурейцы). Наконец, говорит Диоген, одни философы – физики, другие – этики, третьи – диалектики.

До сих пор речь шла о разных принципах разделения на группы философов. И только в строке DL I, 18, 6 впервые в русском переводе появляется слово *школа*: так переведено греческое слово *αἵρεσις* (выбор, предпочтение). Обращает на себя внимание то обстоятельство, что Диоген, перечисляя школы в смысле *αἵρεσις*, ведет речь о философии как этике. Таких школ наш доксограф насчитывает десять:

...академическая, киренская, элидская, мегарская, киническая, эретрийская, диалектическая, перипатетическая, стоическая, эпикурейская. Основателем старшей академической был Платон, средней – Аркесилай, новой – Лакид; основателем киренской – Аристипп Киренский; основателем элидской – Федон Элидский; основателем мегарской – Евклид Мегарский; основателем кинической – Антисфен Афинский; основателем эретрийской – Менедем Эретрийский; основателем диалектической – Клитомах Карфагенский; основателем пе-

---

<sup>10</sup> Речь идет, видимо, о Брисоне Гераклеяском, которого некоторые исследователи отличают от Брисона Ахейского, также упомянутого Диогеном как вероятного наставника Кратета, так, например, Г. Джаннантони отмечает, что «fortasse iste Bryson Heracleotes idem non est ac ille Bryson Achaeus qui ap. Diog. Laert. VI 85» (Giannantoni 1990, I, 476).

рипатетической – Аристотель Стагирийский; основателем стоической – Зенон Китайский; эпикурейская же школа прямо названа по Эпикуру. Впрочем, Гипобот в своей книге *О философских школах* (Περὶ αἱρέσεων)<sup>11</sup> перечисляет девять школ и учений: во-первых, мегарскую, во-вторых, эретрийскую, в-третьих, киренскую, в-четвертых, эпикурейскую, в-пятых, Анникеридову, в-шестых, Феодорову, в-седьмых, Зенонову стоическую, в-восьмых, старшую академическую, в-девятых, перипатетическую; ни кинической, ни элидской, ни диалектической он не упоминает (Диоген Лаэртский 1979, 68, пер. М.Л. Гаспарова).

Вышеупомянутые другие части философии – физика и диалектика не рассматриваются им в школьном ключе. Значить это может только одно: Диоген пребывает в таком философском контексте, где этика – философский образ жизни – оказывается преимущественной заботой философствующего, а физика и диалектика, которая, к слову сказать, понимается как логика, вторичны по отношению к этике: физика как объяснение устройства мира, в котором следует вести тот или иной соответствующий образ жизни, диалектика же – способы аргументации и умозаключения, необходимые для представления правильного суждения.

Далее Диоген фактически дает определение философской школы:

Пирроновскую школу из-за неясности ее воззрений по большей части тоже не включают в счет, а некоторые считают, что отчасти она является школой (αἵρεσις), отчасти же нет. Ее можно считать школой постольку, поскольку школой (αἵρεσις) мы называем тех, кто придерживается (или делает вид, что придерживается) того или иного истолкования видимых явлений; на этом основании действительно можно говорить о скептической школе. Если же школой (αἵρεσις) называть тех, кто привержен к известным догмам и придерживается их, то здесь нельзя говорить о школе, ибо догм у нее нет (Диоген Лаэртский 1979, 68 – 69, пер. М.Л. Гаспарова).

Итак, из вышеприведенной цитаты следует, что Диоген Лаэртский допускает два толкования понятия *школа*, или *выбор*: с одной стороны, школа, или выбор – это следование определенному способу рассуждать о мире («αἵρεσιν μὲν γὰρ λέγομεν τὴν λόγῳ τινὶ κατὰ τὸ φαινόμενον ἀκολουθοῦσαν ἢ δοκοῦσαν ἀκολουθεῖν» (DL I, 20–21)), и в таком случае можно говорить о скептической школе («καθ' ὃ εὐλόγως ἂν αἵρεσιν τὴν Σκεπτικὴν καλοῖμεν» (DL I, 20–21)), с другой стороны, школа – это следование определенным догмам (ἀκολουθία), ко-

---

<sup>11</sup> Заметим, что сочинения о школах были, по всей видимости, достаточно популярными, даже если не носили напрямую названия – О школах, например, сочинение Теодора Περὶ αἱρέσεων, о котором упоминает Диоген Лаэртский в связи с Аристиппом (D.L. II, 65, 9–10).



торые, очевидно, понимаются как ее «визитная карточка», а при таком толковании о скептической школе говорить нельзя («εἰ δὲ αἴρεσιν νοοῖμεν πρόσκλησιν δόγμασιν ἀκολουθίαν ἔχουσιν, οὐκέτ' ἂν προσαγορεύοιτο αἴρεσις» (DL I, 20–21)). Однако вернемся к началу этой цитаты и обратим внимание на слова: «*по большей части* тоже не включают в счет, а *некоторые* считают, что *отчасти она является* школой, *отчасти же нет* (Курсив наш. – Е.А., С.К.)». Таким образом, Диоген, видимо, излагает бытовавшее в его время воззрение на школу и воспроизводит полемику по этому вопросу.

Достоинство отдельного внимания и дополнение к рассуждению о школах:

К этим школам (sc. десяти этическим. – Е.А., С.К.) не так давно Потамон Александрийский прибавил еще одну, эклектическую, отобрав из всех школ то, что ему хотелось. По его мнению, (как он пишет в книге *Первоосновы*), критериев истины существует два: первый – тот, который выносит решение, то есть ведущее начало души, и второй – тот, благодаря которому выносятся решения, например, ясный и точный образ; началами всего являются вещество, деятель, качество и место, то есть “из чего”, “что”, “как” и “где”. Конечно же, целью, к которой все стремится, он считал жизнь, совершенную во всех добродетелях, но вместе с тем не лишаящую и тело его благ, как природных, так и внешних (Диоген Лаэртский 1979, 69, пер. М.Л. Гаспарова).

При внимательном рассмотрении свидетельства о Потамоне Александрийском как оно представлено Диогеном становится очевидно, что этот автор (о нем ближе ничего не известно) воспроизводит в общих чертах принципы теоретической и практической философии в духе перипатетиков, при этом цель (τέλος), к которой стремится все, называется «жизнь, совершенная во всех добродетелях (ζωὴν κατὰ πᾶσαν ἀρετὴν τελείαν)» (иначе говоря – цель представлена в аспекте практической философии – этики). Таким образом, согласно Потамону, то, благодаря чему возникает суждение и правильное решение (γίνεται ἡ κρίσις), – это руководящее начало (τὸ ἡγεμονικόν). Школа воспитывает навык рассуждения о началах ради принятия правильного решения и жизни наилучшим образом. Упоминанием Потамона заканчивается *Введение*. По всей видимости (и дальнейшее изложение учений подтверждает это предположение), сам Диоген Лаэртский именно так и понимает феномен философской школы, в чем следует перипатетикам. Но мы должны помнить, что перипатетизм связан со школой как формализованным институтом, а потому едва ли диогенова трактовка школы может быть распространена на все те интеллектуальные движения, которые традиционно именуется школами.

Таким образом, сократики – это последователи Сократа, принадлежащие традиции ионийской философии (и Платон среди них), получившие наиме-

нование по имени наставника. Наряду с сократиками, Диоген говорит о философах, которые получили наименование по городам (мегарики, эретрийцы и киренаики), в шутку (киники) и о тех, кто представляет этические школы (ἀῖρες) (элидская, мегарская, киническая, эретрийская): Евклид Мегарский, Менедем Эретрийский, Аристипп Киренский, Антисфен (киники), Федон Элидский, Менедем Эретрийский.<sup>12</sup> Хотя Гиппобот ни киническую, ни элидскую школу не упоминает. Приведем еще один релевантный пассаж:

Преемниками его были так называемые сократики, из которых главные – Платон, Ксенофонт, Антисфен, а из десяти *основателей школ* – четверо известнейших: Эсхин, Федон, Евклид и Аристипп. Прежде всего я скажу о Ксенофонте, Антисфена отложу до киников, перейду к сократикам, от них к Платону (Диоген Лаэртский 1979, 118, пер. М.Л. Гаспарова).

Начинает Диоген с Ксенофонта. Далее переходит к Эсхину,<sup>13</sup> которого, как сказано в переводе М.Л. Гаспарова, он называет основателем школы. Между тем, слова Диогена таковы: Τῶν δὲ διαδεξαμένων αὐτὸν τῶν λεγομένων Σωκρατικῶν οἱ κορυφαῖότατοι μὲν Πλάτων, Ξενοφῶν, Ἀντισθένης: τῶν δὲ φερομένων δέκα οἱ διασημώτατοι τέσσαρες, Αἰσχίνης, Φαίδων, Εὐκλείδης, Ἀρίστιππος (с DL II, 47). Если мы сравним с DL I, 18, 6–19, 7, то не найдем Эсхина среди схолахов.

За рассказом об Эсхине следует рассказ об Аристиппе и Федоне, который не то чтобы слушал Сократа – он его подслушивал. Из главы, посвященной Евклиду не ясно, слушал ли он непосредственно Сократа: с Сократом его связывает то, что, по свидетельству Диогена, следующему за Гермодором, «к Евклиду (...) укрылись после гибели Сократа Платон и другие философы» (Диоген Лаэртский 1979, 137). Далее следуют свидетельства о Сильпоне, который учеником Сократа не был – он «был слушателем кого-то из учеников Евклида; некоторые говорят, будто он слушал даже самого Евклида» (Диоген Лаэртский 1979, 139). Обратим внимание: Диоген представляет Сильпона в ряду сократиков. Далее Диоген упоминает Критона: он действительно был слушателем Сократа, и Симона-кожевника, который записывал то, что запоминал после бесед с Сократом.<sup>14</sup> Главкон, Симмий и Кебет – имена, известные по платоновским диалогам. Свидетельств о том, что они входили в ближайшее окружение Сократа, не приводится, но и они упоминаются в

<sup>12</sup> Мегарики (Евклид Мегарский), эретрийцы (Менедем Эретрийский) и киники (Антисфен) попадают сразу в две классификации.

<sup>13</sup> См. Алымова 2017.

<sup>14</sup> Ю.А. Шичалин предполагает, что Симон-кожевник – «один из литературных персонажей сократической литературы» (Шичалин 2012, 77).

числе сократиков. И наконец, Менедем. Он был скорее слушателем Платона, хотя начинал у Федона. Диоген об этом свидетельствует так:

Он был из школы Федона (...) Назначенный эретрийцами в охранный отряд в Мегары, он посетил по дороге Платона в Академии и был так пленен им, что отстал от войска. Но Асклепиад Флиунтский увлек его, и они оказались в Мегарах, где слушали Стильпона; а оттуда отплыли в Элиду и там примкнули к Анхипилу и Мосху *из школы Федона. Школа эта дотоле именовалась элидскою (...), а стой поры – эретрийскою, по отечеству Менедема (Диоген Лаэртский 1979, 144, пер. М.Л. Гаспарова).*

Круг замкнулся. Школа – ἀπὸ Φαίδωνος или περὶ Φαίδωνος. Итак, из рассмотрения доксографического труда Диогена Лаэртского и анализа используемой им терминологии можно сделать следующие выводы:

(1) по всей видимости, понятие *принадлежности-к-какой-либо-традиции-в-качестве-адипта* формируется в поздней античности, начиная с последней четверти IV в. до н.э., и происходит это под влиянием деятельности перипатетиков; (2) то, что понимается как школа по-гречески выражается либо предложным словосочетанием, типа ἀπὸ τίνος или περὶ τίνος, либо словом αἵρεσις, что означает *выбор*; (3) концепт σχολή не может быть ограничен/определен только как школа-институт.

Таким образом, интерес к проблеме сократиков и сократических школ, который наблюдается в последние десятилетия среди историков античной мысли, связан, как мы считаем, во-первых, с попытками реконструировать образ *исторического* Сократа, что актуально не только само по себе, но и в более широком контексте – контексте Платоновского вопроса, во-вторых – с проблемой определения феномена *философской школы* в Античности. Именно последний вопрос и был в фокусе нашего внимания по преимуществу. Прежде чем вести речь о так называемых сократиках и сократических школах, следовало проблематизировать сам феномен философской школы. Два слова σχολή и αἵρεσις используются сегодня для обозначения философской школы и как правило противопоставляются. Однако такое противопоставление не всегда релевантно, как мы и попытались показать.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Адо, П. (1999) *Что такое античная философия?* Пер. с франц. В. П. Гайдамака. Москва.
- Алымова, Е. В. (2017) “Эсхин из Сфетта и традиция сократического диалога,” *Платоновские исследования* 7.2, 97–116.
- Гегель, Г.В.Ф. (1999) *Лекции по истории философии: в 3-х книгах.* С.-Петербург. Кн. 2.
- Диоген Лаэртский (1979) *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов.* Пер. М. Л. Гаспарова. Москва.

- Мочалова, И. Н. (2016) «Высшее образование» в Афинах начала IV в.: риторические Школы,» *Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина*, 3, 17–28.
- Шичалин, Ю. А. (2012) «Сократ-пифагореец – изобретение Платона?» *Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. Вып. 3 (41)*, 76–86.

## REFERENCES

- Ado, P. (1999) *Chto takoe antichnaja filosofija?* Per. s fr. V.P. Gajdamak. Moskva.
- Alymova, E. V. (2017) «Aeschin iz Sfetta i tradicija sokraticeskogo dialoga,» *Platonovskie issledovanija* [Platonic Investigations] 7.2, 97–116.
- Diogen Lajertskij (1979) *O zhizni, uchenijah i izrechenijah znamenityh filosofov*. Per. M. L. Gasparov. Moskva.
- Diskin, Clay. (1993) «Socratis et Socraticorum Reliquiae by Gabriele Giannantoni,» *The Classical Journal* 88.3, 296–299.
- Giannantoni, G., ed. (1990) *Socratis et Socraticorum reliquiae*, 4 vols. Napoli: Bibliopolis.
- Gomperz, T. (1899) *Platonische Aufsätze, II. Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-Historische Klasse*. 144.7.
- Guthrie, W.K.C. (1971) *A History of Greek Philosophy. Socrates*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marcovich, M., ed. (1999–2002) *Diogenis Laertii Vitae philosophorum*: In 3 vol. Stuttgart – Lipsia: Tuebneri.
- Mochalova, I. N. (2016) «Высшее образование» в Афинах начала IV в.: риторические школы», *Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина*. 3, 17–28.
- Shichalin, Ju. A. (2012) «Сократ-пифагореец – изобретение Платона?» *Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия*, 3 (41), 76–86.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. von (1881) *Antigonos von Karystos*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung (repr. 1965).
- Zeller, E. (1859) *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 2 Teil. Sokrates und die Sokratiker. Plato und die alte Akademie*. Tübingen, L.F. Fues.
- Zilioli, U., ed. (2015) *From the Socratics to the Socratic Schools: Classical Ethics, Metaphysics, Epistemology*. New York: Routledge.

# СКЕПСИС И ПАРАДОКС:

## ПРОБЛЕМА ПРЕДПОСЫЛОК СКЕПТИЦИЗМА У ПЛАТОНА И АНТИЧНАЯ ТРАДИЦИЯ ПАРАДОКСОВ

Р. В. СВЕТЛОВ

Российский государственный педагогический университет  
им. А. И. Герцена, [spatha@mail.ru](mailto:spatha@mail.ru)

К. П. ШЕВЦОВ

Санкт-Петербургский государственный университет  
гражданской авиации, [shvkst@gmail.com](mailto:shvkst@gmail.com)

---

ROMAN SVETLOV

The Herzen State Pedagogical University, St. Petersburg, Russia

KONSTANTIN SHEVTSOV

St. Petersburg State University of Civil Aviation, Russia

SCEPSIS AND PARADOX: THE PROBLEM OF SKEPTICISM IN PLATO  
AND THE ANCIENT TRADITION OF PARADOXES

ABSTRACT. The subject of the research is the question of what texts of Plato could become a stimulus for the formation of skeptical ideas in the Academy. Can we, in particular, raise the question of the presence in the texts of Plato of something similar to the principle of the “epoche”, which is the most important methodological sign of skepticism? Can be compared with skepticism the elenctic strategy of Socrates? In our opinion, there are a number of moments in the works of Plato, which brings him closer to skeptical discourse (although this does not make him a skeptic). We dwell only on two of them. The first is the ability of the protagonists of his dialogues to hold in their arguments the two opposite sides of the subject in their undoubted difference and, at the same time, in mutual necessity. This is the Platonic dialectic in its true expression, examples of which we see in the *Sophistes* and the *Parmenides*. The second specific aspect of Plato's thought is in the formulation by Plato of a number of logical paradoxes. In its classic version, it became known, however, a little later, in the works of representatives of the Megarian school. We shall deal in more detail with the paradox of the liar, or “the thesis of Epimenides”, which is often seen as a classic example of a self-referential statement. The article will show analogies to the paradox of the liar in Plato's texts. The key point is the last argument from the *Theaetetus*, where Socrates examines the definition of knowledge as a

true opinion with the addition of a specifying attribute (*Thaet* 201c-208d), as well as the 7th and 8th hypotheses of the *Parmenides* (*Parm.* 164b-166c). It seems to us that this moment of the Platonic dialectic also turns out to be a definite resource for the future “skeptical turn” in the Academy. Especially in the situation when the dialogues of Plato were discussed in terms of interest in the arguments of Pyrrho and the Megarians, for whom paradoxes were one of the important methodological tools.

KEYWORDS: Skepticism, Academy, Plato, Liar paradox.

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-011-00349 «Скептическая традиция в античном платонизме».

---

«Аркесилай, как известно, решил начать весь этот спор с Зеноном не из упрямства или стремления к первенству, как это кажется, по крайней мере, мне, а в силу неясности тех вещей, которые побудили Сократа признать собственное невежество, а до Сократа привели к тому же Демокрита, Анаксагора, Эмпедокла и едва ли не всех древних...» (Сциро, *Academica* I. 12. 43. Пер. Н.А. Федорова)

Из этого места цицероновского трактата, посвященного учениям академиком, можно сделать вывод, что Аркесилая вдохновил на скептическую позицию Сократ (Ср. Соорет 2004). Но следует уточнить – Сократ в пересказе Платона, и это уточнение не формальное, так как «незнание» Сократа, изложенное его учеником, делает вполне правдоподобным вывод о том, что и Платон солидарен с позицией своего наставника.<sup>1</sup> Вообще-то факт, что в какой-то момент Академия отказалась от догматического типа философствования, обратившись к прямо противоположному по своему характеру дискурсу, выглядит поразительно. Особенно для нас, привыкших к сформированному неоплатониками образу Платона-догматика, утвердившегося за более чем полторы тысячи лет своего господства в образовании и историко-философской науке. Нам кажется наиболее точным объяснение этому процессу, о котором в свое время писал Т. В. Антонов (Антонов 2010). Он полагал, что скептический поворот, осуществленный Аркесилаем, был реакцией на постепенное размывание собственно платоновского основания школы, дрейф в сторону стоицизма, который был замечен уже у Полемона. Но пирронизм, который в это время существовал лишь в устной и в поэтической форме, не мог стать единственным истоком для школьной «переоценки ценностей». И необходимым «внутренним резервом» для этого процесса стали тексты Платона и особенно представленный в них образ Сократа. Только понятие не догматически, а проблематически.

---

<sup>1</sup> Впрочем, не все современные ученые согласны с тем, что исторический Сократ действительно говорил о своем незнании. См. Taylor 1998, 41; Fine 2008.

Вопрос о том, в какой степени и какие тексты Платона могли стать стимулом для формирования скептических представлений, достаточно давно занимает исследователей. Одной из значимых работ, посвященных обсуждению возможности скептического прочтения текстов Платона, стала статья Джулии Эннас «Платон скептик» (Annas 1992). Сравнивая трактовку Платона Аркесилаем как скептика с неоплатоническими возражениями по поводу такой интерпретации, она обнаружила сходство античных прочтений текстов основателя Академии с современными. С одной стороны, она выделяет аналитические интерпретации Платона, сравнивая их с неоплатоническим догматизмом. С другой, она полагает, что возможны и иные трактовки, ставящие во главу угла пропедевтику и проблематизацию (вспомним концепции «эзотерического» Платона, популярные в середине - второй половине XX столетия и формировавшийся как раз в 80-90-е годы «драматический» подход). Получается, что скептическая трактовка более подходит для т.н. «ранних» текстов Платона, а также «Теэтета»<sup>2</sup>. Догматическая – для «Государства» и «Федона». Впрочем, из статьи Дж. Эннас можно сделать вывод, что разница между умеренным догматизмом и столь же умеренным скептицизмом меньше, чем обычно представляется.

Конечно, можно вместе с П. Вудрафом сказать, что «скептицизм – это обезглавленный платонизм» (Woodruff 1986, 36). Аргументы против мнения, против возможности иметь аподиктическое знание о явлениях дополняются в платоновских диалогах диалектикой, которая традиционно трактуется как способ возведения к высшему, идеальному знанию. По мнению Вудрафа, именно эту ступень скептики убирают, оставляя вместо нее высказывание.

Следует ли отсюда вывод, что Аркесилай и его последователи решительно не поняли текстов основателя Академии? Другую интерпретацию данной коллизии дает М. Ли в «The Cambridge Companion to Ancient Scepticism». Он полагает, что Платон, Аристотель и Демокрит вольно или невольно создали предпосылки для скептических аргументов (к этому списку, безусловно, следует добавить мегарскую школу). Многие из их суждений по поводу проблем эпистемологии, а также способы разрешения этих проблем, предвосхитили более поздние эллинистические дебаты. «Скептические идеи и аргументы были знакомы философам в классический греческий период. Но практически никто в это время сознательно не придерживался позиции, согласно которой ничего не может быть известно, и никто не доказывал, что необходимо остановить вынесение суждений по любым темам. Причем оспаривавшие такие (предскептические) аргументы не думали, что отправной точкой для

---

<sup>2</sup> Последний диалог, к слову, активно сравнивают с текстами иных, негреческих, философских традиций, например с «Чжуан-цзы»: Raphals 1994.

возражений должно стать опровержение скептических доктрин. Эпистемология в этот период не начинается, как у некоторых более современных философов, с проблем скептицизма, например, с сомнений по поводу реальности внешнего мира» (Lee 2010, 33). Иными словами, скептики совсем не обезглавливали платонизм, или аристотелизм. Они просто были представителями другого типа дискурса, их заинтересовали те темы, которые еще не стали очевидными для философов периода досократики и классики.

М. М. Сокольская в своем предисловии к переводу «Учения академиков» полагает, что базой для будущего скептического мышления становится понятие представления/фантазии, которое впервые начинает разрабатываться Платоном в «Теэтете» и, особенно, в «Софисте». Действительно, именно критика когнитивных трудностей, возникающих при анализе представления как такового, станет для академиков одним из важнейших аргументов при опровержении стоической концепции «согласия». Впрочем, М. М. Сокольская завершает свое краткое обращение к основателю Академии фразой: «Но Платон в этой области, как и во многих других, предлагает намеки, ходы мысли, не получающие систематического развития» (Сокольская 2004, 40).

К. М. Фогт, попытавшаяся реконструировать то, как пирронисты трактовали учение Платона, видит значительно больше содержательных связей между платонизмом и скептицизмом (Vogt 2012). Она исходит из предпосылки, что в античной философии, по крайней мере, эпохи классики, противопоставление мнения ложного мнению истинному когнитивно несущественно (исследователь использует термин «belief», который имеет столь важную историю в эмпирицистской эпистемологии XIX–XXI вв.). Имеется в виду следующее: мнение не может быть базой для знания, так как оно не обладает когнитивной ясностью, а потому оценивать его так же, как оценивается знание, неверно. Согласно Фогт Пиррон и пирронисты унаследовали важнейшую сократовскую максиму: если мы видим противоречие и неполноту в наших представлениях, то это еще не знание, а мнение. А потому скепсис/поиск должен быть продолжен. Именно с этой точки зрения Платоновские тексты оказываются предпосылкой для скептицизма. Поскольку книга Фогт имеет своей целью рассмотрение того, как Секст Эмпирик трактовал предшествующую философию и, в первую очередь, Платона, то нет ничего удивительного в том, что автор ставит Сократа и Платона в начало той эпистемологической традиции, которая получает с ее точки зрения наивысшее выражение в пирронизме.

Перечисленные позиции – лишь вершина айсберга, с которым можно сравнить проблему истоков академического скептицизма в текстах Платона. Но кое-какие моменты мы можем выделить. Например, поставить во-



прос о том, есть ли в текстах Платона нечто, что можно сопоставить с принципом «эпохе», который является важнейшим методическим «маркером» скептицизма? Выступает ли аналогией таковому маркеру завершение «Теэтета», где Сократ утешает своего юного собеседника словами: «Итак, если ты соберешься родить что-то другое, Теэтет, и это случится, то после сегодняшнего упражнения плоды твои будут лучше; если же ты окажешься пуст, то меньше будешь в тягость окружающим, будешь кротким и рассудительным и не станешь считать, что знаешь то, чего ты не знаешь» (*Thaet.* 201c, пер. Т. В. Васильевой)? Ведь формально данные слова предполагают, что роды знания все-таки могут быть успешными.

И может ли быть сопоставлена со скепсисом эленхическая стратегия Сократа, его метод опровержения тезисов, высказанных собеседником? Целый ряд «эленхических» диалогов так и хочется включить в число образчиков скептических процедур. Но, с другой стороны, у Платона имеются диалоги иного типа, где он – опять же, с формальной точки зрения – доносит до нас некоторые вполне определенные выводы и идеи.

На наш взгляд в творчестве Платона имеются иные аспекты, которые сближают его со скептическим дискурсом (хотя и не делают скептиком). Мы остановимся только на двух из них. Первая – это способность протагонистов его диалогов удерживать в своих рассуждениях две противоположные стороны искомого в их несомненном различии и, в то же время, взаимной необходимости. Собственно, это и есть платоновская диалектика в ее подлинном выражении, примеры которой мы видим в «Софисте» (обсуждение того, как возможно сочетание «родов» бытия), в «Пармениде» (если рассматривать этот текст как диалектическое упражнение), в «Филебе». Заметна эта особенность платоновской философии и в тех случаях, когда мы рассматриваем диалоги, посвященные схожим темам, но дающие, как представляется, разноречивые ответы на общие для них вопросы. Так, «Политик» говорит нам о правителе, который должен пользоваться законом как рецептом, свободно меняя его при изменении состояния «больного». Печальная ирония Чужеземца из Элеи по поводу будущей судьбы Сократа «нельзя быть более мудрым, чем закон», звучит именно здесь. Напротив, «Законы» представляют собой проект такой конституции для жителей Магнесии, которая подразумевает абсолютную власть незыблемого законодательства (за что Платона порой обвиняли в «рenegатстве» по отношению к своим же идеям и к учителю). Однако, если посмотреть на это различие в позициях с другой стороны, то антиномия Закона и Мастера окажется вполне «рабочим» описанием реальности политического бытия, например, современной дуальности правовой системы: реального (фактического) пра-

ва, действующего как социальная норма, а также идеального (критического), выражающегося в моральной оценке (Ср. Alexy 2009).

Мы воспитаны в том понимании диалектики, которое сформировалось в немецкой классической философии и впоследствии эксплуатировалось различными философскими направлениями, в частности, марксизмом. Для такого варианта диалектики важным является концепция снятия как конкретного объяснения некоторого развивающегося процесса. В частности, дуализм права мог бы мыслиться снятым конкретными реалиями исторически меняющейся государственности. Проблема в том, что для платоновской диалектики «снятие» или «синтез» не являются обязательной целью. А удержание двух полюсов, или антиномизм в рамках данного способа мышления – не признак границ разума/рассудка. Ибо бытие само таково: антиномично и полярно («Софист»: движение и покой, тождественное и различное не «снимаются» бытием как чем-то более родовым, но наличествуют по причастности ему; «Тимей», «Политик»: подобное и неподобное сочетаются друг с другом лишь благодаря уму, «уговорившему» необходимость, и т.д.).

Однако антиномическая модель диалектики Платона не является скептицизмом, так как она не приводит к воздержанию от суждений. На наш взгляд академический скептицизм мог возникнуть лишь после того, как Аристотель сформировал модель аподиктического философского метода, который имеет своим завершением определение («чтойность», которая является ответом на вопрос «почему?» – *Arist. Met.* 983a 27–29). Параллельно в Древней Академии, или в кругах, близких ей, возникает известный текст «Определения», который А. Ф. Лосев называл «лексикографическим итогом» философии Платона. В той же модели начинает мыслить и скептическая школа. Только тогда диалектика, схватывающая саму суть сущего, но не обязательно заканчивающаяся определением, могла быть понята как указание на границы претензий дефинирующего разума, то есть как скептическая процедура.

Вторая интересующая нас сторона платоновской мысли заключается в формировании Платоном ряда логических парадоксов, которые, правда, стали известны в своих классических вариантах в творчестве представителей мегарской школы, прежде всего Эвбулида и Дидора Крона. Мы коснемся только одного из них – парадокса лжеца, или «тезиса Эпименида», который рассматривается как классический пример самореферентного высказывания.

Отметим, что, с одной стороны, прямой отсылки к этому парадоксу в творчестве Платона мы не видим. Основатель Академии упоминает об

Эпимениде лишь как о древнем теурге и мудреце (*Nomoi* 642 d–e, 677 d–e), но не как о парадоксалисте. Однако в диалогах «элейского» цикла мы видим очень схожие с «парадоксом критянина» топосы.

Прежде всего отметим, что многие максимы, приписываемые ранним мудрецам и даже Аполлону, также парадоксальны. Вспомним суждение Фалеса: смерть ничем не отличается от жизни. «Некто спросил: “Отчего же ты не умираешь?” “Потому, что между жизнью и смертью разницы нет”» (*Diog. Laert. De Vita*, I, 35). Или «дельфийское» требование «Познай самого себя», которое парадоксально уже потому, что предполагает познание познающего, интенцию, направленную на самое себя (эта парадоксальность в наше время является одним из аргументов сторонников элиминативистски-материалистических вариантов философии сознания, отрицающих онтологическую реальность «мыслящей субстанции»).

Среди предшественников Платона и мегариков, которые сделали парадоксы едва ли не главным методическим оружием, конечно, необходимо отметить и Гераклита, облакавшего свои диалектические тезисы в парадоксальные и пророческие одеяния, и элеатов, особенно Зенона и Мелисса, для которых парадоксы множественности стали решающим аргументом против истинности мнения.

Отношение Платона к такого рода оружию демонстрирует обсуждение проблемы Менона в одноименном диалоге. Речь идет о парадоксе познания, согласно которому из предположения о возможности познания следует его невозможность, ибо «каким же образом, Сократ, ты будешь искать вещь, не зная даже, что она такое? Какую из неизвестных тебе вещей изберешь ты предметом исследования? Или если ты в лучшем случае даже натолкнешься на нее, откуда ты узнаешь, что она – именно то, чего ты не знал?» (*Мено.* 80d, пер. С. А. Ошерова). Устанавливая идеал истинного знания, платоновский Сократ вынужден разделять знание и незнание, и тем самым неизбежно оказывается носителем одновременно и того, и другого. Тем самым возникает вопрос о собственной позиции познающего, и мы видим, что Платон признает парадоксальный ее характер, связанный с неустранимо двойственным, промежуточным состоянием забывания и припоминания, некоего сна и суеты встревоженных сновидений (о парадоксальном состоянии сна см. *Мено.* 85c, а также *Tim.* 52b, *Parm.* 164d).<sup>3</sup>

Парадокс лжеца стоит понимать именно как проблему позиции говорящего, ведь брать слово, держать речь – значит претендовать на место истины, а не лжи. Вся досократическая философия признает только этот способ

---

<sup>3</sup> Подробнее о «парадоксе Менона» см. Вольф 2013, 53–60.

мысли, и лишь с Сократа начинается рефлексивная игра с «знанием незнания». В легендарном высказывании Эпименида слышен голос жреца, авторитетного моралиста, осуждающего соотечественников за их ложь, тогда как Эвбулид придает ему статус парадокса, показывая насколько мегарская школа усвоила наследие не только элейской, но и сократовской мысли.

Основную проблему этой классической апории чаще всего видят в самореферентности высказывания лжеца (Тарский 1972, 140), при этом очевидно, что подобной трудности не возникает с суждением ортодокса «Я говорю истину». Последнее можно назвать тавтологией, совершенно бессодержательной, и однако не бессмысленной, поскольку оно является вполне понятным утверждением статуса речи, значимой позиции говорящего. Собственно, суждение лжеца и есть опровержение ортодокса, и в этом смысле оно не истинно и не ложно, а как раз бессмысленно, потому что лишает само себя права высказывания, или, если так можно выразиться, смысла истины (Шевцов 2016, 20).

Внутреннюю парадоксальность смысла подчеркивал Жиль Делез, полагавший, что наряду с основными уровнями значения предложения (референцией, сигнификацией и манифестацией) необходимо выделить уровень чистого выражения, чистого предъявления высказыванием себя, которое как раз и задает режим смысла (Делез 2011, 36). Это предъявление не истинно и не ложно, его функция состоит в обустройстве самой речи как места различения, отражения одного в ином, в чередовании элементов и разделяющих их пауз, в соотношении действий с возможностью их восприятий и фиксаций. Тавтология и парадокс отмечают границы такого предъявления как условия истинной или ложной речи.

Учение Платона о видах как истинных предметах познания ведет к возникновению трудностей вроде проблемы Менона и в конце концов самим Платоном подвергается сокрушительной критике в первой части диалога «Перменид». Поскольку отдельные виды требуют нахождения подлинных имен («Кратил», «Федр»), мы видим здесь своего рода контур фрегевской концепции предложения как составного имени, значением которого является истина. Но уже в «Государстве» появляется тезис о взаимной связи идей, и эта мысль получает дальнейшее развитие в «Софисте» в виде диалектики тождественного и иного, которая требует для себя выражения не в форме имени, а в высказывании, возникающем из соединения имени и глагола. Прообразом этой связки, смыслом высказывания как предъявления одного в ином служит знаменитое диалектическое упражнение из второй части «Парменида».

Диалектика одного и многого заявлена не как утверждение определенного положения дел, а как игра, которая вводит саму возможность высказывания, и тем самым открывает путь как выражению разнообразных категорий сущего (2-я и 3-я гипотезы),<sup>4</sup> так и возможности говорить о том, что одновременно и есть и нет (5-я гипотеза), и о том, что есть, но ускользает от высказывания в молчание (1-я гипотеза), или ускользает в неопределенность (4-я гипотеза), растворяется в бесконечности различий (7-я гипотеза), и даже о том, что только предположено по имени, но целиком и полностью отсутствует (6-я и 8-я гипотезы).

Иначе говоря, мы имеем дело с самым вступлением в высказывание, которое в этом случае может стать как утверждением, так и уклонением или сознательным воздержанием от него. Таким образом, платоновская работа с высказыванием как исходной возможностью не только истинных и ложных, но также и парадоксальных утверждений, отмечающих собой границу смысла и его перечеркивания и утраты, дает существенное основание для догматической, но в равной мере и скептической интерпретации.

Парадокс критянина, конечно, может быть решен исходя из следующих посылок «здравого смысла»:

1. Это проявление «мудрости здравого смысла», подобно: «вся наша жизнь – игра». Тогда он не претендует на всеобщность, а является эмоциональным выражением скептического отношения к своим соотечественникам.

2. Как указание на то, что критянин может лгать, но из этого не следует, что он лжет всегда (и тогда Эпименид говорит правду).

3. Как шутка, что опять же лишает его характера аннигилирующей тотальности.

Однако Эвбулид лишает нас такой возможности.<sup>5</sup> Если, следуя ему, мы сохраняем всеобщий характер высказывания, тогда объект (критяне), которому приписывается существенное свойство «лжецы» втягивает в себя и актора/субъекта высказывания, т.е. Эпименида. Он не внеположен высказанному, он один из тех, кто лжет, а отсутствие внеположного актора, который и устанавливает некий смысл, высказывается о критянах, что они лжецы, не принадлежат к множеству критян, превращает высказывание в самореференцию. Данное высказывание может быть переформулировано на другом терминологическом языке как совпадение атрибута и субстанции. Это как в случае Шалтая-Болтая, который утверждает, что имя Алиса

<sup>4</sup> Для простоты мы пользуемся «школьным» разделением «Парменида» на 8, а не 9, гипотез.

<sup>5</sup> См. о мегарских парадоксах: Wheeler 1983; Goldstein 1986.

дурацкое, так как им может быть назван любой предмет. Сам же Шалтай-Болтай уникален, а потому его имя полностью соответствует его природе.<sup>6</sup> Однако уникальность имени Шалтая-Болтая лишает нас возможности как-то его определить. Другой пример – с современной, важной для философии сознания, темой «квалиа». Что такое «зеленое», «тяжелое», «грустное»? Это просто некоторые состояния, переживаемые мною? Или, говоря языком буддизма и некоторых когнитивистов – это и есть единственно «реальное» в отличие от постоянно пост-фактум додумываемого субъекта? Во многих буддистских школах дхарма (как последний, далее неделимый момент сущего) тождественна атрибуту, носителем которого она является (чувство холода вызывает желание надеть пальто, что вызывает желание заработать на пальто, что вызывает заботу о работе и т.д.). Именно по причине своей несубстанциальности дхармы, из которых постоянно сплетается наш кармический универсум, при всей своей «единственно реальности» – иллюзорны (в сравнении с нирваной).

Это отступление позволяет лучше понять ту аналогию, которую мы видим парадоксу Критянина в платоновских текстах. Ключевыми являются последнее рассуждение из «Теэтета», где Сократ разбирает определение знания как истинного мнения с прибавлением специфицирующего признака (*Thaet.* 201c-208d), а также 7-й и 8-й гипотезы «Парменида» (*Parm.* 164b-166c). Нам уже доводилось писать о смысловой и структурной близости этих текстов (Светлов 2018), поэтому здесь ограничимся лишь сутью данного наблюдения.

В «Теэтете» определение знания как мнения с отличительным признаком сталкивается с проблемой. Если знак есть некоторый «собственный» признак предмета, знание о котором и есть знание о самом предмете, то тогда он должен быть чем-то исключительным. То есть означать лишь тот предмет, на который он указывает. И сопровождать правильное мнение о нем (*Theaet.* 208e). Имея правильное мнение о ком-то, я смогу его идентифицировать лишь когда сумею продемонстрировать различающий признак. Но эта стратегия терпит крушение по той причине, что последний уже должен быть включен в правильное мнение. Иначе, зная Теэтета как курносого человека с глазами навывкате, я не смогу отличить его от других похожих людей (таким же был и Сократ). Очевидно, речь должна идти о какой-то специфической, особенной курносости, знанием о которой мы уже должны обладать вместе с правильным мнением (*Theaet.* 209c, 210a). Получается за-

---

<sup>6</sup> Humpty Dumpty, вне зависимости от исторического прототипа этого «персонажа», в тексте Кэрролла означает «Ни То, Ни Сё», т.е. хаос в который он превращается после падения.

мкнутый круг: знанием мы называем знание признака, присоединяемого к уже правильному мнению.

Последние гипотезы «Парменида» демонстрируют ту же логику. В какой-то момент там Аристотель просит элейского философа пояснить, что тот имеет в виду. И Парменид говорит: «Это как те вещи, что передаются скиаграфией: когда смотришь издали, они кажутся едиными и подобными... Когда же подходишь ближе, все они видятся многими и различными и, благодаря фантому иного кажутся другими и неподобными самим себе» (*Parm.* 165c–d). Полагаем, что Платон имеет в виду элементы рисунка, позволяющие создавать иллюзию целостности и единства изображенного. На близком расстоянии эта иллюзия исчезает и единый образ пропадает. Буквально то же самое Платон пишет и в «Теэтете», как раз в указанном нами разделе диалога: «Теэтет, сейчас, когда я совсем приблизился к тому, о чем мы говорили, словно к нарисованному светотенью (скиаграфией), я не могу постигнуть даже самую малость. Когда же смотрел издали, мне казалось, что в этом что-то есть» (*Theaet.* 208e).

Признак оказывается элементом скиаграфического рисунка. Лишь при взгляде издали представляется, что он – сторона некоторого единства (курносость Теэтета). Но когда мы рассматриваем этот признак как некий идентифицирующий источник знания, то на самом деле теряем знание. Курносость вне «теэтетовости» становится столь же иллюзорной, что и те различия и инаковости, о которых идет речь в седьмой гипотезе «Парменида». Без существования единства они бессмысленны.

То же самое касается и рассуждений 8-й гипотезы «...ничем таким иное не может ни быть, ни казаться, если единое не существует...» (*Parm.* 166b) – то есть если нет внеположного субъекта (единого, существующего в отношении или безотносительно к иному), то и об ином ничего сказать нельзя. Как в случае парадокса критянина – лжет он или нет. Отметим, что и первая гипотеза «Парменида» обыгрывает тот же ход: совпадение одного с самим собой как собственным признаком лишает нас возможности сформулировать катафатическое высказывание.

Высказывание оказывается возможным лишь в том случае, когда мы соотносим его с тем, что не-одно и говорим о том, что не-одно (то есть когда ведем речь об ином). Только в таком говорении оказывается можно судить и о самом не-одном (ином). То есть различие возникает в тот момент, когда мы видим, что же именно в диалектическом рассуждении, переходя друг в друга, и переходит, и не переходит, сохраняя себя.

Однако парадокс Критянина совершенно лишает нас такой возможности. Возникающая в нем самореференция имеет ту же природу, что и са-

мореференция курносости Теэтета, и самореференция негативности единого в последних двух гипотезах. Признак, совпадающий с объектом, заставляет последний либо исчезнуть из горизонта нашего здравого смысла, либо же остановиться перед непреодолимым затруднением, которое может закончиться невысказыванием. Ведь последние слова Парменида из одноименного диалога призывают нас понять, что одно и иное и есть и не есть, и кажутся, и не кажутся.

Нам представляется, что этот момент платоновской диалектики также оказывается определенным ресурсом для будущего «скептического поворота» в Академии. Особенно в той ситуации, когда диалоги Платона обсуждались в условиях интереса к аргументам Пиррона и мегариков, для которых парадоксы были, повторимся, одним из важных методических орудий.<sup>7</sup> Впрочем, сам момент «метанойи» Аркесилая, конечно же, при нашем состоянии знаний о процессах, имевших место в Академии первой половины III до н.э., запротоколировать, конечно же, невозможно.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Антонов, Т. В. (2010) «Скептический поворот в Академии», *Вестник Русской Христианской Гуманитарной Академии* 11.4, 28–30.
- Вольф, М. Н. (2013) «Менон и парадокс поиска: интерпретация метода познания», *Вестник Русской христианской гуманитарной академии* 14.3, 53–60.
- Делез, Ж. (2011) *Логика смысла*. Москва.
- Светлов, Р. В. (2018) «Сократ, ты слышишь Сократа? Парадоксы идентичности в текстах Платона», *Сборник материалов XXVI научной конференции: «Платоновское наследие в исторической ретроспективе: интеллектуальные трансформации и новые исследовательские стратегии»*. Санкт-Петербург, 28–30 августа 2018 г. Санкт-Петербург: МОО «Платоновское философское общество», 32–40.
- Сокольская, М. М. (2004) «Бесконечное приближение к истине», *Марк Туллий Цицерон. Учение академиков*. Москва: Издательство «Индрик», 4–49.
- Тарский, А. (1972) «Истина и доказательство», *Вопросы философии* 8, 136–145.
- Шевцов, К. П. (2016) «О природе философских парадоксов (на примере двух парадоксов из диалогов Платона)», *Материалы XXIV научной конференции «Универсум Платоновской мысли»: «Платон и современность»*. Санкт-Петербург, 17–25.

---

<sup>7</sup> О популярности мегарского парадоксализма красноречиво свидетельствует Диоген Лаэртский, который пишет о Стилипоне следующее: тот «был настолько выше всех остроумием и софистикой, что едва не завлек в мегарскую школу, которую возглавлял, всю Элладу» (Diog. Laert. *De vita*. II. 113).



REFERENCES

- Alexy, R. (2009) "The Dual Nature of Law," *Global Harmony and Rule of Law*. Beijing, 257–274.
- Annas, J. (1992) "Plato the Sceptic," *Oxford Studies in Ancient Philosophy, Suppl. vol.* Oxford, 43–72.
- Antonov, T. V. (2010) "Skepticheskiy povorot v Akademii," *Vestnik Russkoy khristianskoy gumanitarnoy akademii*, 11.4, 28–30.
- Cooper, J., (2004) "Arcesilaus: Socratic and Sceptic," *Year of Socrates 2001–Proceedings*, V. Karasmanis (ed.), Athens: European Cultural Center of Delphi, 81–103.
- Delez, Z. H. (2011) *Logika smysla*. Moskva.
- Fine, G. (2008) "Does Socrates Claim To Know That He Knows Nothing?" *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 35, 49–88.
- Goldstein, L. (1986) "Epimenides and Curry," *Analysis* 46.3, 117–121.
- Lee, M. (2010) "Antecedents in early Greek philosophy," *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 13–35.
- Shevtsov, K. P. (2016) "O prirode filosofskikh paradoksov (na primere dvukh paradoksov iz dialogovogo okna Platona)," *Materialy XXIV nauchnoy konferentsii «Universum Platonovskoy mysli»: «Platon i sovremennost'»*. Sankt-Peterburg, 17–25.
- Sokolskaya, M. M. (2004) "Beskonechnoe priblizhenie k istine," Mark Tulliy Tsitseron. *Uchenie akademikov*. Moskva: Izdatelstvo Indrik, 4–49.
- Svetlov, R. V. (2018) "Sokrat, tyi slyishish Sokrata? Paradoksyi identichnosti v tekstah Platona," *Sbornik materialov XXVI nauchnoy konferentsii: «Platonovskoe nasledie v istoricheskoy retrospektive: intellektualnyie transformatsii i novyye issledovatel'skie strategii»*. Sankt-Peterburg, 28–30 avgusta 2018 g. St. Peterburg: MOO «Platonovskoe filosofskoe obschestvo», 32–40.
- Tarskiy, A. (1972) "Istina i dokazatel'stvo," *Voprosy filosofii* 8, 136–145.
- Taylor, C. (1998) *Socrates: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Vogt, K. M. (2012) *Belief and Truth: A Skeptic Reading of Plato*. Oxford: Oxford University Press.
- Volf, M. N. (2013) «Menon i paradoks poiska: interpretatsiya parametrov poznaniya». *Vestnik Russkoy khristianskoy gumanitarnoy akademii* 14.3, 53–60.
- Wheeler, S. (1983) "Megarian Paradoxes as Eleatic Arguments," *American Philosophical Quarterly* 20.3, 287–295.
- Woodruff, P. (1986) "The skeptical side of Plato's method," *Revue Internationale de Philosophie* 40.156/157 (1/2), 22–37.

# «МЕРА ВЕЩЕЙ» ПРОТАГОРА КАК КРИТЕРИЙ ИСТИНЫ

Н. П. ВОЛКОВА  
Институт философии РАН  
goznadya@gmail.com

---

NADEZHDA VOLKOVA  
RAS Institute of Philosophy (Moscow)  
PROTAGORAS' *HOMO MENSURA* AS THE CRITERION OF TRUTH

**ABSTRACT.** The article is about an interpretation of the concept of Measure in the famous thesis of Protagoras (TP) “Man is the Measure of all things” as a criterion of knowledge. The main purpose of this work is to show how the concept of “measure” was gradually transformed into the criterion of truth. The answer to this question can be found in the relevant passages of Plato’s “Theaetetus” and Sextus Empiricus’ “Adversus Mathematicos” and “Outlines of Pyrrhonism”. In the “Theaetetus” Plato represents “the secret doctrine” of Protagoras. According to Ugo Zilioli this doctrine is a robust version of relativism, encompassing different types of it: Relativism of Truth, Relativism of Being and Relativism of Knowledge. Among the other interpretations of the concept of Measure, Plato proposes the following substitution: “to be a Measure” means “to possess the criterion of knowledge”. This replacement allowed Plato to show the internal inconsistency of the TP. In the works of Sextus the concept of Measure in TP is unambiguously interpreted as the criterion of knowledge. For Plato the word criterion is still a philosophical neologism, but in the Hellenistic period it becomes an oft-used philosophical term.

**KEYWORDS:** Protagoras, Plato, Sextus Empiricus, criterion of truth, relativism.

\* Работа выполнена при поддержке РФФ проект № 19-18-00128 «Античная эпистемология: элеаты, софисты, Платон в новых интерпретациях».

---

Наибольшую известность в истории философии Протагору принесло высказывание «человек есть мера всех вещей».<sup>1</sup> Всего источников, цитирующих тезис Протагора (ТП) немного: Платон, *Теэтет* (152a 2–8), *Кратил* (385 e–f), Аристотель, *Метафизика* (III, 4–6), Секст Эмпирик, *Против ученых* (VII 60), Диоген Лаэртий (IX, 51), Ермий философ (*Осмеяние языческих философов*, 9). Считается, что Секст Эмпирик сохранил прямую цитату Протагора: «πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν». «Человек – мера всех вещей, существующих, что они существуют, несуществующих же, что они не существуют». С этого тезиса начиналось сочинение Протагора «Истина»,<sup>2</sup> которое до нас не дошло. По своей форме тезис похож на изречение оракула, которое требует дальнейшего истолкования. По-видимому, Протагор разъяснял его в своем сочинении, однако уже Платон видит проблему в однозначной интерпретации его высказывания. Исследователи софистики до сих пор спорят о том, какой смысл вкладывал в свои слова сам Протагор и насколько верно его интерпретируют Платон, Аристотель и Секст Эмпирик. Ясно одно, что каждый философ использовал ТП в своих собственных философских целях. Платон использует ТП, чтобы разобрать вопрос о том, является ли знание ощущением, Аристотель – как иллюстрацию нарушения закона исключенного третьего, а Секст Эмпирик – в своем анализе учений о критерии познания.

«Теэтет» Платона – первый сохранившийся философский текст, детально анализирующий ТП. Главная тема диалога – вопрос о том, что такое знание. В нем последовательно выдвигаются и опровергаются три определения того, что это такое: 1) знание – это ощущение; 2) знание – это правильное мнение; 3) знание – это правильное мнение с объяснением.<sup>3</sup> ТП представлен Платоном как обоснование учения о том, что знание есть ощущение. В диалоге Сократ представлен как философ *par excellence*, исповедующий кредо о знании своего незнания. Сократ ничего не утверждает, а только испытывает

---

<sup>1</sup> Из обширного наследия Протагора сохранилось всего несколько его высказываний, цитируемых разными авторами. Впервые они были собраны Германом Дильсом и помещены во второй том «Die Fragmente der Vorsokratiker». В 2016 году А. Лаксом и Г. Мостом было подготовлено новое издание фрагментов софистов с комментарием и переводом (Lask, Most 2016, 9–114).

<sup>2</sup> Секст Эмпирик сообщает другое название этого трактата «Ниспроверяющие речи». Не стоит этому удивляться, потому что многие трактаты «досократиков» имели двойные заголовки.

<sup>3</sup> В русском издании «Теэтета» в переводе Т. В. Васильевой рубрикация текста сделана А. Ф. Лосевым. В ней основные выдвинутые Теэтетом гипотезы даны в отрицательной формулировке, то есть, знание не есть то-то и то-то.

учения других. Это испытание чужой мысли ведется вовсе не ради того, чтобы опровергнуть ее любыми доступными способами, а наоборот, чтобы раскрыть всю полноту ее возможностей. Сократ защищает идеи Протагора как «опекун сироту», ведь ко времени написания диалога Протагор уже умер. Так что весьма вероятно, что Платон вложил в ТП больше философского содержания, чем вкладывал сам Протагор. И все-таки опровержение ТП неизбежно, само знание оказывается такой сложной многогранной идеей, которую невозможно охватить каким-то одним определением, например, что знание – это ощущение. «Теэтет», вероятно, самый философский диалог Платона, потому что вопрос о знании и попытка ответить на него ставит под вопрос наше собственное представление о том, что такое знание. Финал диалога остается открытым, мы так и не знаем, что значит знать. Но то незнание, которое у нас (участников и читателей диалога) было в начале, и то незнание, которое у нас осталось после прочтения диалога, не одно и то же. Здесь мы имеем дело с герменевтическим кругом в чистом виде. Следуя Гадамеру, такой круг представляет собой попытку выйти за рамки своего собственного мышления. «Неизбежное движение по кругу именно в том и состоит, что за попыткой прочесть и намерением понять нечто “вот тут написанное” “стоят” собственные наши глаза (и собственные наши мысли), коими мы это “вот” видим».<sup>4</sup> Он позволяет нам увидеть, эксплицировать, наши собственные неявные установки.

Сократ задает вопрос о том, что такое знание, юному математику Теэтету. Сначала Теэтет начинает перечислять виды знаний и то, о чем они бывают. Сократу знаком этот ход рассуждений, когда вместо ответа на вопрос «что это?», собеседник начинает перечислять различные виды искомого, поэтому он сразу его отвергает. Первое содержательное определение, которое дает Теэтет, это определение знания как ощущения. «По-моему, знающий что-то воспринимает то, что знает, и, как мне теперь кажется, знание – это не что иное, как ощущение (ὡς γὰρ νοῦν φαίνεται, οὐκ ἄλλο τί ἐστὶν ἐπιστήμη ἢ αἰσθησις)» (*Tht.* 151e1–3). В качестве обоснования этой доктрины, Сократ вспоминает о ТП. «Человек есть мера всех вещей (πάντων χρημάτων μέτρον): существующих – что они есть, несуществующих – что их нет (τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν<sup>5</sup>). Каковым мне представляется нечто, таково

<sup>4</sup> Гадамер 1991, 19.

<sup>5</sup> Платон цитирует ТП с заменой οὐκ ὄντων на μὴ ὄντων. Объяснений этому факту может быть несколько. Замену можно объяснить тем, что выражение οὐκ ὄντων можно понимать как строгое онтологическое разделение вещей на существующие и не существующие, потому что в древнегреческом οὐκ с причастием обозначает факт, а не условие (см. Smyth 1920, 619). Возможно, таким образом Платон хотел

оно для меня. Каковым оно представляется тебе, таково для тебя». <sup>6</sup> Сократ поясняет ТП на примере восприятия ветра: «дует один и тот же ветер, а кто-то мерзнет при этом, кто-то – нет» (*Tht.* 152b). Это объяснение, по мнению исследователей, восходит к самому Протагору. Из этого примера следует, что Протагор не утверждал, что нечто существует или не существует в зависимости от того, воспринимаемо оно или нет, а что нечто обладает теми или иными качествами в зависимости от того, кто его воспринимает.<sup>7</sup>

Историки философии, начиная с Эдуарда Целлера, называют Протагора первым релятивистом. Однако, как совершенно верно отмечают современные исследователи (Feuerabend,<sup>8</sup> Zilioli, Вольф<sup>9</sup> и многие другие), нельзя говорить о релятивизме просто, не уточняя, о какой версии релятивизма идет речь. Релятивизм представляет собою сложное явление, включающее в себя множество разновидностей (этический, онтологический, эпистемологический, перцептивный, эстетический и другие). Уго Дзильоли предлагает описывать релятивизм Протагора как *robust relativism*.<sup>10</sup> *Robust relativism* – термин, предложенный Джозефом Марголисом,<sup>11</sup> его можно перевести как сильный вариант релятивизма. Сила его заключается в том, что такой вариант релятивизма включает в себя т. н. алетический релятивизм (относительность истины, истина у каждого своя), эпистемологический (мы знаем феномены, а не вещи) и онтологический релятивизм (ничто не существует само по себе, но только в отношении к другому). Все эти тезисы мы находим в «Теэтете». В диалоге исследователи выделяют две версии релятивизма Протагора – экзотерическую и эзотерическую. Экзотерическая версия включает в себя всего три тезиса: 1) какой кому каждая вещь представляется, такой она для него и есть, 2) представляться – значит ощущать, 3) ощущение – это всегда ощущение бытия, и как знание оно непогрешимо (*Tht.* 152b–c). Эту интерпре-

---

избежать такого рода категоризации, поскольку ему было важно показать, что существование и не существование вещей в ТП зависят от воспринимающего, а не являются объективным устройством реальности. Кроме того, μή указывает на связь ТП с трактатом Горгия Леонтийского «О не сущем, или о Природе» (Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως). Но возможно и другое объяснение. Следует учитывать тот факт, что цитата в «Теэтете» – это косвенная речь, в которой может происходить замена οὐκ на μή.

<sup>6</sup> Пер. Т. В. Васильевой

<sup>7</sup> Kerferd 1981, 87.

<sup>8</sup> Feuerabend 1987, 20

<sup>9</sup> Вольф 2017.

<sup>10</sup> Zilioli 2007, 8–12.

<sup>11</sup> Margolis 1991.

тацию релятивизма Платон не рассматривает всерьез, потому что довольствоваться объяснениями такого рода могут только софисты. Но было и другое учение, которое, как говорит Сократ, Протагор поведал только своим ученикам. Вторая версия релятивизма – это так называемая «тайная доктрина» Протагора (*Tht.* 152e1–3). Ее основной тезис – тезис о текучести бытия. Ведь, согласно Платону, чтобы ответить на вопрос, что значит знать, нужно сначала ответить на вопрос, что значит быть. Итак, «ничто одно не существует как что-то или как какое-то, но из порыва, движения и смешения одного с другим возникают все те вещи, про которые мы говорим, что они существуют, хотя и говорим неверно, ибо ничто никогда не есть, но всегда становится» (*Tht.* 152 d6–e1, пер. Т.В. Васильевой). Приверженцами этого учения Сократ объявляет всех, кроме Парменида, – Гомера и Эпихарма, Гераклита и Эмпедокла. Исследователи спорят о том, действительно ли у Протагора была тайная доктрина или ее целиком придумал Платон. Как бы то ни было, в «Теэтете» она изложена достаточно подробно. Бытие предстает в этом учении всецело подвижным и постоянно меняющимся. Представление о бытии как всеобщем движении восходит к Гераклиту. Таким образом, с самого начала выстраивается следующая цепочка: Теэтет – Протагор – Гераклит. Уже отсюда становится ясно, что определение знания как ощущения, данное Теэтетом, будет опровергнуто. Потому что из теории бытия-движения Гераклита следует невозможность устойчивого знания и языка, как это показано в «Кратиле», ведь если все постоянно изменяется, то знание с необходимостью перейдет в незнание.<sup>12</sup>

Тайная доктрина Протагора (ТДП) содержит в себе не только теорию бытия-движения, но и соответствующую ей теорию познания. Если быть значит постоянно меняться, двигаться, становиться, то познавать значит ощущать. Всеобщее движение имеет две характеристики: действие / страдание и быстрота / медленность. Каждая вещь является потоком сама и источником исходящего от нее потока. Так, например, глаз порождает поток огненных частиц, направленный к объекту зрения, то есть к цветку. Цвет в свою очередь также является истечением огненных частиц с поверхности окрашенного тела. До тех пор, пока эти потоки не столкнулись, нет ничего: ни цвета, ни зрения. Зато в момент столкновения возникают бесчисленные пары – ощущение и ощущаемое. Потоки сталкиваются постоянно. Мгновенные вспышки возникают и тут же исчезают. «Всё есть движение, и кроме движения нет ничего. Есть два вида движения, количественно беспредельные: свойство одного из них – действие, другого – страдание. От соприкоснове-

<sup>12</sup> Платон, *Кратил* 440 b–c. Пер. Т. В. Васильевой.

ния друг с другом и их связи возникают потомки беспредельные по количеству, но парные: с одной стороны, осязаемое, с другой – ощущение, которое исчезает и появляется всегда вместе с осязаемым. ... Род осязаемого однороден каждому из этих ощущений: всевозможному зрению – всевозможные цвета, слуху – равным же образом звуки и прочим ощущениям – прочее осязаемое, возникающее совместно с ними<sup>13</sup>» (*Tht.* а5–с3). Какая сторона в этом движении является страдающей, а какая действующей? И движение от объекта и движение от глаза могут одновременно рассматриваться и как действующие, и как претерпевающие. Цвет воздействует на зрение, а зрение в свою очередь воздействует на цвет. Почему в этих потоках вообще возможно какое-то взаимодействие? Взаимодействия этих встречных движений возможно в силу соизмеримости (симметричности) воспринимающего и воспринимаемого. Основной принцип ощущения: подобное познается подобным. Взаимодействовать могут только однородные элементы, например, зрение – это взаимодействие огня с огнем. В результате этих взаимодействий и возникают ощущения. «Поэтому, когда глаз и нечто иное из соразмерных (*συμμέτρων*) глазу [вещей] встретятся, то они порождают белизну и сродное белизне восприятие, чего никогда не произошло бы, если бы каждое из них направилось к иному. Когда зрение направляется от глаз, а белизна от соучастника рождения цвета, то глаз наполняется зрением и видит, становясь не просто зрением,<sup>14</sup> но видящим глазом, что же касается второго родителя, он, наполнившись белизной, уже становится в свою очередь не белизной, но белым – будь то дерево, камень или любая вещь, окрашенная в этот цвет»<sup>15</sup> (*Tht.* 156 d3–157a7). Тогда меру в ТП можно понять как соизмеримость элементов человеческого тела (микрокосма) элементам мира (макрокосмоса). Но, чтобы взаимодействие частиц стало ощущением, оно должно дойти до головного мозга и там воздействовать на разумную часть души. Платон говорит в «Тимее» (70b), что трансмиссия ощущений происходит через кровь. Потому что кровь, как и восприятие, пронизывает все тело целиком (*Tim.* 47 с3–d3): «движения эти передаются уже ему всему, доходя до души». Движения ощущений, переданные через кровь, попадают в головной мозг, где находится разумная часть души.

<sup>13</sup> Пер. мой.

<sup>14</sup> То есть не просто истечением света из глаза.

<sup>15</sup> Пер. Т. В. Васильевой с исправлениями. Перевод «тогда же они несутся в разные стороны: зрение – к глазам, а белизна – к цвету соучастника этого рождения (*τότε δὲ μεταξὺ φερομένων τῆς μὲν ὄψεως πρὸς τῶν ὀφθαλμῶν, τῆς δὲ λευκότητος πρὸς τοῦ συναποτίκτοντος τὸ χρῶμα*)», ошибочен, потому что *πρὸς* с генитивом означает *от*, а не *к*.

Выводы из ТДП таковы: 1) ничто не существует как одно само по себе, но всегда возникает в отношении к чему-то (*οὐδὲν εἶναι ἔν αὐτὸ καθ' αὐτό, ἀλλὰ τι ἀεὶ γίγνεσθαι* (*Tht.* 157 b1), 2) само понятие существования нужно изъять, поскольку оно не соответствует природе вещей, 3) нельзя говорить «это», «не-что», «мое», вообще нельзя пользоваться именами, которые описывают вещи статически. Быть значит становиться, причем не просто становиться самому по себе, но становиться всегда по отношению к чему-то. То, по отношению к чему происходит становление, в свою очередь тоже становится в отношении первого. А значит, исчезают причинно-следственные связи. Нельзя ответить на вопрос, цвет – причина зрения или зрение причина цвета? Таким образом, в ТДП имеет место не только эпистемологический, но и онтологический релятивизм. Платон четко прослеживает связь между представлением об устройстве мира (бытия) и теориями познания и языка. Таким образом, ТДП представлена Платоном как последовательное и цельное учение, включающее в себя теорию бытия и теорию познания, которую действительно трудно опровергнуть (*robust*).

Платон предпринимает множество различных по своей силе и серьезности попыток опровергнуть ТДП. Он высказывает возражения против трактовки знания как ощущения и сомнения относительно возможности выражения онтологии потоком средствами языка. Не возьмусь перечислять их все, назову только некоторые. Первая группа аргументов направлена против выразимости онтологии потоком средствами языка. Даже белое и белизну нельзя назвать белым и белизной, потому что, всецело изменяясь и перемещаясь, они теряют свои качества быть белым и белизной быстрее, чем их успеют назвать. Шутливо Платон рассказывает об эфесцах, последователях Гераклита, которые старались в своих рассуждениях соответствовать природе вещей, поэтому они говорили исключительно загадками и все время неслись куда-то, не желая останавливаться ни на одном предмете разговора. Вторая группа аргументов направлена против теории познания, отождествляемого с ощущением. Ощущение не тождественно знанию, поскольку знание – это не только ощущение, но и память. Иначе мы не знали бы того, что только что видели или слышали, но не видим и не слышим в данный момент. Платон приводит еще один прекрасный пример того, почему знание не тождественно восприятию. Когда мы слышим речь, то, хотя мы воспринимаем одни и те же звуки, наше знание будет зависеть от того, понимаем мы язык, на котором говорят, или нет (*Tht.* 163b-c).

Третья группа аргументов направлена против доктрины истины. Платон выявляет скрытое противоречие в ТП: если я судья всем существующим для меня вещам, что они существуют, и несуществующим, что они не существу-



ют, тогда никто не может судить о состоянии другого (*Tht.* 160c). В ТП Платон меняет «быть мерой» на «быть судьей (κρίτης)», таким образом, получается, что ТП сам себя опровергает.<sup>16</sup> Если никто не может судить о чужом состоянии, то почему суждение Протагора может быть истинно для другого человека? Отсюда остается один шаг до замены меры критерием. Тем не менее Платон находит способ реабилитировать ТП, ссылаясь на то, что сам Протагор не отрицал возможность экспертной оценки различных состояний воспринимающего. Восприятия зависят от того, как себя чувствует тот, кто их испытывает. Тогда мудрец – это тот, кто может изменить состояние воспринимающего с худшего на лучшее, как врач – состояние пациента. Значит, уже не любой человек есть мера всех вещей, а только мудрый, именно он будет мерой хорошего и плохого, полезного и вредного. В итоге Платон переформулирует ТП так: «человек – мера всего, и белого, и тяжелого, и легкого, и всего подобного, поскольку, имея в самом себе критерий этих вещей (ἔχων γὰρ αὐτῶν τὸ κριτήριον ἐν αὐτῷ) и полагая их такими, как он их воспринимает, он полагает также, что они для него поистине существуют» (*Tht.* 178 b3). Быть мерой истолковывается Платоном как иметь критерий истины в себе самом. Но эта формулировка возвращает нас к первому возражению. Если критерий истины находится в каждом, то у каждого своя истина, а так быть не может и сам Протагор с этим согласен. Следовательно, ТП опровергнут: не всякий человек – критерий истины.

Мысль Платона развивает Секст Эмпирик. Именно он приравнивает меру в ТП к критерию. Если для Платона критерий неологизм, то для Секста – устоявшийся философский термин. В «Трех книгах Пирроновых положений» разбирая вопрос о том, чем отличается скепсис от доктрины Протагора, он говорит так: «Протагор хочет, чтобы человек был мерой всех вещей, а именно: существующих, что они существуют, несуществующих – что они не существуют; при этом “мерой” он называет критерий (μέτρον’ μὲν λέγων τὸ κριτήριον,) а “вещами” – предметы»...<sup>17</sup> Таким образом, Протагор, по мысли Секста, вводит относительность (οὕτως εἰσάγει τὸ πρὸς τι). Именно эта интерпретация ТП позволила Эдуарду Целлеру назвать доктрину Протагора релятивизмом. Однако в отличие от скептиков Протагор делал утверждения о мире как таковом. Например, что материя текуча (τὴν ὕλην ῥευστὴν εἶναι) и что логосы всех чувственно воспринимаемых вещей находятся в материи (τοὺς λόγους πάντων τῶν φαινομένων ὑποκείσθαι ἐν τῇ ὕλῃ). Эти утверждения Секст рассматривает как догматические и противоречащие скептическим установкам. Нельзя, сделав истину познания относительной, высказывать

<sup>16</sup> Burnyeat 1976.

<sup>17</sup> Пер. мой.

утверждения о бытии. Несмотря на то, что понятие «материя» (ὑλη) появилось в античной философии только после Аристотеля, а значит Протагор не мог его использовать, исследователи отмечают, что эти утверждения Секста не являются пересказом «Теэтета» Платона, а значит они особенно ценны. В своей интерпретации ТП Секст заменяет μέτρον на κριτήριον, а χρήματα на πράγματα, потому что и κριτήριον, и πράγματα представляют собой технические термины.<sup>18</sup> Таким образом, ТП встраивается в хорошо известный в эллинистической философии контекст вопроса о критерии познания. В трактате «Против ученых» в разделе «О критерии истины» Секст разбирает историю этого вопроса. Одни философы признают критерий истины, другие – отвергают. По свидетельству Секста, некоторые – он называет последователей Протагора софистов Евтидема и Дионисиодора – относили Протагора к тем, кто критерий отвергает. Потому что если все мнения оказываются истинными для воспринимающего, то истина принадлежит к категории относительного (τῶν πρὸς τι εἶναι τὴν ἀλήθειαν), а значит не может быть никакого критерия различения истины и лжи или бытия и небытия.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Вольф, М. Н. (2017) “Софистический релятивизм: миф или реальность?” *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 11, 493–504.  
 Гадамер, Г.-Г. (1991) *Актуальность прекрасного*. Москва.

#### REFERENCES

- Burnyeat, M. (1976) “Protagoras and Self-Refutation in Later Greek Philosophy,” *Philosophical Review* 85, 44–69.  
 Feyerabend, P. (197) *Farewell to Reason*. London.  
 Gadamer, H.-G. (1991) *Aktualnost' prekrasnogo*. Moscow.  
 Kerferd, G.B. (1981) *The Sophistic Movement*. Cambridge.  
 Lask, A., Most, G. (2016) *Early Greek Philosophy*, Volume VIII: Sophists, Part 1. Loeb.  
 Margolis, J. (1991) *The Truth about Relativism*. Oxford & Cambridge.  
 Smyth, H.W. (1920) *A Greek Grammar for Colleges*. Cambridge.  
 Van Berkel, T. (2013) “Made to measure: Protagoras’ metron,” J. M. van Ophuijsen, M. van Raalte, P. Stork, eds. *Protagoras of Abdera: The Man, His Measure*. Leiden.  
 Volf, M. N. (2017) “Sofisticheskij relativism: mif ili realnost,” *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 11, 493–504.  
 Zilioli, U. (2007) *Protagoras and the challenge of relativism: Plato’s subtlest enemy*. Ashgate. Hampshire.

---

<sup>18</sup> Van Berkel (2013) p. 41

**«ТИМЕЙ» ПЛАТОНА О ВИДАХ ДВИЖЕНИЯ,  
«НЕБЕСНОМ РАСТЕНИИ» И ПРЯМОСТОЯНИИ  
ЧЕЛОВЕКА**

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

---

VALERY V. PETROFF  
RAS Institute of Philosophy (Moscow)  
PLATO'S *TIMAEUS* ON TYPES OF MOVEMENTS, «THE HEAVENLY PLANT»  
AND THE VERTICAL POSTURE OF MAN

ABSTRACT. The article treats Plato's "geometric" cosmology and anthropology in "Timaeus" (in particular, the association of rational and irrational processes with circular and linear movements). Plato's idea that straightened or bent posture of a living body depends on the properties of the soul that prevails in it is discussed. It is indicated that Plato associates human straightness with cultivation of circular motion and becoming like God, while the entry of the soul into the body is likened to turning upside down, in which condition the notions of right and left, true and false are inverted. Plato's tendency to schematization and geometrization of reality in cosmological and anthropological explanations, as well as the peculiarity to represent living bodies as hollow volumes of space through which streams of elements flow are indicated. Plato's representation of man as "the heavenly plant" turned upside down in relation to terrestrial plants is examined. Fragments of subsequent authors using this comparison are under consideration (parallels from the Arab and Indian traditions are given).

KEYWORDS: Plato, "Timaeus", Proclus, heavenly plant, becoming-like-God, upright and inverted body, circular motion, linear motion, Ḥunayn ibn Ishāq, al-Bīrūnī, Bhagavad Gita.

---

Сущностной особенностью космологического повествования «Тимея» Платона является геометризация реальности: материальные тела предстают в

рассуждении в виде своих стереометрических моделей.<sup>1</sup> Платон не раз представляет тела живых существ как отвлеченные от физических характеристик, лишённые внутренней структуры, свойств и самостоятельной активности сегменты пространства, через полые объёмы которых текут потоки пищи и распространяются приходящие извне возмущения.<sup>2</sup>

Подобные схематизация и геометризация особенно явны при рассуждении о возникновении и устройстве космоса и человеческого тела. Говоря о них, Платон, как от данности, отправляется от нескольких неординарных допущений, в числе которых – ассоциация процесса мысли с круговым движением.<sup>3</sup> Мыслительное и круговое движения совпадают для Платона оттого, что рассуждение о демиурге, уме и мировой душе является в «Тимее» частью рассуждений об устройении космоса, кругах и движениях небесной сферы.<sup>4</sup> В *Tim.* 37cd демиург предстаёт Гефестом, изготавливающим армиллярную сферу<sup>5</sup>: применительно к природе тождественного и иного Платон ассоциирует «тождественное» с внешним кругом (небесным экватором), а «иное» с внутренним кругом (эклиптикой, вдоль которой пролегают видимые пути Солнца, Луны и планет). Круг тождественного (сферу неподвижных звезд и вращение всего тела вселенной) демиург закручивает слева направо<sup>6</sup> (таким представляется вращение звездного неба наблюдателю, обращенному лицом к югу), а круг иного – справа налево. При этом перевес демиург даёт движению тождественного и подобного.

---

<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> Примечательно, что подобное отношение к телу (или эйдосу тела) как к рамке, ограничивающей практически пустой объём, пронизаемый для входящих и исходящих материальных потоков, сохранится у Аристотеля и его комментаторов (Александра Афродисийского, Филопона), у гностиков (Валентина), с подобной точкой зрения в христианской среде будут полемизировать Епифаний Кипрский и Иоанн Дамаскин. См. Петров 2017а, 326–346; Петров 2017б, 245–280.

<sup>3</sup> Cf. Guthrie 1978, 297: «the strangest feature of Plato's psychology, the association of circular motion with thought».

<sup>4</sup> Например, сфера неподвижных звезд, наглядно являющая собой движение «тождественного», названа в *Tim.* 40a «разумением высшего» (τοῦ κρατίστου φρόνησις).

<sup>5</sup> Платон буквально воспроизводит в своем мифологическом повествовании устройство механической армиллярной сферы, говоря, например, что круг эклиптики находится «внутри» круга небесного экватора.

<sup>6</sup> Движение слева направо является превосходным (см. Procl. in *Tim.* II, 258, 20).

Позднее, в трактате «О душе», Аристотель даст толкование этого места, заметив, что круговращения (φοραί) неба рассматриваются в «Тимее» Платона как движения (κινήσεις) мировой души.<sup>7</sup> В самом деле, движение «тождественного» связывается Платоном с разумным движением мировой души, обуздывающей свои низшие движения, суждения и желания (которые соответствуют «кругу иного»), а «иное» ассоциируется в «Тимее» с «блуждающими» планетами (ибо мировая душа не полностью разумна).

При создании земных разумных существ младшие боги соединили бессмертное разумное начало с частицами стихий космоса. При этом круговые движения отдельной разумной души (ψυχῆς περιόδους) вступили во взаимодействие с получающим приток и отток телом. Результатом этого является постоянная борьба круговращений и линейных, хаотично направленных потоков стихий. В живом существе преобладают то одни, то другие, а потому такое существо всегда подвижно, перемещаясь беспорядочно, безрассудно и как попало (42e). Сойдясь с «непрестанно текущим потоком» (ρέοντος ἐνδελεχῶς ὄχετοῦ), движения возмущения влияют на мыслительные круговращения (περίόδους) души и деформируют их.<sup>8</sup> Именно противоборство круговых и линейных движений привело к тому, что результирующее движение земных тел стало направленным вкривь и вкось (στρέψαι στροφάς), сделалось неразумным (ἀλόγως),<sup>9</sup> а тела то сталкивались, то двигались наискосок, то опрокидывались (τοτὲ μὲν ἀντίας, ἄλλοτε δὲ πλαγίας, τοτὲ δὲ ὑπτίας) (43de).

Даже повествование о важности и пользе чувства зрения, открывающего перед человеком совершенство небесных движений (а именно это созерцание и зрелище возвышает его над животным состоянием, напоминает об утраченной божественной родине, воспитывает и преображает), формулируется Платоном в терминах кругообращений: о природе вселенной нельзя

<sup>7</sup> Arist. *De anima* 407a.

<sup>8</sup> Для Платона нет сущностных различий между воздействиями на тело индивида волн и потоков пищи, «затопляющих тело и затем снова из него утекающих», и воздействиями, приходящими от внешней среды: от обжигающего огня, ударов о землю, от качки на воде, колебаний на ветру. Все эти приходящие извне движения, передающие возмущение сквозь тело к душе, определены как «ощущения» (αἰσθήσεις).

<sup>9</sup> Из-за воздействия земных ощущений, которые именуются «претерпеваниями» (παθήματα), душа, оказавшись внутри смертного тела (εἰς σῶμα ἐνδεθῆ θνητόν), поначалу вовсе лишается ума (ἄνους γίγνεται). Только по прошествии ряда лет, когда поток роста и питания ослабевает, а круговращения мышления начинают преобладать над другими душевными движениями, у нее развивается способность выносить справедливые суждения об ином и тождественном, а автор подобных суждений окончательно становится разумным существом (ἔμφορα, 44bc).

было бы сказать ничего, если бы мы никогда не видели круговоротов звезд, солнца и неба. Только потому, что круги месяцев, годов, равноденствий и солнцестояний зримы, человеку открылось число, понятие о времени и вся природа вселенной, «а из этого возникло то, что называется философией – лучший подарок смертному роду от богов» (47ab). Платон резюмирует: божество изобрело и даровало нам зрение для того, чтобы, наблюдая за круговращениями ума в небе, люди извлекали пользу для круговоротов своего мышления, которое, хотя и подвержено возмущениям, родственно небесным кругам. Изучая круговращения звездного неба (т. е. божественной природы), подражая их правильности и безупречности, человек упорядочивает свои собственные неустойчивые мыслительные круги (47b).

Геометрическая образность играет важную роль также в рассуждении Платона об устройстве человеческого тела: когда младшие боги создавали людей, то поместили в сферовидное тело именуемое «головой» два вида божественных круговращений – «тождественное» и «иное», а придав в помощь голове тело, как колесницу, они наделили его способностью к шести линейным движениям (44d). Таким образом, после вхождения души в тело у телесного живого существа появились (помимо разумного, кругового) еще и поступательные движения вдоль координатных осей трехмерного пространства. Таких движений шесть: вперед – назад, направо – налево, вверх – вниз (εἰς τε γὰρ τὸ πρόσθε καὶ ὀπίσθεν καὶ πάλιν εἰς δεξιὰ καὶ ἀριστερὰ κάτω τε καὶ ἄνω καὶ πάντα κατὰ τοὺς ἕξ τόπους, 42e–43b).

Диалог «Тимей» завершается словами о том, каким образом сохранение или небрежение правильностью внутренних кругов влияет на тело и образ существования души в следующей жизни. Поскольку божественное начало внутри нас родственно мыслительным круговращениям вселенной, то вниманием к гармониям и круговоротам мира можно исправить круговороты в собственной голове (они были нарушены самим фактом вхождения души в тело). Здесь повествование Платона о пользе исследования небесных круговращений становится побуждением к богоподражанию – ὁμοίωσις θεῶ<sup>10</sup>: упорядочивая свои мыслительные движения, мы уподобляемся богу, дабы «мыслящее стало подобно в своей изначальной природе мыслимому» (τῷ κατανοομένῳ τὸ κατανοοῦν ἑξομοιωσαὶ κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν, 90d). Напротив, нарушение кругового движения душ приводит в будущей жизни к пагубным изменениям в телесном устройстве (91e–92a). Так, сухопутный и звериный род произошел от тех, кто в предшествующей жизни вовсе не занимался философией, не наблюдал природу небесного и не пользовался находящи-

<sup>10</sup> Cf. Sedley 1999, 309–28; Van Den Berg 2003, 189–202.

мися в голове круговращениями (ταῖς ἐν τῇ κεφαλῇ χρήσθαι περιόδοις). У тех, кто вел подобный образ жизни, передние конечности и *головы* протянулись к сродной им *земле* и *уперлись* в нее (τὰς κεφαλὰς εἰς γῆν ἐλκόμενα ὑπὸ συγγενείας ἤρεισαν),<sup>11</sup> черепа удлинены или исказили свой облик в зависимости от того, насколько сжались у каждого от бездействия его круговороты (ὄπῃ συνεθλίφθησαν ὑπὸ ἀργίας ἐκάστων αἱ περιφοραί, 91e–92a).

Таким образом, культивирование круговращений в себе и космосе или, напротив, небрежение ими немедленно отражается на осанке человека. Согласно Платону, человек отличается от животных тем, что выпрямлен, тогда как их тела согнуты, а головы вперены в землю. Именно выпрямленность человека позволяет ему поднимать взор к вышнему, к небу – созерцать звезды и их круговороты, а это сохраняет в чистоте его ум.<sup>12</sup> В целом, оппозиция выпрямленный (ὀρθός, erectus) – склоненный (κεκυφότες, propa) подразумевает у платоников дополнительные оппозиции: истинный – ложный, вышнее – нижнее, разумный – неразумный, добродетельный – распущенный, человек – неразумное животное,<sup>13</sup> сферический – неправильной формы,<sup>14</sup> простертый ниц (ἐλκόμενα, prostrata) – устремленный вверх.<sup>15</sup>

Схожим образом, для Аристотеля выпрямленность человека тоже является признаком его божественного происхождения. Проявлением последнего является способность мыслить и рассуждать, а это возможно только при определенном телесном устройстве.<sup>16</sup> В последующей традиции противопоставление выпрямленного человека (как существа, созерцающего

<sup>11</sup> Слова «головы уперлись в землю» почти дословно повторяют фразу из *Tim.* 43e 3–8 о переворачивании человека вверх головой (см. *ниже* прим. 21).

<sup>12</sup> Plato. *Crat.* 396bc: «взгляд вверх»... по словам людей, изучающих небесные явления, сохраняет в чистоте человеческий ум».

<sup>13</sup> Plato. *Respubl.* IX, 586a: «у кого нет опыта в рассудительности и добродетели, кто вечно проводит время в пирушках... того, как полагаю, относит вниз... ведь они никогда не взирали на подлинно возвышенное и не возносились к нему,... подобно скоту, они всегда смотрят вниз, склоняясь к земле».

<sup>14</sup> Plato. *Tim.* 69c и 44d.

<sup>15</sup> Ibid. 91e–92a.

<sup>16</sup> Arist. *De part. anim.* IV, 10, 686a 25–32: «Человек... один только из животных выпрямлен (ὀρθόν) вследствие того, что природа его и сущность божественны; ведь дело божественного существа мыслить и рассуждать, а это не легко, если много тела лежит сверху, ибо тяжесть делает мышление и общее чувство трудно подвижными».

небесное) и склоненных к земле животных становится общим местом,<sup>17</sup> наследуясь языческими<sup>18</sup> и христианскими<sup>19</sup> авторами.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> Ovid. *Metamorph.* I, 78-88: “И между тем как, склоняясь, остальные животные в землю, / Смотрят (spectent), высокое он дал лицо (os) человеку и прямо / В небо глядеть повелел, подымая к созвездиям очи (erectos ad sidera tollere vultus)”, пер. С. Шервинского.

<sup>18</sup> Macrobius. *In somn. Scip.* I, XIV, 8-11: “Итак, Душа, творя и создавая тела... наделила умами те божественные или вышние тела, я разумею [тела] неба и звезд, что начала создавать первыми. И божественные умы были влиты во все тела, принимавшие округлую, по образу сферы, форму... Вырождаясь в низлежащее и земное, [Душа] обнаруживает, что хрупкость бранных тел не в состоянии выдерживать беспримесную божественность Ума. Лишь человеческие тела, и то с трудом, соответствуют [малой] его части. И поскольку лишь они являются прямостоящими – они будто отступают от низшего к высшему. И лишь они, как постоянно стоящие прямо, легко созерцают небеса... Только разумением заслужил [человек] превосходство перед другими животными, которые, будучи всегда склоненными к низу, отступили из-за трудности созерцания [неба] от вышнего и никакой своей частью не заслужили подобия божественным телам”, пер. М. С. Петровой.

<sup>19</sup> Greg. Nyss. *De opificio hominis* 8 (PG 44, 144AB): “Облик человека выпрямленный (ὀρθὸν τὸ στήμα) и тянущийся к небу, и смотрит он вверх. И этим обозначается его начальственность и царское достоинство... из всех существ таков лишь человек, а у всех прочих тела поникли долу”; Augustinus. *De Genesi ad litteram* VI, 12, 22 (PL 34, 348): “человек сотворен с выпрямленным станом (erecta statura), что свидетельствует о том, что не должно ему, подобно скотам, гнаться за земным; ведь все удовольствия происходят от земли, почему все они и наклонены и распростерты (prona atque prostrata) на брюхо. Таким образом и тело человека соответствует (congruit) его разумной душе, но не чертами и формами членов (secundum lineamenta figurasque membrorum), а тем, что оно выпрямлено (erectum est) к небу для созерцания (ad intuenda) того, что в теле сего мира является вышним (superna); так и разумная душа должна устремляться к тому, что в духовном наиболее превосходно по своей природе, дабы услаждаться не земным, но вышним (Кол 3:2)”; Augustinus. *De Genesi contra Manichaeos* I, 17, 28 (PL 34, 187): «Наше тело устроено так, чтобы показывать, что мы лучше зверей, и потому подобны Богу. Ведь у всех животных тела... наклонены к земле, а не выпрямлены, как тело человека... Человек создан по образу и подобию Божию преимущественно по своему духу, что также подвергается выпрямленной формой тела»; Iohannes Scottus Eriugena. *Periphyseon* I (PL 122, 494D): “Форма человека выпрямлена вверх, а форма прочих животных наклонена к низу”.

<sup>20</sup> Подобные аргументы использовались даже при символическом противопоставлении достоинств и недостатков музыкальных инструментов, чья форма антропоморфизировалась. Многие раннехристианские комментаторы Псалтири – Евсевий Памфил, Дидим Александрийский, пс.-Афанасий, пс.-Ипполит – подчер-



В «Тимее» говорится, что, в сравнении с совершенством мыслительных круговращений, движения в подлунном мире являются искаженными и инвертированными в своей алогичности, а потому переход от мира божественных существ к миру подлунному, соответствующий созданию человеческих существ, подобен переворачиванию с ног на голову. Подобный образ существования, при котором расстроены оба круговых движения (вращение тождественного и ход иного), схож с тем,

«как если бы некто перевернутый уперся головой в землю (τις ὑπτιος ἐρείσας τὴν κεφαλὴν μὲν ἐπὶ γῆς), а ноги вытянул вверх (τοὺς δὲ πόδας ἄνω προσβαλὼν), прислонив их к чему-то; в таком состоянии (ἐν τούτῳ τῷ πάθει) претерпевающему и смотрящим на него (τοῦ τε πάσχοντος καὶ τῶν ὁρῶντων), каждому относительно каждого представится (φαντάζεται): их правое – левым, а их левое – правым (τὰ τε δεξιὰ ἀριστερὰ καὶ τὰ ἀριστερὰ δεξιὰ)».<sup>21</sup>

У «опрокинутого» человека инвертируется картина мира, включая понятия о «правом» и «левом», «истинном» и «ложном».<sup>22</sup> Мысли (в терминах Платона – «круговращения») относительно тождественного и иного меняются на обратные, люди изрекают (προσαγορεύουσαι) о тождественном и ином то, что «противоположно истине», становясь «лживыми и неразумными» (ψευδεῖς καὶ ἀνόητοι). Хаотичные земные ощущения, устремляющиеся извне, воздействуют на круговороты мыслей, и последние господствуют лишь по видимости, на деле же – подчиняются (44a 4–5).

В финале «Тимея» (90a) Платон вводит еще один важный образ, говоря о том, что высшая разновидность нашей души, которая располагается в голове, устремляет нас от земли к родству на небе (ἐν οὐρανῷ συγγένειαν) «как небесное, а не земное растение» (φυτὸν οὐκ ἔγγειον ἀλλὰ οὐράνιον). Нашу «голову и корень» (κεφαλὴν καὶ ρίζαν) божество простерло туда, где изначально была рождена душа, тем самым сделав все наше тело *прямо стоящим* (ὀρθοῖ πᾶν τὸ σῶμα, 90b).

---

квивают «прямыню» псалтерия, инструмента царя Давида. Это сочетается с уподоблением псалтерия человеческому телу. Эпитеты «выпрямленный» и «прямыня» применительно к псалтерию неизбежно помещали всё рассуждение в легко узнаваемую образованными читателями традицию античной философской антропологии. См. Петров 2009, 42–44.

<sup>21</sup> *Tim.* 43e 3-8.

<sup>22</sup> Рассуждения о замене правого на левое повторяются при рассуждении о механизме зрения и возникновении отражений от зеркальных поверхностей, когда «левое начинает казаться правым» (*Tim.* 46b).

Впоследствии платоновское определение человека как «небесного растения» встречается неоднократно.<sup>23</sup> О человеке как небесном растении пишет Плутарх («Об оракулах пифии», «Об изгнании»),<sup>24</sup> а также такие христианские авторы как Климент Александрийский («Протрептик»),<sup>25</sup> Евсевий Кесарийский («Приготовление к Евангелию»),<sup>26</sup> Немезий Эмесский («О природе человека»),<sup>27</sup> Василий Великий («Гомилии на Шестоднев»).<sup>28</sup> Краткую сводку рассмотренных выше положений дает Филон Александрийский в работе «О том, что худшему свойственно нападать на лучшее»:

«Душу человека Бог назвал духом, “человеком” называя не составное существо, как я сказал ранее, но то *боговидное создание* (τὸ θεοειδὲς δημιούργημα), посредством которого мы рассуждаем, *корни* какового он протянул в небо (ρίζας εἰς οὐρανὸν ἔτεινε) и прикрепил к той кромке, которую мы зовём неподвижной сферой. Ибо Бог создал человека, который единственный из населяющих землю есть *небесное растение* (φυτὸν οὐράνιον), а головы иных он закрепил в земле, ибо все они согбенны, у человека же вывел наверх, чтобы он имел пищу олимпийскую и бессмертную... Внешние чувства... и сам ум [создатель] утвердил на уда-

<sup>23</sup> В стихотворном сборнике «Греческая антология» можно прочесть: «Грезящий вечно Платон преисполнил тебя самомнением, / Ибо бессмертным тебя, неба растением (φυτὸν οὐράνιον) назвал», пер. Ю. Шульца (см. *Anthologia Graeca* 10, 45: ἀλλ' ὁ Πλάτων σοὶ τῦφον ὀνειρώσσω ἐνέφυσεν / ἀθάνατόν σε λέγων καὶ φυτὸν οὐράνιον).

<sup>24</sup> Plutarchus, *De Pythiae oraculis* 400B.

<sup>25</sup> Clemens Alexandrinus, *Protrepticus* II, 25, 4: «Ошибочные, уклонившиеся от правильного пути людские представления, будучи поистине пагубными, отвратили *небесное растение* – человека, от небесного жилища и повалили на землю, убедив держаться земных тварей»; X, 100, 3: «Человека, рожденного для созерцания неба, поистине *небесное растение*, мы, уразумев то внутреннее, исключительное и характерное, что отличает людей от всех остальных живых существ, и советуя заготовить достаточно средств на века – набожность и благочестие, призываем к познанию Бога».

<sup>26</sup> Eusebius, *Praeparatio evangelica* 8, 14, 66, 7.

<sup>27</sup> Nemesius, *De natura hominis* 1, 15, 24: «[зная], что мы составляем *небесное растение*, не посрамим нашей природы».

<sup>28</sup> Basilus Caesariensis, *Homiliae in Hexaemeron* 9, 2, 32: «[Скоты] суть животные земные и склоненные (νενευχότα) к земле, но человек – небесное растение, отличен сколь обликом телесного устройства (τῷ σχήματι τῆς σωματικῆς διαπλάσεως), столь и достоинством души. Какой облик у четвероногих? Голова их наклонена к земле, смотрит на чрево и всеми мерами ищет приятного чреву. Твоя голова вскинута к небу, глаза твои видят вышнее (τὰ ἄνω βλέπουσιν)».

лении от земли... и связал с круговращениями (περίοδοις) воздуха и небес, которые бессмертны».<sup>29</sup>

В другом месте Филон замечает, что 12 драгоценных камней на наперснике первосвященника Аарона (*Исх* 28: 17–21) символически связуют 12 знаков зодиака и 12 колен (племен) Израиля, тем самым обозначая, что главы этих племен и патриархи «не ходят по земле как смертные, но становятся небесными растениями и движутся в эфире, будучи прочно утвержденными в нем».<sup>30</sup>

В неоплатонической традиции яркое рассуждение о человеке как небесном растении, а также связи божественных кругообращений и выпрямленного либо перевернутого положения тела находится в комментарии Прокла на *Tim.* 43е, где Платон уподобил жизнь в теле переворачиванию вверх ногами, когда правое кажется левым и наоборот.<sup>31</sup> Согласно Проклу<sup>32</sup> Платон драматически описывает (ἐκτραγωδεῖ) предельное претерпевание (τὸ ἔσχατον πάθος) души, когда лучшее в ней попирается (πελάττηται). Прокл замечает при этом, что «божественное в нас» (τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον) Платон соотносит (ἀπεικάζει) с головой, а худшее со ступнями. Применительно к телу это означает, что правое и левое для созерцателя меняются местами (τὰ δεξιὰ καὶ ἀριστερὰ ἐξηλλαγμένως ὁράσθαι), а применительно к душе для наблюдателя меняются местами «иное» и «тождественное» (τὰ ἕτερα καὶ ταῦτὰ ἐπαλλάττεσθαι τοῖς ὁρώσιν). Это не случайно, ибо, по мнению пифагорейцев, «тождественное» аналогично правому (ἀνά λόγον τῷ μὲν δεξιῷ τὸ ταυτόν), а «иное» есть аналог левого. (Объясняя, каким образом в восприятии человека правое меняется на левое, Прокл принимает за систему отсчета ориентацию относительно сторон света.)

К сожалению, через несколько страниц после этого места дошедший до нас греческий текст комментария Прокла обрывается. Однако важный фрагмент сохранился в арабском переводе Хунайна ибн Исхака (809–873)<sup>33</sup>:

<sup>29</sup> Philo Judaeus, *Quod deterius potiori insidari soleat* 84, 4–85, 8 (Cohn). Анализ рецепции соответствующих положений платоновского «Тимея» у Филона осуществляет Runia 1983, 239, 277.

<sup>30</sup> Idem, *Quaestiones et Solutiones in Exodum* 2, 114, Philo 1987, 164–165.

<sup>31</sup> Proclus. *in Tim.* III, 343, 8–12.

<sup>32</sup> Ibid. III, 343, 18–344, 5.

<sup>33</sup> Цитирую в переводе с английского по изданию: Arnzen, Rüdiger 2013, 1–45. Арнцен полагает, что арабский текст представляет собой сокращенную версию греческого текста Прокла, переписанного неким позднеантичным читателем. Хунайн обнаружил эту выписку в виде схолии на полях греческого трактата Галена *Περὶ ἐθῶν* (“De Consuetudinibus”, “О предрасположенностях”).

«Как корень земного растения принадлежит тому, что непосредственно укоренено в земле, так корень, голова и начало нашего тела, учитывая, что мы суть *небесные растения*, принадлежит тому, что непосредственно укоренено в небесном <...> Всякий раз, когда разумная душа предоставлена себе, тело, в котором она находится, представляет собой сферу, каковы, к примеру, тела небесных тел. А когда вместе пребывают душа разумная и душа [животная и] неразумная, сферичность и выпрямленность положения тела сосуществуют, что, например, мы наблюдаем, в теле человека. Когда же себе предоставлена неразумная, т. е. животная душа, то нет ни чистой сферичности тела, ни выпрямленности в его положении. Это можно видеть, например, на телах неразумных животных, ибо они согбенны и наклонены к земле. [Наконец,] когда в теле не присутствует ни одна из упомянутых душ, и себе предоставлены питающая душа, в этом теле нет ни сферичности, ни выпрямленности положения, но оно перевернуто вверх ногами, так что голова [тела] уперта в землю, как в случае с растениями. Исходя из сказанного, понятно, что различие в формах тел зависит исключительно от душ, которые активны в этих телах».<sup>34</sup>

Из этого отрывка следует, что по мнению Прокла форма тела у богов, людей и животных зависит от преобладания одного из двух видов души – разумной или неразумной. В результате получается градация тел: 1) сферическое у небесных тел, 2) сочетание сферического (голова) и выпрямленного (вертикального) у человека, 3) не сферическое (голова) и горизонтальное у животных, 4) вертикальное, но опрокинутое вверх ногами у растений. Примечательно, что приведенный выше фрагмент из комментария Прокла на «Тимей» в переводе Хунайна ибн Исхака воспроизводится у аль-Бируни (973-1048) в трактате «Индия» (VII, 42), который соотносит комментируемый Проклом образ перевернутого дерева с учением «Бхагавадгиты»:

«Прокл говорит: “Тело, в котором поселяется разумная душа, принимает шарообразный вид, подобно эфиру и его существам; а если в теле поселяется разумная и неразумная души, оно принимает прямо стоящий вид, подобно человеку. Тело, в котором поселяется только неразумная душа, принимает прямой и вместе с тем и наклонный вид, подобно неразумным животным. Тело же лишенное как той, так и другой души, в котором нет ничего, кроме питательной силы, принимает прямой и одновременно искривленный и перевернутый верхом вниз вид и его голова зарывается в землю, – каково положение растений. Поскольку это противоположно положению человека, то человек есть небесное дерево, корень которого направлен к его началу, то есть небу, подобно тому как корень растения обращен к его началу, то есть к земле.

Индийцы придерживаются сходных с этим мнений относительно природы. Арджуна говорит: “Каково подобие Брахмана в мире?” Васудева [Кришна] отве-

<sup>34</sup> Amzen 2013, 12.

чает: «Представь его похожим на дерево *ашваттха*».<sup>35</sup> А это – известное у них [дерево] из [числа] больших и ценных деревьев, которое занимает обратное [обычному] положение: его корни находятся наверху, а ветви – внизу. Если питание его обильно, оно становится огромным и его ветви простираются широко, цепляются за землю и стелются по ней, [так что] корни и ветви наверху и внизу становятся похожими и полностью уподобляются друг другу».<sup>36</sup>

Рассуждения платоновского диалога «Тимей» о прямостоящем и перевернутом теле в связи с темой уподобления богу или темой вхождения человека в мир имели продолжение также и в христианских апокрифах, отмеченных гностическим влиянием. Рассмотрению этих текстов мы предполагаем посвятить специальную статью.

#### Источники

Греческие тексты цитируются по изданиям, представленным в электронной текстовой базе данных *The online Thesaurus Linguae Graecae* (<http://stephanus.tlg.uci.edu>). Если автор перевода не указан специально, перевод принадлежит нам (В.П.).

Бируни, Абу Рейхан (1995) *Индия*. Пер. А.Б. Халидова, Ю.Н. Завадовского; комм. В.Г. Эрмана, А.Б. Халидова. Москва (Репринт издания 1963 г.).

Бхагавадгита (1956) – *Махабхарата II: Бхагавадгита*. Пер., введ. и прим. Б.Л. Смирнова. Ашхабад.

Махабхарата (2009) – *Махабхарата. Кн. 6: Бхишмапарва, или Книга о Бхишме*. Пер. и комм. В. Г. Эрмана. Москва.

Упанишады (2000) – *Упанишады*. Пер. и комм. А.Я. Сыркина. Изд. 2-е, доп. Москва.

---

<sup>35</sup> Бхагавадгита 1956, 141: «(Гл. XV) Шри-Бхагаван сказал: «С корнями вверх, ветвями вниз *ашваттха* считается непреходящим. Гуны – ее листья <...> / Вверх и вниз простираются ее сучья, возникшие из гун; предметы чувств – ее побеги; / Вниз также тянутся ее корни, связанные с действием в человеческом мире». Прим. Б. Л. Смирнова к этому месту «Гиты» (Ibid. С. 344): «В понимании Шанкары *ашваттха* и есть самсара. Этгертон считает, что этот образ заимствован из Катха-упанишады. <...> Мысль Шредера, что здесь речь идет о душе, Этгертон считает абсурдной, с чем нельзя не согласиться». См. также: Махабхарата 2009, 83. Ср. *Катха упанишада* II, 3, 1-2, Упанишады 2000, 560: «Наверху ее корень, внизу – ветви, это вечная *ашваттха*. / Это чистое, это Брахман, это зовется бессмертным».

<sup>36</sup> Бируни, Абу Рейхан 1995, 113. Полное название сочинения аль-Бируни «Тахкик ма ли-л-Хинд», написанного на арабском языке в 1030 г. – «Книга, содержащая разъяснение принадлежащих индийцам учений, приемлемых разумом или отвергаемых».

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Петров, В.В. (2009) «Кифара» и «псалтерий» в символической органологии античности и раннего средневековья», *Историко-философский ежегодник 2008*. Москва, 27–51.
- Петров, В.В. (2017a) «Aristotle's Teaching on Growth and Growing and the Problem of Identity of a Human Body», *Аристотелевское наследие как конституирующий элемент европейской рациональности. Материалы Московской международной конференции по Аристотелю. Институт философии РАН, 17-19 октября 2016 г.* Под ред. В.В. Петрова. Москва, 326–346.
- Петров, В.В. (2017б) «Учение Аристотеля о росте и растущем и идентичность тела индивида», *Аристотель: идеи и интерпретации*. Под ред. М.С. Петровой. Москва, 245–280.

## REFERENCES

- Arnzen, Rüdiger (2013) "Proclus on Plato's Timaeus 89e3–90c7," *Arabic Sciences and Philosophy* 23, 1–45.
- Guthrie W.K.G. (1978) *A History of Greek Philosophy*. Vol. 5: *The Later Plato and the Academy*. Cambridge.
- Philo (1987) *Questions and Answers on Exodus*. Transl. from the ancient Armenian version of the original Greek by Ralph Marcus. Cambridge. (Loeb Classical Library 401).
- Petroff, V. (2009) "Kithara and Psaltery in the Symbolical Organology of Antiquity and the Early Middle Ages," *History of Philosophy Yearbook 2008*. Moscow: Nauka, 2009, 27-51.
- Petroff, V. (2017a) "Aristotle's Teaching on Growth and Growing and the Problem of Identity of a Human Body," *The Legacies of Aristotle as Constitutive Element of European Rationality. Proceedings of the Moscow International Conference on Aristotle*. RAS Institute of Philosophy, October 17-19, 2016. Ed. by Valery V. Petroff. Moscow: Aquilo Press, 326-346.
- Petroff, V. (2017b) "Aristotle's Teaching on Growth and Growing and the Problem of Identity of a Human Body", *Aristotle: Ideas and Interpretations*. Ed. by Maya S. Petrova. Moscow: Aquilo Press, 245–280.
- Runia, D. (1983) *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*. Academisch Proefschrift. Vrije Universiteit te Amsterdam. Vol. 1. Amsterdam.
- Sedley, D. (1999) "The ideal of Godlikeness", *Plato 2. Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, Ed. by G. Fine. Oxford, 309–28.
- Van Den Berg, R. (2003) "Becoming like God' according to Proclus' interpretations of the 'Timaeus', the Eleusinian Mysteries, and the 'Chaldaean Oracles'," *Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement No. 78: Ancient Approaches to Plato's "Timaeus"*, 189–202.

# ПОЭЗИЯ КАК НАЧАЛО ФИЛОСОФИИ И НАУКИ

О. А. ДОНСКИХ

Новосибирский государственный университет  
Новосибирский государственный университет экономики и управления  
olegdonskikh@yandex.ru

---

OLEG DONSKIKH

Novosibirsk State University, Russia  
Novosibirsk State University of Economics and Management, Russia

POETRY AS THE BEGINNING OF PHILOSOPHY AND SCIENCE

**ABSTRACT.** The article analyzes the situation of the formation of organized philosophical and scientific discourse in the pre-Socratic time, as well as in Alexandria and in the Arab Caliphate. It is shown that in all three cases it is, firstly, poetry that raised the verbal culture to such a level that the possibilities of using language expanded drastically and extreme generalizations became possible. Secondly, poetry performed a reflection upon mythology and formulated the problems that became the starting point of philosophical and scientific research. Poetry also inspired philosophers and scholars to use poetic forms to express their ideas and improve their language.

**KEYWORDS:** poetic genres, philosophy, logos, physis, philology, grammar, scientists-poets.

---

История науки показывает, что реальное развитие науки происходит в атмосфере общего культурного подъема, а, если говорить более специально, – развитие естественных и гуманитарных наук происходит не просто параллельно, но, как правило, начинается всплеском литературы и языковых исследований, которые обеспечивают саму возможность развития остальных наук. Это вполне очевидно, если исходить из общих соображений, но, тем не менее, в работах по истории науки этот аспект оказывается в тени.

Начнем с интеллектуального чуда, которое произошло в Древней Греции – почти невероятный расцвет литературы, риторики, филологии,

юриспруденции, музыки, философии, наук о природе, математики... Посмотрим, как развивалась натурфилософия.

Обычно, говоря о греческой науке, авторы от афоризмов первых мудрецов и этиологических мифов переходят к описаниям образов космоса, которые декларируют и обсуждают философы. При этом часто упускается из вида простой факт, что мифологические образы пришли из литературы, которая в данном случае осуществила рефлексию и представила мифы в языковой форме, оторвав ее от ритуала и сделав предметом обсуждения. Это заслуга поэтов – эпиков Гомера и Гесиода, а также авторов элегий и ранней лирики – Каллина, Тиртея, Архилоха, Семонида и других, живших в VII – нач. VI в. до н.э.

И уже в поэтически богатой среде философы начинают работу по выработке специальных абстрактных терминов, без которых совершенно невозможно было бы в принципе поставить вопросы о первоначалах, о движении, о мире. Совершенно не случайно поэтому, что при описаниях тех или иных образов мироздания поэты оказываются в одних списках вместе с философами, потому что для их понимания необходимо глубоко вникать в их замыслы. Об этом Сократ прямо говорит в диалоге «Ион», имея в виду рапсодов:

... Вам необходимо заниматься многими отличными поэтами, и прежде всего – Гомером, самым лучшим и божественнейшим из поэтов, и постигать его замысел, а не только заучивать стихи. Как вам не позавидовать! Ведь нельзя стать хорошим рапсодом, не вникая в то, что говорит поэт; рапсод должен стать для слушателей истолкователем замысла поэта, а справиться с этим тому, кто не знает, что говорит поэт, невозможно (*Ион* 530с, пер. Я.М. Боровского).

А в «Кратиле» Платона мы читаем:

Ты полагаешь, далек был от этой мысли Гераклита тот, кто установил прародителям всех остальных богов имена Реи и Кроноса? Или, по-твоему, само собой так вышло, что имена обоих означают течение? Да и Гомер в свою очередь указывает на происхождение всех богов от Океана и «матери Тефии». Думаю, что и Гесиод тоже. Да и Орфей где-то говорит: Первым браку почин положил Океан плавнотечный, Взяв Тефию, сестру единоутробную, в жены. Так что все свидетельства соответствуют друг другу, и все это соответствует учению Гераклита» (*Кратил* 402b-с, пер. Т.В. Васильевой).

Аристотель в «Метафизике» говорит о том, что «тот, кто любит мифы, есть в некотором смысле философ, ибо миф создается на основе удивительного» (*Метафизика* 982b–15, пер. А.В. Кубицкого). Но подобное отношение Аристотеля к мифам, представленным более ранней литературой, показывает, что нет не только никакой пропасти между поэтами и философами, но,



более того, они заняты общей работой по развитию лексического богатства и формированию абстрактного словаря.

Обращаясь к первому дошедшему до нас философскому фрагменту из Анаксимандра (610–546 гг. до н. э.), мы обнаруживаем, что Анаксимандр говорит тяжеловесным, но вполне поэтическим языком. И это совершенно не случайно. Здесь необходимо сделать оговорку: греческая языковая культура в это время была исключительно устной, несмотря на то, что уже появляется фонематическое письмо. Тексты не читаются, а звучат. И уже это само по себе приближает любителей мудрости к мастерам слова: «А из каких [начал] вещам рожденье, в те же самые и гибель совершается по роковой задолженности, ибо они выплачивают друг другу правозаконное возмещение неправды [= ущерба] в назначенный срок времени» (Лебедев 1989, 127). Мы имеем здесь самый ранний философский фрагмент. Он представлен в виде прозаического высказывания. Это, по-видимому, отрывок из речи (Донских 2014, 120–122). Но этот отрывок по стилю и содержанию прекрасно вписывается в уже утвердившуюся традицию, заложенную Гомером и Гесиодом, и вполне созвучен своим старшим и младшим современникам-поэтам. Так, у Каллина мы читаем:

*...Вы мните, что в мире  
Жизнь провозждает? Нет! Всюду война на земле!  
(Эллинские поэты 1999, пер. Г. Церетели, В. Ярхо, 231)<sup>1</sup>*

О договоре с богами говорит Тиртей в «Благозаконии» («εὐνομίᾱς»):

*Пусть верховодят в совете цари богочтимые, коим  
Спарты всерадостный град на попечение дан<sup>2</sup>,  
Вкупе же с ними и старцы людские, а люди народа,  
Договор праведный чтя, пусть в одномыслии с ним  
Только благое вещают и правое делают дело,  
Умыслов злых не тая против отчизны своей,  
(Эллинские поэты 1999, пер. В. Латышева, Г. Церетели, В. Ярхо, 232).*

А Солон почти буквально говорит то же, что и Анаксимандр, только в отношении общества:

*Правды священной закон в пренебрежение у них!  
Но и молчанье храня, знает Правда, что есть и что было:  
Пусть, хоть и поздно, за грех все-таки взыщет она!  
(Эллинские поэты 1999, пер. М. Гаспарова, С. Радцига, Г. Церетели).*

<sup>1</sup> Букв.: «земля полна войной» ἀτὰρ πόλεμος γαῖαν ἅπασαν ἔχει – (Callinus).

<sup>2</sup> «...ἄρχειν μὲν βουλῆς θεοτιμήτους βασιλῆας, οἵσι μέλει Σπάρτης ἡμερόεσσα πόλις,...» (Tyrtaeus). Здесь и далее греческие тексты цитируются по базе *Perseus*.

Стоит дать слово младшему современнику Анаксимандра Феогниду Мегарскому. Вот что пишет о языке Феогнида А.И. Доватур: «Огромное поле терминологических изысканий с их исходным пунктом – изучение социальных терминов, известных из Феогнида, приведет исследователя (так, по крайней мере, представляется на основании не только априорных соображений, но и по некоторым наблюдениям) к выводу о тройной судьбе этих терминов. 1. Часть их прослеживается в литературе и дальше – они продолжают бытовать в консервативно настроенных кругах гражданства, например в Псевдоксенофонтовой «Афинской Политии». 2. Часть усваивается языком демократии, но с переосмыслением: ἀνὴρ ἀγαθός в афинских декретах, как и у ораторов, означает не то же, что у Феогнида и его единомышленников. 3. Кое-что приходит в забвение, хотя и не сразу и не совсем (Доватур 1989, 70). Доватур показывает, что Солон, Феогнид и Еврипид обсуждают с разных сторон вопрос о возмездии потомкам за деяния предков. Сам факт такого возмездия не отрицается, но если Солон просто констатирует это, Феогнид прямо говорит о несправедливости богов, а для Еврипида потомки «неправедно благоденствующего человека терпят невзгоды не за прегрешения предка, а за то, что они сами в еще большей степени, чем их предок, являются носителями преступных свойств, которые они не замедлят проявить при благоприятных обстоятельствах» (Доватур 1989, 112). Иначе говоря, поэты обсуждают ту же проблему, что и Анаксимандр, только они говорят об обществе, тогда как последний говорит о мире в целом. В этом смысле Феогнид и Анаксимандр оказываются на одном поле, и «правозаконное возмещение неправды» вполне соответствует следующим стихам Феогнида:

*Да поможет мне Зевс воздать друзьям за дружбу  
и стать мощнее врагов моих, Кирн.  
Да я же среди людей окажусь богом,  
коль смертный час приму отмстивши.  
(Цит. по: Доватур 1989, пер. А.К. Гаврилова, 157).*

Таким образом, поэты не просто вводят слушателей в те же проблемы, которые интересуют и философов, но предлагают разные варианты подходов и отрабатывают соответствующую лексику.

Известно, что и сами философы широко использовали поэтические жанры – Ксенофан, Парменид, Эмпедокл, Клеанф, Лукреций, и др. Так, мы читаем у Эмпедокла (хотя, конечно, и в пересказе, да еще и в переводе), что «В столь сильную потаенность [?] Гармонии погружен Круглый Шар (Сфайрос), наслаждающийся радостным одиночеством» (Лебедев 1989, 351), или у Парменида:

Кони, несущи меня, куда только мысль достигает Мчали, вступивши со мной на путь божества многовещий, Что на крылах по Вселенной ведет познавшего мужа. Этим путем я летел, по нему меня мудрые кони, Мча колесницу, влекли, а Девы вожатыми были. Ось, накалившись в ступицах, со скрежетом терлась о втулку. (Ибо с обеих сторон ее подгоняли два круга, Взверченных вихрем), ... (Лебедев 1989, 295).

Оба текста относятся к понятию «бытие». Читая подобные тексты, становится понятным, насколько долог был путь к сухой понятийной рациональности. Не случайно Ф. Корнфорд говорит о философах как о пророках. Он так характеризует Парменида: «Он является любопытным соединением пророка и логика. Гераклит был пророком Логоса, который мог быть выражен лишь с помощью кажущихся противоречий. Парменид же пророк логики, которая не терпит даже подобия противоречия» (Cornford 1939, 29).

Сами филологические исследования истории понятий прекрасно демонстрируют совместную работу тех, кого мы относим к философам и поэтам, а в действительности бывших и теми и другими одновременно, и еще пророками в придачу. Возьмем понятие «природы». Оно отражает процессуальность античной картины мироздания. На это указывают не только космогонические картины (в рамках которых люди оказываются живущими в определенный период космического процесса – в один из «металлических» веков), но и сама этимология слова *physis* «природа» (от глагола *phuo* – «рождаю, возникаю...»), что дает два значения – «возникающее» и «определяющее», причем большое значение приобретает связь природы и силы – *physis* и *dynamis*) указывает на процесс, на становление, а не на законченную структуру. Но это процесс, который задает появление определенной сущности (Ахутин 1988, 11–115). Мы используем это значение, когда говорим, например, о «природе» человека. Корнфорд в своем анализе понятия *physis* приходит к выводу, что первые философы, употребляя это слово, имели в виду не какой-то отдельный элемент, но «элемент, наделенный сверхъестественной жизнью и силой, субстанция, которая является в то же время Душой и Богом. Это та самая живая материя, в которой демоны, боги и души постепенно обрели свою форму. Это тот континуум гомогенного вещества, заряженный жизненной силой, который стал передатчиком магической симпатии, который теперь представлен явно, уверенным тоном очевидного заявления как субстрат всех вещей и источник их роста» (Cornford 1912, 123). Соответственно, любые рассуждения о структуре мироздания подразумевали темпоральность.

И только позже, уже в развитом понимании логоса как противостоящего мифу, в рамках сократических школ начинают различаться синхронный и

диахронный планы бытия (Hoffman 2003, 46–47). Вот как, согласно Цицерону (и это уже первый век до н.э.), определяет природу Зенон Стоик:

А Зенон так определяет природу: это, по его словам, творческий огонь, последовательно продвигающийся к порождению. Он полагает, что искусству более всего свойственно творить и порождать, и то, что в произведениях наших искусств творит рука человека, это природа совершает гораздо искуснее, – то есть, как я сказал, творческий огонь – учитель всех прочих искусств (Столяров 1999, 74–75).

Если верить Корнфорду (который и сам был поэтом) и свидетельствам античных авторов, а не поздним реконструкциям, то по крайней мере во времена классической античности литература и философия – а последняя выступает в это время началом других наук, – еще не только не развелись, но еще даже не думали о разводе, и шли по жизни рука об руку.

Конечно, здесь необходимо сделать одну оговорку, связанную со знаменитым высказыванием Платона о том, что «искони наблюдался какой-то разлад между философией и поэзией» (*Государство* 607b, пер. А.Н. Егунова). Существует несколько толкований этой фразы. Но наиболее естественным будет такое, которое опирается на любимую мысль Платона о том, что поэты – подражатели второго сорта, поскольку, в отличие от философов, подражающих самим идеям, они подражают их теням – природе. Платон дальше замечает:

Не то чтобы я хотел обидеть род поэтов; но ведь всякому ясно, что племя подражателей легче и лучше всего будет воссоздавать то, к чему каждый из них привык с ранних лет, а то, что лежит за пределом привычного, для них еще труднее хорошо воссоздать в речи, нежели на деле (*Государство* 607d-e, пер. А.Н. Егунова).

Но сам факт, что Платону приходится подробно обосновывать отличие философии от поэзии, очень показателен. Нам это делать явно не необходимо. Это говорит о том, что в глазах большинства граждан серьезных отличий просто нет. Поэзия и философия в античном мире существуют в одном культурном смысловом пространстве, поддерживая друг друга.

Еще один пример – образ мира, по Хрисиппу, в изложении Филона Александрийского:

Таким образом, все небеса и весь мир [наслаждаются вечной радостью, не смешанной со скорбью,] поскольку мир есть живое существо, разумное, оживленное, наделенное добродетелью и по природе своей философствующее. Именно по этой причине он не испытывает скорби и страха и исполнен радости. Говорят, что и сам Отец и Творец мироздания в своей жизни непрестанно ликует и предаётся забавам, с пристойной веселостью наслаждаясь божественными шутками, ни

в чем не имея нужды и никакого недостатка, обретая радость в самом себе, в своих добродетелях и созданных им мирах» (Столяров 2002, фр. 635).

Это образец физического учения стоиков, относящееся к III веку до н.э. То есть прошли уже по крайней мере три века со времени появления так называемых «натурфилософских учений», но мы все еще находимся на поле воображения, смешанного с рациональностью. А рядом существует Ликей Аристотеля с его очень сухим – рациональным и в то же время эмпирически ориентированным – подходом к разным вопросам. И такие примеры легко умножить.

Теперь обратимся к Александрии, где Птолемеи создали интеллектуальный центр, древнейшую академию наук, соединив традицию египетских «домов жизни» и древнегреческой традицией, где пифагорейцы начали создавать «мусейоны» (общества с культом муз), а Аристотель при Ликее дополнил свой мусейон библиотекой. В Александрии начинается письменная культура, которая открывает другие возможности, поскольку через тексты организует прямой диалог с предшественниками.

Необходимо отметить следующий момент: когда после смерти Александра Македонского диадохи разделили его империю на несколько государств, греки, бывшие в этих государствах в меньшинстве, начали основывать гимнасии и развивать обучение. Было найдено немало папирусов, относящихся к третьему веку до н.э., которые содержали литературные тексты. Образование позволяло грекам утверждаться в своей культуре, что обеспечивало им сознание превосходства. «Даже в небольших населенных пунктах люди имели книги, а в таких более крупных центрах, как Оксирих, где было найдено значительное количество папирусных свитков, были даже библиотеки. Для греков империи Птолемеев (и, конечно, для живших в империи Селевкидов) национальная литература несомненно представляла культуру, которая легитимизировала их право управлять коренным населением. Изучение литературы было, однако, не только основанием уверенности в своем превосходстве для греков в Египте и в Азии, но также объединяло их в отличие от египтян и азиатов в качестве интеллектуальной общины на базе общего образования» (Blum 1991, 97). Греческая система образования – пайдейя – подразумевала формирование гражданского сознания, что поднимало греков в их собственных глазах над остальными народами. При этом пайдейя надстраивалась над обучением грамоте, счету и гимнастике и опиралась на классическую литературу.

Ориентация на чистое исследование, которая стала возможной благодаря философии, позволила сформировать такие приемы интеллектуальной работы, которые уже не зависели непосредственно ни от какой философ-

ской школы. А. Боннар пишет: «Ученые Мусейона не исповедовали определенной философии и даже аристотелевской философии. Они заимствовали у Аристотеля не метафизику, а направление работы, метод работы. Итак, Мусейон не был философской школой, какой был Портик стоиков, платоновская Академия, аристотелевский Ликей. Это действительно был университет. Следовательно, в Александрии создали науку» (Боннар 1992, 252–253).<sup>3</sup> При этом основанием для развития всех остальных наук, которыми занимались в Александрии, послужили поэзия и филология. Это произошло благодаря тому, что поэзия обогащала язык, а филология позволила, во-первых, правильно тематически организовать собираемые в библиотеку тексты, что дало возможность ученым разных направлений знакомиться с работами предшественников; а, во-вторых, создавая словари, совершенствовала язык, позволяя эффективно и терминологически грамотно общаться на различные темы. Иногда обилие текстов приводило к ситуациям, когда гипотезы множились и не находилось логического основания, позволявшего предпочесть какую-нибудь из них.

Библиотекарь был наиболее важной фигурой в Александрийской академии. Совершенно не случайно библиотеку возглавляли филологи-поэты, особенно вначале. Одним из первых руководителей библиотеки был Каллимах из Кирены, потом его сменил Зенодот. Рудольф Блум называет еще четырех знаменитых поэтов, которые работали в Александрии при первых Птолемах – Александра Этолийского, который был признан одним из членов «плеяды» – семи звезд трагических поэтов эпохи эллинизма, Ликофрона из Халкиды, Аполлония Родосского – автора знаменитой «Аргонавтики». Кроме того, в Александрии работали значительные ученые-поэты, как, например, Филит из Коса, который был назначен Птолемеем I в качестве учителя литературы для его сына – Птолемея II, также при Птолемах в Александрии жил знаменитый Феокрит Сиракузский (Blum 1991, 98).

Каллимах составил каталог писателей и списки их трудов в 120 томах, но в первую очередь он был поэтом – он писал трагедии, гимны, эпиграммы и т.д. В своем поэтическом сборнике «Причины» он встречается с музами, как Гесиод. Зенодот, также поэт и филолог, который известен в качестве эпического поэта и прославился своими комментариями к Гомеру и другим поэтам; он, в частности, отмечал места, которые он считал интерполяциями. В Мусейоне возникает текстология в виде критики текстов. Александрийские филологи составляют словари редких слов или слов, ставших архаи-

---

<sup>3</sup> Также у Блума: «Мусейон был королевским институтом и несмотря на связь правящей династии с членами Перипатоса не представлял никакой определенной философии» (Blum 1991, 97).

ческими, пишут комментарии к литературным шедеврам древности, грамматические трактаты. Работа с языком идет параллельно работе в других научных сферах. Если на этапах формирования общих понятий и осознания грамматических категорий любовь к слову еще не превращается в систематическое исследование, то именно в Александрии возникает филология как наука. Ученые занимаются собиранием, классификацией и комментированием текстов. Они пытаются восстановить подлинные тексты, освобождая их от интерполяций, внесенных переписчиками, создают словари устаревших и редких слов. Работа по выявлению значений устаревших слов требует углубленного языкового анализа и наряду с философско-логическими исследованиями языка это приводит к созданию грамматики – одного из величайших научных достижений античной мысли. «Грамматика оформляется в самостоятельную дисциплину со своим объектом, специфическим методом исследования, собственной терминологией. Заслуга выделения грамматики в самостоятельную отрасль науки принадлежит ученым Александрии» (Оленич 1980, 214). Была заложена грамматическая традиция, которая нашла продолжение в римскую эпоху.

Параллельно филологическим штудиям развиваются астрономические, географические, математические и другие исследования. В свою очередь, без лингвистики не могли бы быть сформулированы законы, поскольку они строятся на строго определенных значениях слов, а о значении юриспруденции для Римской империи говорить не нужно. А именно филология прививала вкус к ясности и точности выражения мысли. Не случайно работы Аристарха Самофракийского, одного из директоров библиотеки, который отредактировал Гомера и сделал аналогию методом филологического анализа, приобрели легендарную славу. А знаменитый Эратосфен, друг Архимеда, отец географии, был не только математиком, но филологом и поэтом. Филология и поэзия шли вместе с точными и естественными науками, и они опирались друг на друга. Со временем как филологические, так и натурфилософские исследования все больше специализируются и становятся относительно самостоятельными; так, александрийцы-математики и натурфилософы нашей эры уже не занимаются филологией. Достаточно назвать Клавдия Птолемея или Иоанна Филопона. А грамматик Аполлоний Дискол увлечен исключительно лингвистическими исследованиями и не обращается к наукам о природе.

Обратимся теперь к истории арабской науки, которая переживает удивительный расцвет в VIII – XII веках. Очевидно, что все начинается с Корана. «Для понимания священного текста Корана необходимо было погрузиться в стихию языка и культуры древней Аравии, и с этой точки зрения древняя

поэзия была первоклассным, не имевшим равного по значению источником» (Фильштинский 1985, 41). Богатство арабского языка находило выражение в первую очередь в поэзии, которая была «символом единства между оседлыми и кочевыми арабами, и, чего не хватало последним в отношении богатства и политического превосходства, возмещалось поэзией в отношении моральных вопросов и культурных идеалов» (Abdulla el Tayib 1983, 35). Поэты пользовались огромной славой. Поэтому, «оберегая чистоту всего арабского и стремясь предотвратить растворение завоевателей среди покоренных народов, Омейяды культивировали бедуинские поэтические традиции, приглашая ко двору аравийских поэтов и ораторов, и осыпая их всеческими милостями» (Фильштинский 1985, 163–164). Одним из важнейших жанров были панегирики, и уже при жизни Мухаммада появляются панегиристы, которые сочиняют свои произведения во славу ислама. Доисламская поэзия была очень популярна и после принятия ислама. Некоторые поэты знали огромное количество стихов наизусть. Так, Абу Саид говорил, что помнил 30 тысяч строк до-исламской поэзии, и это не считая других знаний (Nicholson 2005, 5).

Следует иметь в виду, что практически до VIII века доисламская поэзия, исторические повествования и даже рассказы о жизни пророка передавались устно. Так дела обстояли до «политической революции Аббасидов 750 года», «которая передала власть от арабских вождей, правивших согласно традиции бедуинов, новой городской элите, в которой уже не арабы, а наследники культурных традиций Византии и Персии Сасанидов играли ведущую роль». В этих новых условиях «ученые взяли на себя задачу не только зафиксировать устную традицию в ее установленных формах, но также анализировать и кодифицировать язык этой традиции, что дало начало арабской грамматике (в широком значении)» (Beeston 1983, 4). Большую роль в развитии филологии сыграла традиция, связанная с хадисами – складывались сборники рассказов о жизни, делах и словах пророка. Первоначально они складывались устно, потом начали записываться, потом кодифицироваться и изучаться.

Уже с начала VIII века эти тексты начинают обрабатываться тематически, снабжаться комментариями – отдельные части располагаются по темам в соответствии с религиозными законами, причем каждая посвящена одному аспекту – чистоте, молитве, милостыне, посту и др., в свою очередь каждая часть делилась на разделы, начинавшиеся с соответствующих хадисов, снабженных комментариями, или вопросами и ответами, основанными на других хадисах или на тексте Корана, или ссылкой на обычаи Медины (Muhammad Abdul Rauf 1983, 273). И позже, в начале второго тысячелетия нашей



эры, поэты осуществляют синтез арабской и персидской поэтических традиций. Так, Низами своими романтическими поэмами «задает новый стандарт литературных достижений. Используя темы из устной традиции и письменных исторических источников, его поэмы объединяют до-исламскую и исламскую Персию. Они написаны в поэтической форме *маснави*, когда каждая строка состоит из двух рифмующихся двустихий, независимых от других строк, подобно двустихиям «Кентерберийских рассказов» Чосера. Эта форма издавна использовалась при создании эпических и дидактических поэм, но благодаря творческому гению Низами она приобрела небывалое величие и пластичность» (Chelkowski 1975, 6). Но что особенно примечательно: в своих сочинениях поэты дают подробные описания устройства земли и небес в соответствии с астрономическими представлениями своего времени. Так, у Низами в его шедевре «Лейли и Меджнун» в главе 34 мы встречаем такое описание ночи:

*Ночь сияла, как светлый день,  
Небосвод расцвел, как зеленый луг.*

*От ожерелья с золотыми подвесками  
Позолотился лик неба.*

*Планеты в хороводе красоты  
Пустились в пляс на коврике горизонта.*

*В дива светоч метнул копьё,  
Издали возгласил: «Нет силы и нет...»*

*Мускусная железа ночи напоила ароматом воздух,  
Жемчужина луны озарила землю.*

*С этой жемчужиной и той железой шестиарочный шатер неба  
Наполнил страны света украшениями и благовониями.*

*Звезды преобразились,  
Они обновили свою красоту.*

*Сто разновидностей звезды Шаб-Аханг  
Явил небосвод на одном престоле.*

*Небесной скачкой небо взяло  
В осаду медную твердыню Полюса ...*

(Низами 2008, пер. и комм. Н.Ю. Чалисовой, М.А. Русанова, 421–422).

Здесь и представление о падающих звездах как о копьях, которыми ангелы отгоняют шайтанов, небо, как царский шестиарочный шатер, и яркая звучащая звезда Сириус (Шаб-Аханг – «соловей»), и т.д., – обрамленное восточной пышностью аристотелевское представление о космосе (Низами

2008, пер. и комм. Н.Ю. Чалисовой, М.А. Русанова, 421–422). Низами писал в XII веке, но манифестация астрономических и других научных знаний известны в персидской поэзии по крайней мере с девятого века (Kheirandish 2016, 51).

Необходимо было наводить порядок и в устной традиции чтения Корана, изложенного ритмической прозой. Нужно было его правильно читать и толковать. Уже представители первой крупной богословской школы калама (толкования догматов ислама на основе разума) мутазилиты активно занимались вопросами фикха (религиозно-правовых проблем) и филологии. Все источники единогласно указывают на Абу л-Асуада ад-Дуали, современника халифа Али (сер. VII века), как на основоположника языковедческих исследований. В этих источниках называются и причины, побудившие Абу л-Асуада заняться проблемами грамматики. Он был обеспокоен тем, что люди, незнакомые с правилами арабского языка, стали искажать литературный язык<sup>4</sup>; особенно болезненно воспринимались искажения, допускаемые при чтении Корана, ведущие к искажению смысла священного писания. По тем же преданиям, Ад-Дуали разработал следующие вопросы: 1) деление частей речи на имя, глагол и частицы; 2) некоторые вопросы орфографии (первые знаки для кратких гласных); 3) вопросы флексии и др.» (Ахвледиа-ни 1981, 54). Исследования в области арабской грамматики шли под влиянием как греческих, так и индийских работ. Лингвисты опирались на Аристотеля при классификации частей речи и на индийцев при анализе фонетики. А уже к концу VIII века появляется первая арабская грамматика. Она была написана Сибаваихи (ум. 794 г.) «Al-Kitab». К этому времени сложились две школы – куфийская (по названию города Куфа) и басрская (от названия Басры). Не случайно позже в X веке в Басре складывается учение «братьев чистоты» (Ихван ас-Сафа) – тайного исмаилитского общества по распространению научных знаний среди своих адептов. Они создали энциклопедию научных знаний, в которой «была предпринята попытка обобщить все знания и поставить их на службу человечеству» (Корбэн 2009, 135). Возьмем небольшой отрывок из этой работы:

Знайте, о братья, что под «Вселенной» (iilam) мудрецы (zukaatii) понимают семь небес и земель, и все из сотворенного между ними. Они также называют его великим человеком (al-insiin al-kabir), потому что очевидно, что мир имеет одно тело во всех своих сферах, уровни небес, порождающие их элементы (arkiin) и то, что они порождают. Также очевидно, что она имеет одну душу, чьи силы

---

<sup>4</sup> Дело в том, что ислам был принят племенами, которые говорили на разных диалектах и которые существенно различались по уровню грамотности. А те племена, которые имели письменность, использовали два разных алфавита.

проникают во все органы ее тела, подобно тому, как человек имеет одну душу (nafs), проникающую во все его органы» (Seyyed 1964, 67).

Здесь представлена научная, но в то же время вполне поэтическая концепция макро- и микрокосма, которая получает развитие в суфийской поэзии и позже в работах Николая Кузанского и других мыслителей позднего европейского средневековья.

Поскольку чтение и толкование Корана требовало грамотности, соответственно, возникает потребность в системе обучения, в организации школьного образования. Кроме того, имперская идеология основывалась на идее единой религии, а, учитывая разнообразие религиозных конфессий (в империи были и христиане, и иудеи, и манихеи, и еретики в самом исламе), появляется настоятельная необходимость умения отстаивать ортодоксальные взгляды и для этого правильно дискутировать. Для этого уже при третьем аббасидском халифе аль-Махди переводится «Топика» Аристотеля с ее учением о том, как выдвигать и защищать аргументы во время спора. Развивается риторика. В свою очередь, логика и риторика оказались крайне востребованными для укрепления религиозного законодательства (Gutas 1998, 62–69). Благодаря этому арабский язык становится все более богатым, и к середине IX века он уже смог быть использован учеными разных специальностей.

В девятом веке возникают центры высшего образования. Так, например, в каирскую мечеть аль-Ажар приглашают около 40 ученых, и с конца IX-го века отсчитывает свое начало Каирский университет. Это второй по старшинству непрерывно действующий университет после Карауинского университета, основанного в 859 году принцессой Фатимой аль-Фихри в Фесе (Марокко). В этом университете на нескольких факультетах учились и мужчины, и женщины.

Начинается активная переводческая деятельность. Здесь свою роль сыграла традиция, которая идет еще из Ассирии и персидской державы. По их образцу аль-Мансур создает королевскую библиотеку. «С установлением Аббасидского халифата переводы греческих, сирийских, пелави и санскритских источников по разным наукам становятся доступным на арабском языке, с тем результатом, что в дополнение к более ранним школам грамматиков и поэтов, традиционалистов, комментаторов, историков и аскетов суфи, всех тех, кто опирался в своих знаниях почти исключительно на исламское откровение, начинают появляться новые школы с опорой на не-исламское знание» (Seyyed 1964, 12). Именно переводчики «разработали арабскую научную и философскую терминологию («истиляхат»), ставшую позднее универсальным научным языком всех арабо-мусульманских ученых» (Фильштинский 1985, 275).

А Харун ар-Рашид создает так называемый Дом знаний («Бейт аль-хикма»), который включает отдел переводов, библиотек и собрание ученых со всей империи, а его сын аль-Мамун придает этому учреждению государственный характер. Создается обсерватория и начинается проводятся научные эксперименты. Во время переговоров с Византией арабы просят разрешения скопировать важнейшие тексты греческих классиков. Уникальный случай в истории – передача экземпляра важнейшего сочинения Птолемея, известного сейчас под арабским названием «Альмагест», была условием мирного соглашения между халифатом и Византией (Lyons 2009, 63). К XI веку арабский язык становится языком науки, и многие термины и названия (в частности названия ряда звезд) вошли в международный словарь – это «алембик» (перегонный куб), «алгебра», «алкоголь», «зенит», «надир», «эликсир», «химия», «муссон», «вега», «ригель», «альдебаран» и др.

При этом сам стиль научных сочинений, например по астрономии, мог оставаться поэтическим. Поэтические качества научных текстов «напоминают читателю, что как искусство в средние века было наукой (*ars sine scientia nihil*), так же и наука была искусством, и, подобно искусству, упускала определенные внешние детали для того, чтобы выявить внутреннюю сущность» (Seyyed 1964, 102). Можно вспомнить и тот факт, что Ибн Сина и Омар Хайям были поэтами, а Беруни в своих астрономических сочинениях ссылается на поэтов наряду с учеными, философами и текстами священных книг, включая Коран, Библию и Авесту.

Арабы «делили науки, не без основания с точки зрения их исторического развития в халифате, на “старые” (ал-у лум ал-кадима) и “новые” (ал-у лум ал-хадиса). Начало первых (филологии, догматики, юриспруденции и истории) они относили ко времени Омейядов, вторых (астрономии, математики, медицины и философии) – ко времени Аббасидов» (Крачковский 1957, 16). Тем самым четко фиксируется последовательность перехода от гуманитарных наук (они, конечно, продолжают развиваться и позже – мы уже отмечали, что первая грамматика относится ко времени первых Аббасидов), которые заложили основу – саму возможность научного дискурса – к естественным.

Итак, в статье приводятся аргументы, позволяющие утверждать, что по крайней мере в трех случаях в истории поэзия создала и продолжала поддерживать условия для расцвета словесной культуры, которая, в свою очередь была основой развития философского и научного дискурса.

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Ахвледзиани, В.Г. (1981) «Арабское языкознание средних веков», *История лингвистических учений: Средневековый Восток*. Ленинград: Наука, 53–95.
- Ахутин, А.В. (1988) *Понятие «природа» в античности и в Новое время («фюсис» и «натура»)*. Москва: Наука.
- Боннар, А. (1992) *Греческая цивилизация. От Еврипида до Александрии*. Москва: Искусство.
- Доватур, А.И. (1989) *Феогнид и его время*. Ленинград: Наука.
- Донских О.А. (2014) «Философия как жанр (начало)», *Методология науки и дискурс-анализ*. Москва: ИФ РАН.
- Корбэн, А. (2009) *История исламской философии*. Москва: Прогресс-Традиция.
- Крачковский, И.Ю. (1957) «Арабская географическая литература», Крачковский И.Ю. *Избранные сочинения*. Т. 4. Москва-Ленинград: Изд-во АН СССР.
- Лебедев, А. В., пер. (1989) *Фрагменты ранних греческих философов*. Москва.
- Низами (2008) *Лайли и Маджнун*. Перевод с перс. и коммент. Н.Ю. Чалисовой, М.А. Русанова. Москва: РГГУ.
- Оленич, Р.М. (1980) «Александрийская грамматическая школа», *История лингвистических учений. Древний мир*. Ленинград: Наука, 214–232.
- Столяров А.А., пер. (1999–2002) *Фрагменты ранних стоиков*. Москва: «Греко-латинский кабинет» Ю.А. Шичалина. Т.1. Зенон и его ученики (1999). Т. II. Хрисипп из Сол. Часть 2. Физические фрагменты (2002).
- Фильштинский И.М. (1985) *История арабской литературы. V–начало X века*. Москва: Главная редакция восточной литературы.
- Эллинские поэты (1999) *Эллинские поэты VIII–III вв. до н.э.* Москва: Ладомир.

## REFERENCES

- Abdulla el Tayib (1983) “Pre-Islamic poetry,” *Arabic literature to the end of the Umayyad period*. Ed. by A. F. L. Beeston, T. M. Johnstone, J. D. Latham, R. B. Serjeant, G. R. Smith. Cambridge: Cambridge University Press, 27–113.
- Ahutin, A.V. (1988) *Ponyatie «priroda» v antichnosti i v Novoe vremya («physis» i «natura»)*. Moskva: Nauka.
- Ahvlediani, V.G. (1981) «Arabskoe yazykoznanie srednih vekov», *Istoriya lingvi-sticheskih uchenij: Srednevekovyj Vostok*. Leningrad: Nauka, 53–95.
- Beeston, A.F.L. (1983) “Background topics,” *Arabic literature to the end of the Umayyad period*. Ed. by A. F. L. Beeston, T. M. Johnstone, J. D. Latham, R. B. Serjeant, G. R. Smith. Cambridge: Cambridge University Press, 1–26.
- Blum, R. (1991) “Kallimachos,” *The Alexandrian Library and the Origins of Bibliography*. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Bonnar, A. (1992) *Grecheskaya civilizaciya. Ot Evripida do Aleksandrii*. Moskva: Iskusstvo.
- Chelkowski, P. J. (1975) *Mirror of the invisible world. Tales from the Khamseh of Nizami*. New York: The Metropolitan Museum of Art.
- Cornford, F.M. (1912) *From religion to philosophy: a study in the origins of western speculation*. New York: Longmans, Green & Co; London: Edward Arnold.

- Cornford, F.M. (1939) *Plato and Parmenides*. London: Kegan Paul.
- Donskikh O.A. (2014) «Filosofiya kak zhanr (nachalo)», *Metodologiya nauki i diskurs-analiz*. Moskva: IF RAN.
- Dovatur, A.I. (1989) *Feognid i ego vremya*. Leningrad: Nauka.
- Ellinskie poety (1999) *Ellinskie poety VIII–III vv. do n.e.* Moskva: Ladomir.
- Fil'shtinskij I.M. (1985) *Istoriya arabskoj literatury. V–nachalo X veka* Moskva: Glavnaya redakciya vostochnoj literatury.
- Gutas, D. (1998) *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2nd-4th/5th-10th c.)*. London: Routledge.
- Hoffman D. (2003) "Logos as composition," *Rhetoric Society Quarterly* 33.3, 27–53.
- Kheirandish, E. (2016) "Astronomical Poems from the "Four Corners" of Persia (c. 1000–1500 CE)," *Essays in Islamic Philology, History, and Philosophy*. Ed. by Stefan Heidemann, Gottfried Hagen, Andreas Kaplony and Rudi Matthee. Berlin, Boston: Walter de Gruyter, 51–90.
- Korben, A. (2009) *Istoriya islamskoj filosofii*. Moskva: Progress-Tradiciya.
- Krachkovskij, I.YU. (1957) «Arabskaya geograficheskaya literatura», *Krachkovskij I.YU. Izbrannye sochineniya*. T. 4. Moskva-Leningrad: Izd-vo AN SSSR.
- Lebedev, A. V., per. (1989) *Fragmenty rannih grecheskih filosofov*. Moskva.
- Lyons J. (2009) *The House of Wisdom. How the Arabs Transformed Western Civilization*. New York, Berlin, London: Bloomsbery Press.
- Muhammad Abdul Rauf (1983) "Hadith literature – 1: the development of the science of hadith," *Arabic literature to the end of the Umayyad period*. Ed. by A. F. L. Beeston, T. M. Johnstone, J. D. Latham, R. B. Serjeant, G. R. Smith. Cambridge: Cambridge University Press, 271–288.
- Nicholson, R. A. (2005) *Studies in Islamic mysticism*. Curzon Press. (First published in 1921 by Cambridge University Press).
- Nizami (2008) *Lajli i Madzhnun. Perevod s pers. i komment.* N.YU. Chalisovoj, M.A. Rusanova. Moskva: RGGU.
- Olenich, R.M. (1980) «Aleksandrijskaya grammaticheskaya shkola», *Istoriya lingvisticheskikh uchenij. Drevnij mir*. Leningrad: Nauka, 214–232.
- Seyyed Hossein Nasr (1964) *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. London: Thames and Hudson.
- Stolyarov A.A., per. (1999–2002) *Fragmenty rannih stoikov*. Moskva: «Greko-latinskij kabinet» YU.A. Shichalina. T.1. Zenon i ego ucheniki (1999). T. II. Hrisipp iz Sol. Chast' 2. Fizicheskie fragmenty (2002).

## ПЕРЕВОДЫ / TRANSLATIONS

### ГЕРАКЛИД ПОНТИЙСКИЙ О ПРИРОДЕ

Е. В. АФОНАСИН

Институт философии и права СО РАН  
afonasin@post.nsu.ru

---

EUGENE AFONASIN

Institute of Philosophy and Law SB RAS (Novosibirsk)  
HERACLIDES OF PONTUS ON NATURE

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 scant doxographic testimonies about Heraclides' lost physical writings. The evidences are translated and numbered according to a new edition by Schütrumpf et al. 2008.

KEYWORDS: ancient philosophy of nature, corpuscles, unjointed masses, pores, void.

---

Платоник Гераклид Понтийский (ок. 388–310 гг. до н. э.)<sup>1</sup> интересовался физическими вопросами и в неизвестных нам сочинениях (в списке у Диогена Лаэртия упоминаются, например, его *О природе*, *О естественнонаучных про-*

---

<sup>1</sup> Гераклид (Ἡρακλείδης) родился ок. 388 г. до н. э. в городе Гераклея, расположенном на малоазийском побережье Понта. 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.). Гераклид писал об астрономии, физике, политике, философском образе жизни, культурной истории, литературе и географии. Ни одно его сочинение не сохранилось. Здесь и далее нумерация фрагментов Гераклида приводится по изданию Schütrumpf et al. 2008; актуальный источник каждый раз эксплицитно указан.

блемах и др. работы) принял участие в современной ему полемике о структуре вещества. Его теория, возможно, не была бы замечена потомками, если бы ее не позаимствовал и не развил знаменитый врач Асклепиад из Вифинии (конец II – начало I вв. до н. э.). К сожалению, все наши сообщения происходят из доксографических источников, где Гераклид упоминается наряду с другими «атомистами», начиная с Демокрита. Все сообщения очень краткие и не вполне согласуются друг с другом, однако основная идея ясна. Гераклид, считает, что мельчайшими элементами, из которых состоит вещество, являются некие «фрагменты» (θραύσματα, фр. 62). Возможно, будучи платоником, Гераклид имел в виду исходные треугольники *Тимей* 54d сл., из которых строятся правильные Платоновы тела,<sup>2</sup> и каким-то образом противопоставлял свою позицию атомизму Демокрита (на что указывают его несохранившиеся сочинения *Ответ Демокриту*, *Об образах* и др.).

Фрагмент 62 уникален. Напротив, целая группа сообщений (фр. 59–61) оставляет впечатление, что физиологический термин ὄγκοι, в некоторых случаях, ἄναρμοι ὄγκοι, также означающий базовые элементы материи, был предложен именно Гераклидом. Слово ἄναρμοι, буквально означающее «лишенные сочленений», в биологическом контексте конечно означает мягкие ткани, лишенные костей и сочленений. Именно в таком смысле оно регулярно встречается в античной медицинской и биологической литературе (хотя Гален в основном говорит об ἄναρμα στοιχεῖα<sup>3</sup>). Правда, Готтшалк (Gottschalk 1980, 54 п. 56) настаивает на том, что термин ἄναρμοι должен относиться к θραύσματα, и что к ὄγκοι Псевдо-Гален и Секст Эмпирик<sup>4</sup> применяют его ошибочно, так как было бы логичным предположить, что Гераклид различает совершенно неделимые «фрагменты», которые можно уподобить исходным треугольникам Платона или атомам Демокрита, и «частицы», представляющие собой что-то вроде молекул вещества. Однако мне представляется, что такое словоупотребление само по себе не противоречит теории о двухуровневой структуре материи, которой, возможно, придерживался Гераклид, так как лишенные сочленений или мягкие частицы вовсе не обязаны быть «элементарными». Это подтверждает и Секст Эмпирик, отме-

<sup>2</sup> В этом вряд ли можно сомневаться, учитывая тот факт, что разделение элементов огня, воды, воздуха и земли на исходные треугольники сам Платон описывает с помощью глагола θραύειν (*Тимей* 56е и др.).

<sup>3</sup> См. его трактат *Об элементах согласно Гиппократу*, в котором Гален подробно рассматривает как биологические ткани и жидкости, так и простые «элементы», лишенные качеств.

<sup>4</sup> Псевдо-Гален (фр. 60А) и Секст Эмпирик (фр. 60В и 61) очевидным образом пользуются одним и тем же доксографическим источником.



чая, что, в отличие от атомистов, Гераклид и Асклепиад считали эти частицы, во-первых, «неподобными» (по контрасту с «подобочастными» Анаксагора) и, во-вторых, «претерпевающими», подверженными внешнему воздействию.

Именно в этом последнем качестве они и выполняют свою важнейшую функцию (фр. 63А–В) – обеспечивают чувственное восприятие, проникая через «поры» в организме. Все, упоминаемые в этом свидетельстве философы, объясняли чувственное восприятие наличием некоторого рода истечений, исходящих от внешнего объекта к органу восприятия: Эмпедокл писал об огненных и воздушных истечениях, Демокрит постулировал потоки атомов (εἶδωλα).<sup>5</sup> Конкретный механизм чувственного восприятия наши доксографы не указывают, отмечая лишь, что для адекватного восприятия того или иного предмета необходимо, чтобы истечение от него оказалось «соразмерным» тем или иным порам. Именно так, как нам известно из других источников, объясняет движение частиц Асклепиад, но мы не знаем, учил ли сам Гераклид о чем-либо подобном.<sup>6</sup> Как бы там ни было, контекст высказывания выглядит медицинским, ведь именно от «соразмерности» («симметрии») частиц и пор зависит здоровье организма. Так, «френит» Асклепиад объясняет закупоркой «церебральных мембран» избыточным количеством частиц, которые к тому же, протискиваясь через узкие поры, разогревают ткани и вызывают воспаление.<sup>7</sup> Процесс взаимодействия пор и частиц хорошо описывает предложенный Асклепиадом механизм скопления жидкостей в организме. В частности, он полагает, что жидкости, испаряясь в теле живого организма, проникают сквозь поры в мочевом пузыре и затем вновь в нем конденсируются до жидкого состояния.<sup>8</sup> Поздний источ-

---

<sup>5</sup> Климент упоминает их в фр. 64, однако совершенно в ином контексте. См. мое примечание к этому фрагменту.

<sup>6</sup> В последнее время наметилась тенденция объяснять теорию Гераклида без привлечения позднейших теорий (см. Vallance 1993, 710, Sharples 2009, 140), что верно, в особенности учитывая возможность эпикурейского влияния на Асклепиада (Leith 2012), однако в данном случае сопоставление с Асклепиадом представляется уместным.

<sup>7</sup> Об этой теории сообщает методист V в. н. э. Целий Аврелиан (*Об острых болезнях* 1.6–30), который пересказывает аналогичную работу римского медика Сорана (I в. н. э.).

<sup>8</sup> Эту теорию справедливо критикует Гален (*О естественных способностях* 2.32, *О пораженных частях тела* 8.18 и др.).

ник<sup>9</sup> приписывает Асклеиаду теорию о частицах, которые там названы атомами, однако ясно, что речь идет о тех же «частицах, лишенных сочленений». Эти частицы описываются как «теоретические», то есть невидимые, доступные только мысленному взору, лишенные каких-либо качеств, существующие вечно и находящиеся в непрерывном движении. Однако, сталкиваясь между собой, они распадаются на бесчисленные фрагменты, различающиеся формой и размером. Затем они соединяются вместе, порождая различные тела. Так из лишенных качеств фрагментов образуются чувственно-воспринимаемые тела, характеризующиеся размером, числом, формой и организацией. В общем-то это свидетельство согласуется с тем, что мы видели ранее у Секста Эмпирика<sup>10</sup>: Асклеиад как и, согласно нашим доксографам, Гераклид до него признавали существование неких лишенных качеств частиц, находящихся в вечном движении, причем, ясно, что, в отличие от неподверженных делению «атомов» (ἄτομα) Демокрита и Эпикура или лишенных частей (ἀμερῆ) «подобочастных» Анаксагора наши «лишенные сочленений» (ἄναρμα) частицы вполне могут разделяться, состоять из частей,<sup>11</sup> и быть подвержены изменениям, хотя, как объясняет Гален, не обязательно сами испытывать какие-либо ощущения.<sup>12</sup>

---

<sup>9</sup> Целий Аврелиан, *Об острых болезнях* 1.105. Текст, к сожалению, проблематичен. Его перевод и интерпретацию приводят Vallance 1993, 696–697 и, существенно уточняя, Asmis 1993, 150 ff.

<sup>10</sup> *Пирроновы положения* 3.32–33 = Гераклид, фр. 60В и *Против ученых* 10.318 = Гераклид, фр. 61, см. также *Против ученых* 3.5, где говорится только об Асклеиаде.

<sup>11</sup> Вопрос о том, означает ли ἄναρμος «мягкий, хрупкий» или «цельный, монолитный» подробно рассматривает Pollito 2007, склоняясь, вслед за Готтшальком (Gottschalk 1980, 38 f.), к последнему значению на основе анализа одного сложного свидетельства Калкидия (Комм. к *Тимею* 215 Waszink). Проблема в том, что обсуждая вопрос о том, как, согласно Асклеиаду, связаны между собой молекулы (moles) души, Калкидий описывает их термином deligatus «связанные вместе» или delicatus «хрупкий» (оба чтения встречаются в рукописях).

<sup>12</sup> «...ἄναρμον Асклеиада, разделяясь на фрагменты (θραυστόν), не испытывает боли в процессе фрагментации (θραυόμενον), так как он лишен чувств. Ведь то, что он претерпевает, не вызывает боли, потому что он лишен ощущений, как это наблюдается в костях, хрящах, жировых тканях, связках или волосах. Все они претерпевают, однако не испытывают боли, так как бесчувственны... а тому, что само чувствует вовсе не обязательно состоять из чувствующих частиц. Для этого достаточно их способности претерпевать» (Гален, *О медицинской науке* 1.249–250 К.).

## ГЕРАКЛИД ПОНТИЙСКИЙ. О ПРИРОДЕ

59. Евсевий, *Приготовление к евангелию*, 14.23.4: Изменившие имена «неделимым» [элементам] («атомам») говорят, что это тела, которые, сами будучи лишены частей, представляют собой те части, из которых состоит все остальное – те неделимые элементы, из которых составлено все сущее и на которые оно распадается. Говорят, что называть их «лишенными частей» (τῶν ἀμερῶν) предложил Диодор,<sup>13</sup> а Гераклид дал им другое имя, назвав их «частицами» (ἄγκυς); именно у него врач Асклепиад<sup>14</sup> впоследствии заимствовал этот термин.

60А. Псевдо-Гален, *История философии* 18: Демокрит и Эпикур считают «неделимые» [элементы] («атомы») началами всех вещей, Гераклид Понтийский и Асклепиад из Вифинии началами всего сущего считают «несопряженные частицы» («частицы, лишённые сочленений», ἀναρμοὶ ἄγκυαι), тогда как Анаксагор из Клазомен [называет их] «подобочастными» (τὰς ὁμοιομερείας)...

60В. Секст Эмпирик, *Пирроновы положения* 3.32: Демокрит и Эпикур [первичными элементами материи считали] «неделимые» [элементы] («атомы»), Анаксагор из Клазомен таковыми называл «подобочастные», Диодор, именуемый Кроном, считал их мельчайшими телами, лишёнными частей, а Гераклид Понтийский и Асклепиад из Вифинии [называли их] «несопряженными частицами».

61. Секст Эмпирик, *Против ученых* 10.318: Рождение всех вещей из беспредельного [числа элементов] признавали приверженцы Анаксагора из

---

<sup>13</sup> Диодор Крон, представитель Мегарской школы и учитель Зенона, основателя стоической школы, преподавал философию в Афинах и в Александрии в IV–III в. до н. э. и известен своими логическими и физическими парадоксами. «Лишенных частей» тел, согласно Диодору, бесконечно много, однако, в отличие от Демокрита, он не придавал им геометрической формы и считал, что из таких тел состоит не только материя, но и пространство и время.

<sup>14</sup> Врач Асклепиад из Вифинии, знаменитый «аристократическими» методами лечения (всем медицинским процедурам он предпочитал массаж, гимнастику, прогулки, вино и солнечные ванны) жил во второй половине II в. до н. э. По сообщению позднейших авторов, он развил атомистическую теорию в медицинском направлении, полагая, что разного рода «частицы» распространяются по организму через некие мельчайшие «поры», и здоровье напрямую зависит от их правильного движения. Его теория имеет важное значение для истории медицины, так как представляет собой альтернативу доминирующей Гиппократовой теории жизненных соков. О нем см. Vallance 1993.

Клазомен, Демокрита, Эпикура и многих других. Однако Анаксагор считал, что [возникающие вещи] возникли из чего-то подобного возникшим вещам, тогда как приверженцы Демокрита и Эпикура [считали их возникшими] из неподобных и бесчувственных [начал], то есть «неделимых» [элементов] («атомов»), а сторонники Гераклида Понтийского и Асклепиада [считали их возникшими] из неподобных, однако подверженных воздействию («пре-терпевающих») [начал], подобных «несопряженным частицам».

62. Стобей, *Антология* 1.14.4: Гераклид [мельчайшие тела определяет как] «фрагменты» (θραύσματα).

63А. Псевдо-Плутарх, *Мнения философов* 4.9: Эмпедокл и Гераклид говорили, что всякое частное восприятие обусловлено соразмерностью («симметрией») пор, так чтобы особенности каждого предмета восприятия оказывались согласованными («в гармонии») с той или иной соразмерностью («симметрией»).

63В. Стобей, *Антология* 1.50.22: Парменид, Эмпедокл, Анаксагор, Демокрит, Эпикур и Гераклид говорили, что всякое частное восприятие обусловлено соразмерностью («симметрией») пор, так чтобы особенности каждого предмета восприятия оказывались согласованными («в гармонии») с той или иной соразмерностью («симметрией»).

64. Климент Александрийский, *Протрептик* 5.66.4: Полагаю, будет не сложно, продвинувшись столь далеко, вспомнить и о перипатетиках. Ведь отец этой школы, понятия не имевший об отце всего сущего, думал, что именуемое «высочайшим» и является универсальной душой. То есть, считая богом мировую душу, он противоречит себе... А знаменитый Эресец и ученик Аристотеля Теофраст в одном месте говорит, что бог – это небо, а в другом – что пневма. Одного лишь Эпикура я исключаю, причем намеренно, так как он считал, что боги ни о чем не заботятся, высказываясь нечестиво во всех своих трудах. Что можно сказать о Гераклиде Понтийском? Разве есть хоть одно место, где и он не увлекался бы «образами» Демокрита.<sup>15</sup>

<sup>15</sup> Согласно Демокриту, образы (εἶδωλα) – это потоки атомов, отвечающие за чувственное восприятие в живых организмах. К ироническому замечанию Климента следует относиться с некоторой осторожностью, так как это сообщение раннехристианского теолога, к тому же возникшее в доксографическом контексте (в списке разных мнений о природе богов), невозможно соотнести ни с одной из известных нам теорий Гераклида. Готтшалк (Gottschalk 1980, 97–98) замечает, что даже если предположить, что Климент мог в действительности иметь в виду платоническую теорию «даймонов», вызывающих видения и пророческие сны, то все равно, эту теорию невозможно совместить с материалистической психологией Демокрита: «Так

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ / REFERENCES

- Asmis, E. (1993) "Asclepiades of Bithynia rediscovered?" *Classical Philology* 88, 145–156.
- Fortenbaugh, W., Pender, E., eds. (2009) *Heraclides of Pontus. Discussion*. New Brunswick, N.J.
- Gottschalk, H. (1980) *Heraclides of Pontus*. Oxford.
- Leith, D. (2012) "Pores and void in Asclepiades' physical theory," *Phronesis* 57, 164–191.
- Polito, R. (2007) "Frail or monolithic? A note on Asclepiades' corpuscles," *The Classical Quarterly* 57, 314–317.
- Schütrumpf, E., ed. Stork, P., van Ophuijsen, J., Prince, S., ed., trs. (2008) *Heraclides of Pontus. Texts and translations*. New Brunswick, N.J.
- Sharples, R. (2009) "Unjointed masses: a note on Heraclides' physical theory," *Heraclides of Pontus. Discussion*, edited by William W. Fortenbaugh and Elizabeth Pender. New Brunswick, N.J., 139–154.
- Vallance, J. T. (1993) "The medical system of Asclepiades of Bithynia," *ANRW* 37.1 (Berlin / New York) 693–727.
- Wehrli, F. (1969) Herakleides Pontikos. *Die Schule des Aristoteles*. Bd. 7, 2nd edn. Basel.

---

что даже если в сообщении Климента есть доля правды, то она должна существенно отличаться от того, что непосредственно сказано» (р. 98).

# ГЕРАКЛИД ПОНТИЙСКИЙ

## АСТРОНОМИЧЕСКИЕ ФРАГМЕНТЫ

Е. В. АФОНАСИН

Томский государственный университет  
Институт философии и права СО РАН  
afonasin@post.nsu.ru

---

EUGENE AFONASIN

Tomsk State University; Institute of Philosophy and Law SB RAS (Novosibirsk)

HERACLIDES OF PONTUS. ASTRONOMICAL FRAGMENTS

ABSTRACT. Heraclides of Pontus (c. 388–310 BCE), a Platonic philosopher, worked in various literary genres and wrote on such topics as psychology, politics, literature, history, geography, astronomy and the philosophy of nature. Nothing is preserved. The present publication contains a collection of the testimonies about Heraclides' astronomical writings. He thought of an infinite universe, in fact believing that every star is a *kosmos*, located in the infinite ether. He famously advanced the theory of terrestrial rotation, hypothesizing that the apparent diurnal rotation of the heavens is better explained by the rotation of the Earth, and in this context correctly observed that, unlike other planets, Venus as morning and evening star has the maximum elongation from the Sun's position (that is to say is never located far from the Sun). The evidences are translated and numbered according to a new edition by Schütrumpf et al. 2008.

KEYWORDS: ancient cosmology, terrestrial rotation, Venus.

---

«Землю, нашу кормилицу, он расположил вертящейся на оси, простирающейся через весь мир (ἰλλομένην δὲ τὴν περὶ τὸν διὰ παντὸς πόλον τεταμένον), и сделал ее хранительницей и творцом дня и ночи – древнейшим и почтеннейшим из божеств, когда-либо рожденных во вселенной (ἐντὸς οὐρανοῦ)» (Платон, *Тимей* 40b8–c3).

Комментируя это место из *Тимея*, Прокл решительно возражает против астрономических теорий, предполагающих движение Земли, специально от-

мечая «особое мнение» Гераклида Понтийского,<sup>1</sup> который считал, что небо остается неподвижным, тогда как Земля вращается вокруг своей оси (Комментарий к *Тимею* Платона, 4.281E = фр. 66). Другие античные свидетельства добавляют ряд интересных деталей по этому поводу, однако некоторые частности этого экстраординарного прозрения Гераклида остаются неясными. В целом, очевидно, что Гераклид рассуждает в русле платоновской космологии, внося в нее ряд новшеств. Не ясно, что в точности означает доксографическое сообщение Цицерона о том, что Гераклид, подобно Аристотелю и Теофрасту, считал мир богом или божественным умом (*О природе богов* 1.13.34 = фр. 72; см. пояснение к этому фрагменту), однако известно, что он придавал большое значение «пифагорейской» теории о том, что каждая планета – это отдельный космос (фр. 75A–D) и что весь универсум как целое беспредельен (фр. 74). Ряд свидетельств (фр. 76A–C) приписывает ему идею о том, что Луна – это похожее на Землю небесное тело, окруженное «мглой» (ὀμίχλη). Наверное, это же имеется в виду и в доксографическом сообщении 76A–C, сохранившемся в нескольких вариантах, только вместо мглы здесь говорится о воздухе. Терминологические разногласия остаются на совести доксографов, однако во всех случаях, по мнению Гераклида и некоторых пифагорейцев, Луна и планеты в качестве отдельных миров движутся в беспредельной вселенной, заполненной эфиром или воздухом (первое, конечно, более вероятно). Нет никаких свидетельств о том, что Гераклид разделял или как-то комментировал теорию Филолая, согласно которой Земля, Луна, Солнце и планеты вращаются вокруг космического центрального огня, именуемого Гестией.

Итак, желая «спасти явления» (фр. 67) Гераклид Понтийский считал, что Земля находится в центре беспредельного и неподвижного мира, «вращаясь (τρέπτικῶς)» и «поворачиваясь (στρεφομένην)» подобно колесу с заката до восхода вокруг своего центра» (фр. 65A–C). Предположить вращение Земли, а не всего универсума, конечно-же экономичнее, тем более что беспредельный универсум должен вращаться с беспредельной скоростью. Разумеется, это «спасает явления» и хорошо объясняет наблюдаемое движение Солнца, Луны и звезд. Но согласуется ли это предположение с наблюдаемым движением планет? Об этом в соответствующих местах своих комментариев к трактатам Аристотеля *Физика* и *О небе* рассуждает неоплатоник Симпликий

---

<sup>1</sup> Философ платоник Гераклид (Ἡρακλείδης) [ок. 388–310 до н. э.] писал об астрономии, физике, политике, философском образе жизни, культурной истории, литературе и географии. Ни одно его сочинение не сохранилось. Здесь и далее нумерация фрагментов Гераклида приводится по изданию Schütrumpf et al. 2008; актуальный источник каждый раз эксплицитно указан.

(фр. 68–69 и 71). Комментируя *Физику* Аристотеля неоплатоник (вслед за Александром Афродисийским, данные которого в конечном итоге восходят к Посидонию) рассуждает о том, что, в отличие от физики, астрономия не исследует причины явлений, но лишь описывает их арифметическими и геометрическими средствами. Однако время от времени астрономы все же высказывают гипотезы о природе явлений, тем самым их «спасая», то есть давая такое объяснение небесным феноменам, которое согласуется с наблюдениями.<sup>2</sup> Именно в этом контексте наш источник вспоминает о Гераклиде и приводит его в качестве примера того, как физика смешивается с астрономией (292.15 сл. = фр. 71). Почему видимые орбиты Солнца, Луны и планет отличаются от круговых и содержат различные «аномалии»? Потому ли, что в действительности их орбиты эксцентричны, или потому, что сами они движутся по эпициклам, или же, наконец, потому, что на самом деле на месте стоит Солнце, тогда как Земля совершает какие-то движения? Первые две альтернативы реализованы в стандартной астрономической модели, известной еще Посидонию и доведенной до совершенства Птолемеем, и именно они затем безоговорочно признаются верными как самим Симпликием, так и его источниками. Последняя из приведенных альтернатив – это особое мнение Гераклида Понтийского, описанное здесь чрезвычайно кратко и двусмысленно. Так как все остальные источники приписывают Гераклиду гипотезу о вращении Земли вокруг своей оси, вряд ли слова Посидония следует истолковывать в том смысле, что наш платоник допускал также и движение самой Земли вокруг Солнца. Возможно, Посидоний хотел представить полный список возможных вариантов для того, чтобы затем из него выбрать тот способ («троп», *τρόπος*) объяснения, который наилучшим образом согласуется с наблюдаемыми явлениями. И движение Земли не только вокруг своей оси, но и вокруг Солнца было бы одним из таких способов. К слову сказать, некоторые авторы (Heath 1913, 282; Аѳѳас 1975, 162 п. 7, Evans, Berggren 2006, 254 п. 18) удаляют имя Гераклида из этого сообщения, считая, что оно лучше соответствует гелиоцентрической гипотезе Аристарха. Птолемей в *Альмагесте* (1.7, 24.5–18, Todd, Bowen 2009, 164–165), аналогичным образом считает, что «ради аргумента» можно предположить движение Земли вокруг своей оси и посмотреть, согласуется ли это с наблюдаемыми явлениями. Можно даже допустить перемещение с места на место всей Земли. При этом Птолемей признает, что небесные явления как

---

<sup>2</sup> Источником самого Александра является астроном I в. до н. э. Гемин с Родоса, который, в свою очередь, опирается на краткое изложение метеорологического сочинения Посидония (CAG 9, 291.21 сл.). Эти тексты подробно изучаются в статье Todd, Bowen 2009.



раз получают, исходя из такой гипотезы, правильное объяснение. Главным вопросом будет: «Как такое стремительное движение повлияет на все, находящееся на земле и в воздухе»? Не улетит ли все это в космос, уносимое центробежной силой, подобно тому, как возникший выпадает из колесницы на крутом вираже?<sup>3</sup>

Равномерное вращение космоса или Земли не объясняет аномального «ретроградного» движения планет, о которых Платон специально говорит, как непосредственно следом за приведенным выше отрывком из *Тимей* 40b8 сл., так и в других местах диалога, в особенности в 38b3 и далее. При этом персонаж диалога пифагореец Тимей неоднократно сетует на то, что этот процесс трудно понять без соответствующих чертежей или моделей, поэтому на словах она может быть изложена лишь в общих чертах (38d, 40d). Вполне вероятно, что Гераклид оказался в числе тех учеников Платона, которые пожелали восполнить этот пробел. О предложенном им объяснении движения планет узнаем из Комментария к *Тимей* Калкидия (фр. 70). По сообщению латинского неоплатоника, Гераклид отмечает, что Венера и Меркурий никогда не удаляются слишком далеко от Солнца, иногда опережая его, а иногда отставая от него в своем движении по ночному небосклону. Предложенная им схема (см. фр. 70 и примечания к нему) уступает более изощренным эллинистическим моделям, но все же представляет собой первую из известных нам попыток дать качественное описание наблюдаемого движения Венеры.

Нумерация фрагментов 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. Публикация дополняет предыдущие статьи о Гераклиде: *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 12.2 (2018) 686–704 и 13.1 (2019) 349–357 и 13.2 (выше в этом выпуске).

---

<sup>3</sup> Роль земного притяжения, компенсирующего центробежную силу, могло бы выполнять Аристотелево «естественное стремление» тел к центру Земли, однако таким образом античные физики не рассуждали.



придерживался именно такого мнения, двигая Землю по кругу. Сам же Платон оставил ее неподвижной.

67. Симпликий, Комментарий к *О небе* Аристотеля, 2.13 (CAG 7, 519.9–11) [к *О небе* 293b30]: Расположив Землю в центре [мира] и заставив ее совершать круговое движение, а небо оставив неподвижным, Гераклид Понтийский полагал, что таким образом он сможет «спасти явления».

68. Симпликий, Комментарий к *О небе* Аристотеля, 2.14 (CAG 7, 541.28–542.2) [к *О небе* 297a2–6]:<sup>6</sup> Если же Земля совершает вращательное движение вокруг своего центра, как думал Гераклид Понтийский, а небесные тела остаются неподвижными, то, если бы она поворачивалась в западном направлении, тогда небесные тела казались бы поднимающимися с этой стороны. Но если бы [она поворачивалась] в восточном направлении и вращалась вокруг оси круга равноденствия [экватора], то Солнце и другие планеты не восходили бы [как с этой, так] и с другой стороны горизонта; а если бы она вращалась вокруг оси зодиакального круга, то неподвижные звезды не поднимались бы всегда с одних и тех же мест, как это нынче происходит. Наконец, [независимо от того, поворачивается она] вокруг оси круга равноденствия или вокруг зодиакального круга, как нам спасти перемещение планет по направлению к следующему знаку, если небесные тела остаются неподвижными?<sup>7</sup>

---

няя Аристотеля в неверном понимании Платона и допущении движения Земли (со ссылкой на *О небе* 293b30). Подробнее см. Todd, Bowen 2009, 165–167. О трактате Псевдо-Тимея см. Афонасина 2013. Критикуемое Проклом положение из *О небе* 293b30 подробно комментирует Симпликий (Комментарий к *О небе* Аристотеля, CAG 7, 517.3–519.11; Todd, Bowen 2009, 167 f.), во многом повторяя аргументы Прокла и также вспоминая о Гераклиде (см. фр. 67).

<sup>6</sup> Непосредственно перед нашим фрагментом Симпликий приводит астрономические аргументы в пользу того, что Земля находится в центре мира. Действительно, говорит он, если бы она находилась «левее» или «правее», то видимое свечение восходящих и заходящих звезд различалось бы.

<sup>7</sup> Речь идет о перемещении зодиакальных созвездий в направлении, противоположном видимому дневному обращению небес. Сразу после нашего отрывка Симпликий цитирует *Альмагест* Птолемея, где приводится еще один аргумент против движения Земли. Согласно Птолемею, если бы Земля двигалась, то все тела, которые не стоят на ней (например, облака или птицы), двигались бы в направлении, противоположном движению Земли, причем с огромной скоростью, «принимая во внимание тот факт, что Земля совершала бы оборот за столь короткое время» (*Альмагест* 1.7, 25.7–12).

69. Симпликий, Комментарий к *О небе* Аристотеля, 2.7 (SAG 7, 444.27–445.3) [к *О небе* 289b1–7]: Поскольку движение неподвижного неба и неподвижных звезд очевидно, «необходимо, чтобы это изменение произошло при условии неподвижности их обоих, или при условии их обоюдного движения, или при условии неподвижности одного и движении другого». Других возможностей нет. Первую из этих гипотез, «неподвижны оба» (289b2), Аристотель счел возможным оставить, хотя кажется абсурдным предполагать, что их видимое движение сохранится, если неподвижным будет и то и другое, потому что нашлись некоторые, вроде Гераклида Потнийского и Аристарха,<sup>8</sup> которые думали, что спасут явления, если предположат, что небо и звезды неподвижны, а Земля вращается в западном направлении вокруг оси круга равноденствия [экватора], ежедневно совершая приблизительно один оборот. «Приблизительно» (ἔγγιστα) добавлено потому, что Солнце каждый день совершает продвижение вперед (ἐπιλήνησις) на один градус (μοῖρα).<sup>9</sup>

70. Калкидий, Комментарий к *Тимею* Платона, 109–110<sup>10</sup>: (109) И все же он говорит, что эти светила обладают противоположно направленной силой (contraria vis = ἐναντία δύναμις), и разные [астрономы] интерпретируют это по-разному. Некоторые думают, что противоположное движение возникает потому, что Солнце, по природе постоянно двигаясь с востока на запад вместе со всем космосом, тем не менее в течение года завершает и свой собственный эпицикл, причем вращение по этому эпициклу противоположно

---

<sup>8</sup> Как известно, Аристарх Самосский (первая половина III в. до н. э.) считал, что Земля вращается вокруг неподвижного Солнца, поэтому его система лучше подошла бы в качестве иллюстрации третьей из предложенных Аристотелем возможностей. Не исключено, что Симпликий об этом не знал, или же его текст был неосновательно исправлен.

<sup>9</sup> Каждый следующий день Солнце восходит почти на один градус восточнее, нежели накануне. То есть за одни астрономические сутки Земля совершает немного более, чем один оборот.

<sup>10</sup> Комментируется *Тимей* 38b3–40d4. Платон помещает Солнце, Луну и пять планет на семь кругов, согласно «числам времени»: 1, 2, 3, 4, 8, 9, 27 (35b сл.). Луна располагается на ближайшем круге, затем идет Солнце, Утренняя звезда (Венера), звезда Гермеса (Меркурий) и другие планеты. Причем, круги Венеры и Меркурия, двигаясь равномерно с Солнцем, проявляют некую противоположную тенденцию или силу (ἐναντία δύναμις), из-за чего Венера и Меркурий то догоняют Солнце, то отстают от него. При этом Платон (здесь, в разделе 38d, и затем в 40d) замечает, что для точного описания этих движений нужна специальная теория и для полного уяснения предмета следовало бы построить наглядное изображение. Очевидно, ученики Платона решили как-то восполнить этот пробел.

движению всего космоса, тогда как Венера (Lucifer) и Меркурий постоянно движутся в направлении, противоположном вращению небес (рис 1.):

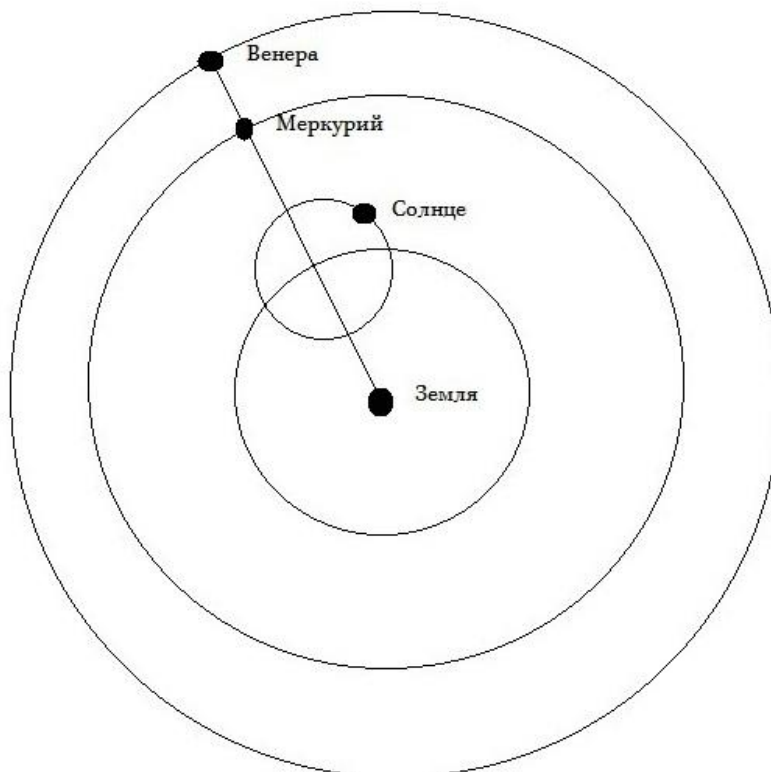


Рис. 1

Другие же, напротив, думают, что противоположно направленная сила присуща самим этим подвижным звездам, так что Меркурий и Венера то обгоняют продвигающееся вперед Солнце, то Солнце обгоняет эти планеты по мере их отставания так, что они появляются и исчезают то перед восходом Солнца, то на закате, тем самым то опережая Солнце, то отставая от него, но всегда находясь поблизости и сопровождая светило. Такое толкование кажется им необходимым по той причине, что в круге Солнца, равно как в кругах каждой из этих подвижных звезд есть лишь одни центр и одна точка (una medietas atque punctum unum):<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Рис. 2 показывает, как могла выглядеть такая модель: Венера и Меркурий вращаются вокруг Земли, в то же время обращаясь вокруг Солнца по концентрическим орбитам. Она должна датироваться эллинистическим периодом или позже, так как использует идею эпициклов. Модель известна и другим античным авторам. Например, ее описывает Витрувий, *Об архитектуре* 9.1.6, Теон Смирнский, *Изложение математических предметов* 3.33, 186–188, Макробий, *Сон Сципиона* 1.19.6–7 и Марциан Капелла, *О бракосочетании Филологии и Меркурия* 8.857, 882. Эти тексты приводит и

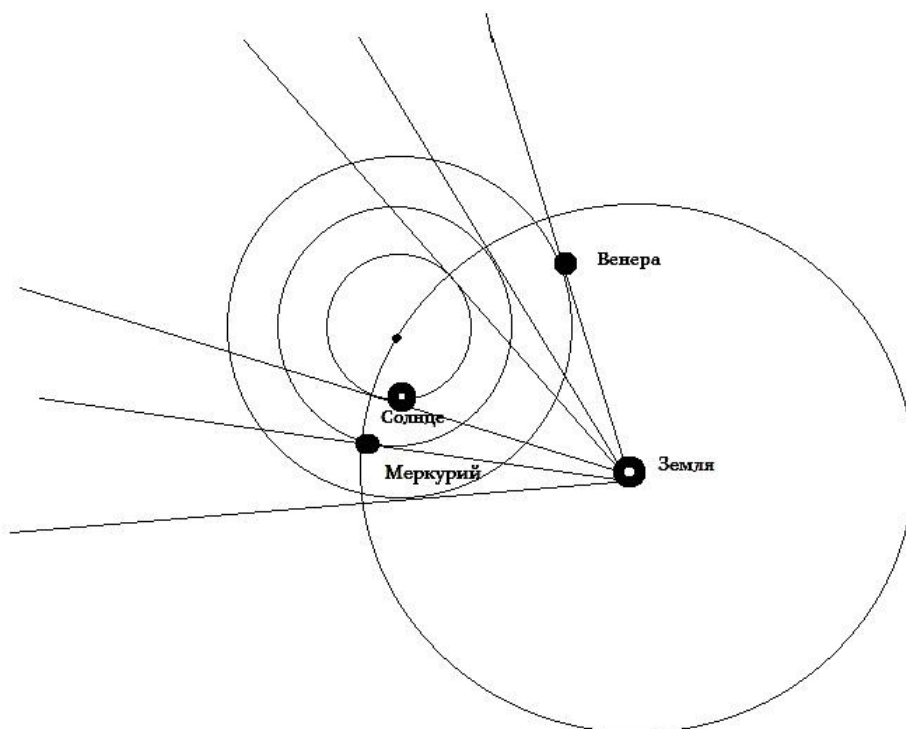


Рис. 2

(110) Именно (denique), Гераклид Понтийский, начертив круг Венеры и круг Солнца так, что их орбиты были построены из одного центра и одной середины (*unum punctum atque unam medietatem*), показал (*demonstravit*), что иногда [на этом чертеже] Венера оказывается выше, а иногда ниже Солнца. Ведь он говорит, что положение Солнца, Луны, Венеры и всех планет, где бы они не находились, может быть показано (*demonstrari*) одной линией, простирающейся от [определенной] точки на Земле до другой точки на самой звезде [= небесном теле]. Теперь проведем прямую из центра Земли до Солнца и еще две, также прямые, справа и слева от этой так, чтобы они отстояли от [прямой, направленной на] Солнце на пятьдесят градусов, а друг от друга на сто. Из этих линий восточная указывает на Венеру, когда та находится на максимальном расстоянии от Солнца, расположившись на востоке. По этой причине та же самая планета называется *Hesperus* («Вечер-

---

интерпретирует Keyser 2009, который основательно полагает, что данная теория должна датироваться временем после Гиппарха (ок. 126 г. до н. э.) и до Варрона (ок. 40 г. до н. э.), – вероятного источника для Макробия и Марциана, – и Витрувия (ок. 25 г. до н. э.). Он предполагает, что изобретателем этой теории мог быть один из астрономов эллинистического периода, увлекающийся стоицизмом (Keyser 2009, 225). Предположение, конечно, довольно спекулятивно.

няя звезда»), так как появляется на востоке после захода [Солнца]. Линия, ближайшая к западу, указывает на Венеру, когда она также оказывается на максимальном расстоянии от Солнца, переместившись к западу от светила. По этой причине она называется *Lucifer* («Приносящая свет»). Таким образом ясно, что «Вечерней звездой» она называется тогда, когда появляется к западу от Солнца, сопровождая его закат; «Приносящей свет» ее называют тогда, когда она исчезает раньше Солнца и появляется снова перед его восходом, на исходе ночных сумерек.

(11) Пусть средняя точка Земли и Неба будет X. Проведем теперь зодиакальный круг и на нем точки АВГ так, что арка АВ составит 50 градусов, и арка ВГ – столько же; на линии ХВ центральная точка Солнца пусть будет К. Линия ХКВ покажет местоположение Солнца в точке В. Пусть эта линия перемещается вместе с Солнцем со скоростью примерно один градус в день, а оставшиеся линии ХА и ХГ разделены точно так же на 50 градусов. Пусть линия ХГ будет к востоку [от ХКВ], а ХА – к западу, так что последняя – восхождение ранее и заход ранее, нежели Солнца, а первая – тогда как первая (ХГ) – восхождение раньше и заход раньше [Солнца]. Тогда последняя из этих линий обязательно укажет на Венеру в качестве «Вечерней звезды» в точке А, то есть в том положении, когда эта [блуждающая] звезда будет находится дальше всего от Солнца. Другая линия в точке Г обязательно укажет на эту [блуждающую] звезду в утренние часы как на «Несущую свет». Это можно увидеть еще отчетливее, если провести окружность вокруг линии ХКВ, касающуюся ХА и ХГ, что и укажет максимальное удаление Венеры от Солнца.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Конкретного механизма для описания ретроградного движения планет Калкидий в данном случае не приводит. Его задача состоит лишь в том, чтобы с помощью схемы Гераклида проиллюстрировать уже высказанное ранее соображение о движении Венеры и Меркурия. «Противоположные тенденции», то есть способность совершать «обратные движения», проявляют все планеты, однако именно Венера и Меркурий делают это наиболее заметным образом, постоянно находясь поблизости от Солнца так, что максимальное удаление Венеры от светила оценивается в 50 градусов в обе стороны, а элонгация Меркурия еще меньше – 20 градусов, о чем Калкидий сообщает ранее в своем комментарии. И это наблюдение до Гераклида, насколько нам известно, ни у кого более не зафиксировано. В следующем параграфе (112) Калкидий продолжает построения, добавляя на чертеже, представленном на рис. 3, еще одну окружность – эпицикл, по которому движется Венера. Как уже отмечалось, это дополнение никак не может принадлежать Гераклиду. Некоторые авторы (Gottschalk 1980, 70 f.) считают, что схема, изображенная на рис. 2, могла принадлежать Гераклиду, то есть ему удалось построить модель, подобную той, что впоследствии, через много веков, развил Тихо Браге. Однако, строго говоря, в сообщении

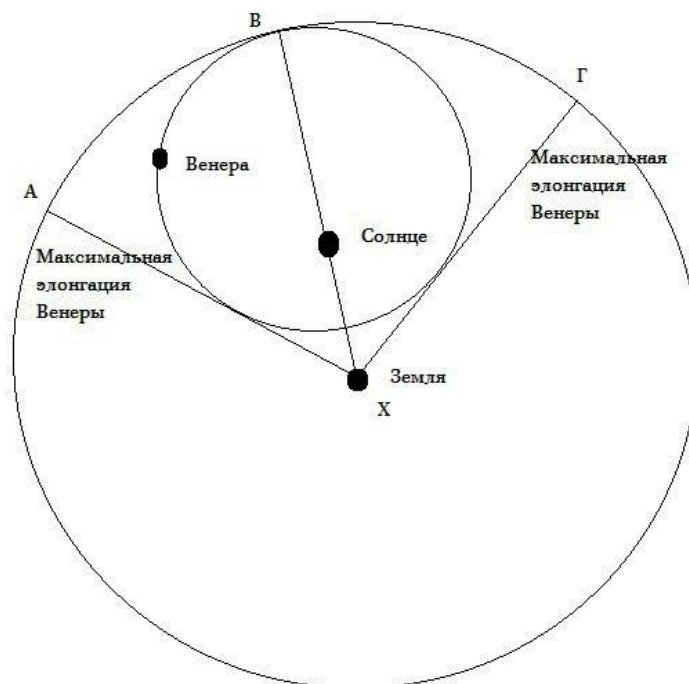


Рис. 3.

71. Гемин<sup>13</sup> у Симпликия, Комментарий к *Физике* Аристотеля, 2.2 (СAG 9, 292.15–26): Например, почему Солнце, Луна и планеты выглядят совершающими нерегулярные движения? Потому что, если мы предположим, что их

---

Калкидия Гераклиду приписывается лишь иллюстрация к движению Венеры, а не вся вторая модель из пар. 109. Мне представляется, что это предположение не может быть принято и по историческим соображениям: предполагать обратное – значит приписать Гераклиду открытие эпициклов задолго до Аполлония Пергского и эллинистических астрономов. Предложенная Гераклидом схема, возможно, предполагает знакомство с теорией гомоцентрических сфер, развитой в Академии астрономом Евдоксом (см. Симпликий, Комментарий к *О небе* Аристотеля 2.1.2, СAG 7, 493–507; перевод и комментарий: А. Россиус, *Историко-философский ежегодник*, 2004). Никаких деталей ее, разумеется, нет в *Тимее* Платона (так как для древнего пифагорейца Тимея это было бы явным анахронизмом, и автор диалога не мог этого допустить), однако ученик Платона, хотя он и не был профессиональным астрономом, должен быть знаком с актуальными дискуссиями, ведущимися в Академии.

<sup>13</sup> Свидетельство восходит к астроному I в. до н. э. Гемину с Родоса, который, в свою очередь, опирается на краткое изложение метеорологического сочинения Посидония. Симпликий берет эту информацию из использованного им комментария Александра Афродисийского (СAG 9, 291.21).



орбиты эксцентричны,<sup>14</sup> либо что звезды [планеты] движутся по эпициклам, то их видимая нерегулярность будет спасена. Теперь нам следует подробно рассмотреть, сколькими способами (τρόπους) могут осуществляться эти движения, так чтобы описание (πραγματείας) поведения подвижных звезд согласовывалось бы с одним из подходящих способов объяснения причин [этих явлений]. Потому то и некий (τις) Гераклид Понтийский, выступив вперед (παρελθών), говорит: если Земля как-то (πως) движется, а Солнце как-то остается на месте, то видимая нерегулярность в отношении Солнца может быть спасена.<sup>15</sup> В целом же знание того, что по природе остается на месте, а какие вещи подвижны, не относится к задачам, которые решает астроном. Ему подобает выдвигать предположения (гипотезы) о том, что неподвижно и о том, что движется, и выяснять, из каких предположений следуют явления, наблюдаемые на небесах.

72. Цицерон, *О природе богов* 1.13.34: Вышедший из той же самой платоновской школы Гераклид наполнил свои книги детскими историями, иногда считая мир божественным (divinam), а иногда умом (mentem). Блуждающим звездам приписывая божественность, он лишает бога ощущения (sensu) и стремится сделать его форму изменчивой, в той же самой книге помещая среди богов Землю и Небо.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> То есть Земля не находится в центре их орбит.

<sup>15</sup> Или: «Потому то и некий (τις), как говорит Гераклид Понтийский, выступив вперед (παρελθών), [сказал]: если Земля как-то (πως) движется, а Солнце как-то остается на месте, то видимая нерегулярность в отношении Солнца может быть спасена». В таком случае этот место будет выглядеть как цитата из какого-то диалога Гераклида. Однако такое чтение не поддерживают ни Gottshalk 1980, 64–65 ни Todd, Bowen 2009.

<sup>16</sup> Контекст высказывания показывает, что это «мнение» вряд ли можно приписать специфически Гераклиду. Изложение разнообразных воззрений философов на вопрос о природе богов Цицерон вкладывает в уста эпикурейца Веллея, который, после краткой критики Платона и стоиков (8.18), сразу же переходит к изложению «мнений» в хронологическом порядке (8.25 сл.). Упоминаются Фалес, Анаксимандр, Анаксимен, Анаксагор, Алкмеон, Ксенофан, Парменид, Ксенофан, Эмпедокл, Демокрит и т. д. Основное внимание уделяется вопросу о телесности / бестелесности (и, как следствие, смертности / вечности), а также разумности / неразумности божества. Платоники и перипатетики объединяются в одну традицию: за Платоном следует Спевсипп, затем Аристотель (который в своем сочинении *О философии* «то приписывает всю божественность уму, то богом называет мир... лишая бога всякого чувства...» и т. д.), после них говорится о Ксенократе (который, как сообщается, учит о планетарных богах), сразу за ним следует наш Гераклид (цитируемый отрывок), а затем – Теофраст (который также «первым по божественности считает то ум, то

73. Минуций Феликс, *Октавий* 19.9: Аристотель рассуждает различным образом (*variati*), но все же склоняется к единовластию. Иногда богом называя ум, а иногда – мир, он тем не менее считает бога правителем мира. Теофраст также рассуждает различным образом (*variati*), во главе всего помещая то сам мир, то божественный ум. Но и Гераклид, различным образом (*varie*), приписывает миру божественный ум.<sup>17</sup>

74. Стобей, *Антология* 1.21.3а: Селевк из Эритреи и Гераклид Понтийский считают космос беспредельным (*ἄπειρον*).

75А. Псевдо-Плутарх, *Мнения философов* 2.13: Гераклид и пифагорейцы считают каждую звезду [=планету] космосом, который включает в себя землю, воздух [и эфир] и расположен в беспредельном эфире. Это мнение содержится также в орфических писаниях. Ведь и они делают космосом (*κοσμολοιοῦσι*) каждую звезду.

75В. Евсевий, *Приготовление к евангелию*, 15.30.8: Гераклид и пифагорейцы считают каждую звезду [=планету] космосом, который включает в себя эфир и расположен в беспредельном [небе]. Это мнение, как сообщается, содержится в некоторых орфических писаниях, которые также делают космосом каждую звезду.

75С. Псевдо-Гален, *История философии* 52: Гераклид и пифагорейцы думают, что каждая звезда [=планета] – это космос, который включает в себя землю и эфир и расположен в беспредельном воздухе. Это мнение содержится и в орфических писаниях, которые также делают космосом каждую звезду.

75D. Теодорет, *Излечение эллинских недугов* 4.20: Как сообщается, Гераклид и кое-кто из пифагорейцев считают каждую звезду [=планету] космосом, который включает в себя землю и воздух.

76А. Псевдо-Плутарх, *Мнения философов* 2.25: Гераклид говорит, что Луна – это земля, окруженная мглой (*ὀμίχλη*).

76В. Стобей, *Антология* 1.26: Гераклид и Окелл [пифагореец I в. до н. э.] говорят, что Луна – это земля, окруженная мглой.

---

Небо, то небесные созвездия и планеты) и, наконец, Стратон (по мнению которого божественная сила заключена в самой природе). Это позволяет Веллею сразу же перейти к Зенону (считающему богом естественный закон) и стоикам.

<sup>17</sup> Минуций Феликс опускает очевидную альтернативу: «... или считает мир богом». Однако предыдущее свидетельство Цицерона ясно показывает, что смысл должен быть именно таким.

76С. Теодорет, *Излечение эллинских недугов* 4.23: Гераклид говорит, что Луна – это земля, окруженная мглой.

76D. Иоанн Лид, *О месяцах* 3.12: Гераклид говорит, что Луна – это земля, укрытая мглой.

77. Псевдо-Плутарх, *Мнения философов* 3.2: Гераклид Понтийский говорит, что комета – это высоко расположенное облако (νέφος), освещаемое вышним светом. Точно так же причинами бородастой звезды, гало, метеора в форме луча, метеора в форме колонны и тому подобных небесных явлений он, как и все перипатетики, считает облака различной формы.

78. Псевдо-Плутарх, *Мнения философов* 3.17: Аристотель и Гераклид говорят, что приливы возникают под влиянием Солнца, которое приводит в движение и увлекает за собой многочисленные ветры. Подталкиваемое порывами ветра Атлантическое море вздымается и порождает прилив (τὴν πλῆμμυραν), когда же ветры стихают, море осушается и отступает, и это отлив (τὴν ἄμπωτιν).<sup>18</sup>

#### БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Afonasin, E. V. (2017) "Ancient philosophers of nature on tides and currents [Афонасин, Е. В. (2017) «Античные натурфилософы о приливах и течениях»]," *Philosophy and Cosmology* 19, 155–167 (in Russian).
- Αυγας, G. (1975) *Géminos: Introduction aux phénomènes*. Paris.
- Bowen, A.; Todd, R., eds. (2004) *Cleomedes' Lectures on Astronomy*. Berkeley.

---

<sup>18</sup> Примечательно, что аналогичная теория солнечного притяжения, по сообщению нескольких античных авторов, использовалась для объяснения той самой «противоположно направленной силы», которую Платон постулировал для объяснения ретроградного движения планет (*Тимей* 38b сл. и комментарий Калкидия к этому месту = фр. 70 выше). Так, Витрувий (9.1.12) пишет, что «могучая сила Солнца, протягивая лучи треугольной формы (radii trigonis forma), притягивает к себе проходящие мимо него планеты», останавливая те, что движутся с опережением и заставляя их поворачивать в противоположную сторону. Сенека (*Естественнонаучные вопросы* 7.25.7) пишет, что Солнце способно замедлять движение планет. Аналогичным образом рассуждает Плиний (2.76 и др.). Примечательно, что Селевк из Селевкии, ок. 150 г. до н. э. изучавший приливы (Страбон, *География* 1.1.9, 3.5.9, 16.1.6), также, по сообщению Плутарха (*Платоновские вопросы* 8.1, 1006С), учил о вращении Земли. Имя Селевка возникает у Плутарха вместе с Аристархом, причем обсуждается все то же место из Платона, где Земля описывается как «вертящаяся на оси, простирающейся через весь мир (ἰλλομένην δὲ τὴν περὶ τὸν διὰ παντὸς πόλον τεταμένην)» (*Тимей* 40b8–c3). См. фр. 66 выше. Подробнее о теориях приливов в античности см. Афонасин 2017.

- Bowen, A; Todd, R. (2009) "Heraclides of Pontus on the motion of Venus and Mercury," *Heraclides of Pontus. Discussion*, edited by William W. Fortenbaugh and Elizabeth Pender. New Brunswick, N.J., 184–204.
- Eastwood, B. S. (1992) "Heraclides and Heliocentrism: Texts, Diagrams, and Interpretations," *Journal for the History of Astronomy* 23, 233–260.
- Evans, J.; Berggren, J.L. (2006) *Geminus' Introduction to Phaenomena*. Princeton.
- Gottschalk, H. (1980) *Heraclides of Pontus*. Oxford.
- Heath, T. (1913) *Aristarchus of Samos*. Oxford.
- Keyser, P. (2009) "Heliocentrism in and out of Heraclides," *Heraclides of Pontus. Discussion*, edited by William W. Fortenbaugh and Elizabeth Pender. New Brunswick, N.J., 205–235.
- Petrova, M. (2017) "The Legacies of Aristotle as Constitutive Element of European Rationality: 2016 Moscow International Aristotle Conference," *Dialogue with Time* 58, 391–394.
- Schütrumpf, E., ed. Stork, P., van Ophuijsen, J., Prince, S., eds., trs. (2008) *Heraclides of Pontus. Texts and translations*. New Brunswick, N.J.
- Todd, R; Bowen, A. (2009) "Heraclides on the rotation of the Earth: texts, contexts and continuities," *Heraclides of Pontus. Discussion*, edited by William W. Fortenbaugh and Elizabeth Pender. New Brunswick, N.J., 155–183.
- Wehrli, F., ed. (1969) *Herakleides Pontikos. Die Schule des Aristoteles*. Bd. 7. Basel.

**ФРАГМЕНТ В 17 ЭМПЕДОКЛА (ПРОДОЛЖЕНИЕ)  
+ СОБРАНИЕ С СТРАСБУРГСКОГО ПАПИРУСА (= В 20)  
(ПЕРЕВОД И КОММЕНТАРИЙ)**

А. С. АФОНАСИНА  
Новосибирский государственный университет  
afonasina@gmail.com

---

ANNA AFONASINA  
Novosibirsk State University  
EMPEDOCLES' FRAGMENT B17 + ENSEMBLE C OF THE STRASBOURG PAPYRUS (= B20)  
(A TRANSLATION WITH COMMENTARIES)

ABSTRACT. A commented translation into Russian of Empedocles' fragment B17 with the addition of several new lines available in the Strasbourg papyrus (on the basis of the so called Ensemble c). This badly fragmented piece of evidence is translated into Russian for the first time.

KEYWORDS: Pre-Socratic, ancient cosmogony, doxography.

\* Работа выполнена в рамках проекта «Страсбургский папирус Эмпедокла: новая жизнь древней поэмы» РФФИ № 18-011-00104А.

---

В этой статье я предлагаю перевод двух содержательных частей текста из Страсбургского папируса, которые лишь частично пересекаются с ранее известными фрагментами. Приведенные ниже строки являются закономерным продолжением фрагмента В 17 ДК, а последние строки (302–308) совпадают с ранее известным фрагментом В 20, что является надежным основанием, для восстановления последовательности текста. Строки 273–299 сохранились не полностью, и поскольку они совершенно новые, их реконструкция вызывает много сложностей. На сегодняшний день существует несколько реконструкций, по большей части они согласуются друг с другом,

но у каждой из них имеются свои особенности. Я придерживалась минималистского подхода, который характерен в основном только для издания Грэхэма (Graham 2010). Самые обширные и смелые добавления свойственны работам Янко (Jancko 2003, 2004). Примавези (Primavesi 2008) тоже достаточно много вписывает в пропущенные места, хотя, по сравнению с Янко, чуть более сдержан. Сопоставление плохо сохранившихся строк с хорошо читаемыми позволяет догадаться о количестве пропущенных знаков и вставить на их место подходящие слова. Однако, я не уверена, что кто-либо, кроме самого Эмпедокла, мог бы безошибочно воспроизвести пропущенное. Минималистский подход, в свою очередь, предполагает восстановление лишь того слова, часть которого присутствует в папирусе (также с учетом количества знаков в строке), и отказ от реконструкции всей нечитаемой строки. И даже при таком подходе возникают разногласия, правда, они по большей части грамматические, а не смысловые. В тех случаях, когда разница в реконструкции существенна и чтение влияет на смысл, в сносках приводятся варианты разных авторов. Особо следует отметить критическую позицию Симона Трепанье (Trépanier 2003) в отношении чтения глагола  $\sigma\upsilon\upsilon\epsilon\rho\chi\epsilon\tau\alpha\iota$  как  $\sigma\upsilon\upsilon\epsilon\rho\chi\acute{o}\mu\epsilon\theta'$ . Он единственный, кто кардинальным образом не согласен со вторым вариантом, хотя в тексте папируса второй вариант этого слова присутствует. Таким образом в его реконструкции мы не найдем глагол  $\sigma\upsilon\upsilon\epsilon\rho\chi\acute{o}\mu\epsilon\theta'$ , в то время как другие исследователи его оставляют. В приведенном здесь переводе части папируса это, пожалуй, самое неоднозначное место, вызвавшее больше всего споров.

Сама строка 308, которой завершается данная работа, является окончанием одной из частей папируса. В действительности, в данной работе приводится перевод двух частей папируса, которые издателям удалось определить как последовательные. Записью **a(ii)3–30** обозначены строки, присутствующие в одном содержательном куске папируса (Собрание *a* (ii)), запись **c 1–8** означает, что это строки из другой содержательной части папируса (Собрание *c*). С такой расстановкой частей папируса согласны все исследователи. Разногласия начинаются после строки 308. Строки 273–300 напрямую не пересекаются ни с одним ранее известным фрагментом Эмпедокла. Учитывая этот момент и их неполную сохранность, всякая реконструкция должна считаться не окончательной. Строки 302–308 совпадают с ранее известным фрагментом В 20, что является большим достижением в процессе восстановления текста поэмы как единого целого.

## ПЕРЕВОД

В 17 (продолжение) + Собрание с Страсбургского папируса (= В 20)

- 273 (a(ii)3) В ней<sup>1</sup> они никогда не прекращают постоянное стремление  
 274 (a(ii)4) в непроницаемом вихре...  
 275 (a(ii)5) непрерывно, и никогда...  
 276 (a(ii)6) много предшествующих веков ...  
 277 (a(ii)7) прежде чем они от них перешли...  
 278 (a(ii)8) В ней они никогда не прекращают постоянное стремление.<sup>2</sup>  
 279 (a(ii)9) Поскольку никогда солнце...  
 280 (a(ii)10) натиск, их переполняющий...<sup>3</sup>  
 281 (a(ii)11) никто из других...  
 282 (a(ii)12) но, чередуясь, ... в круге...<sup>4</sup>  
 283 (a(ii)13) Поскольку бежит непроходимая Земля, и Солнце,  
 284 (a(ii)14) Сфера такая большая, как она сейчас видится людям.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Имеется в виду Любовь, о действии которой шла речь в предыдущих строках (см. Афонасина 2019).

<sup>2</sup> Строки 273 и 278 взаимно дополняют друг друга, части слов, которые не читаются в одной строке, читаются в другой. Однако начало предложений в этих строках Примавети восстанавливает по-разному, в то время как Грэхэм (2010, 352) оставляет одинаковое прочтение в соответствии с 273 строкой, а Трепанье (2003, 252) приводит строку 273 в соответствие с 278. Согласно реконструкции, предложенной Примавети (2008, 67 сн. 180) 273 строка должна начинаться с [ἐ]ν τῆι, а 278 – с [πά]υτηι.

<sup>3</sup> В каждой строке известно количество знаков, даже если они читаются лишь частично. В начале строки 280 пропущено два знака, выглядит это так ...]μῆ τῆιδε γέμου[σα... Примавети восстанавливает первое слово как [ὄρ]μῆ – натиск, порыв, а Грэхэм оставляет μῆ как отрицательную частицу. В силу того, что перед читаемыми знаками слишком мало места для какого-либо слова, и Грэхэм не объясняет, чем может быть обусловлен сдвиг в написании строки, я принимаю реконструкцию Примавети (2008, 68). Трепанье эту строку оставляет без перевода, с пояснением «три неясных слова» (2003, 254).

<sup>4</sup> Предполагается, что здесь пропущен глагол, от которого осталось окончание ει. Примавети и Янко восстанавливают это слово как ἀΐσσει, Трепанье – κρατεῖ, которые переводятся, соответственно, как «стремительно летит или мчится», или во втором случае «доминирует». Таким образом перевод второй части этой строки мог бы выглядеть следующим образом: «мчится в круге» или «доминирует в круге». У меня нет оснований выбрать тот или иной вариант, поэтому оставляю строку без глагола.

285 (a(ii)15) Так все они поступают, когда пробегают друг через друга,<sup>6</sup>  
 286 (a(ii)16) и блуждая каждый достигает другого места...  
 287 (a(ii)17) ... в середине мы (не?) сходимся, чтобы быть всецело одним.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Первое и последнее слово (за исключением первой τ) в этой строке утрачено. Примавези (2009, 68) и Янко (2004, 16) реконструируют первое слово как σφαίρα, а последнее как τεχνήρασθαι. Тогда содержание этой строки становится логичным продолжением предыдущей, здесь солнце описывается как шар, и это дано людям в ощущениях, оно настолько большое, насколько люди могут об этом судить. Грэхэм (2010, 352) восстанавливает первое слово как ἄστρα, а последнее оставляет без реконструкции. Трепанье реконструирует первое слово как πᾶσα, а последнее как τηλεθόωσα, чем заслуживает критику со стороны Примавези (2008, 68 сн. 187), основной аргумент которого состоит в том, что эти слова не соответствуют ритму и размеру строки. Исходя из логики содержания, я предпочитаю в данном месте вариант чтения, предложенный Янко и Примавези.

<sup>6</sup> Строка 285 созвучна со строкой 265 ἀλλ' αὐτ(ᾶ) ἔστιν ταῦτα, δι' ἀλλήλων δὲ θέοντα и наряду с ней является одним из важных мест в Страсбургском папирусе, помогающее нам приблизиться к пониманию содержания поэмы. Здесь вновь указывается на способ, каким основные вещества взаимодействуют друг с другом – они пробегают друг через друга. Вероятно, в этот момент происходит частичный обмен и смешивание, но каждый из них по-прежнему остается самим собой (В 17, 35 = строка 266 αἰὲν ὁμοία).

<sup>7</sup> Эта строка стала настоящим камнем преткновения и вызывает наибольшее число разногласий. В начале строки не читаются 6 или 7 знаков. Примавези (2008, 69) и Янко (2004, 16) реконструируют начало строки немного по-разному, но соглашаются с тем, что там должна быть отрицательная частица οὐ (οὐ δὴ πω Primavesi, οὐ τοι δὴ Janko). С учетом этого перевод может быть следующим: «мы во все не сходимся в середине, чтобы быть всецело одним». Грэхэм (2010, 352) занимает минималистскую позицию в отношении реконструкции и оставляет на этом месте пробел. Этот вариант я взяла за основу и своего перевода. Без отрицательной частицы, но со своим вариантом прочтения первых знаков выступает Трепанье, который в начале строки ставит [ἄλλοτε ἄν'], что подвергается критике со стороны Примавези, упрек очевиден – слишком длинное слово, не соответствует ритму. Само наличие отрицательной конструкции связано с тем, что Примавези выделяет строки с 283 по 287 в раздел под названием «Die vier umeinander rotierenden reinen Elementmassen», однако остается неясным, на каком из этапов – объединения или разделения – происходит это вращение массы элементов. Первоначально Мартин и Примавези (Martin, Primavesi 1999, 133) считали, что данным местоимением женского рода в строке 273 обозначается Вражда. Стоит отметить, правда, что в первом издании папируса 1999 года Мартин и Примавези еще не использовали отрицательную конструкцию (с. 137). Таким образом, наличие отрицательной конструкции объясняется интерпретацией местоимения женского рода как относящегося к Вражде, а в этот период ничто не может сойтись вместе, но лишь продолжает блуж-



- 288 (a(ii)18) Но когда Вражда достигла крайних глубин  
 289 (a(ii)19) круговорота (δί[νῆ]ς), в середине вихря (στροφάλιγγι) появляется  
 Любовь,  
 290 (a(ii)20) в ней все они сходятся вместе (συνέρχεται), чтобы быть  
 всецело (μόνον) одним.  
 291 (a(ii)21) Стремись к тому, чтобы не только через уши доходил до тебя  
 этот рассказ,  
 292 (a(ii)22) но, слушая меня, замечай истину вокруг себя.  
 293 (a(ii)23) Ты увидишь своими глазами,<sup>8</sup> где они (корни) находятся  
 в большем теле:<sup>9</sup>  
 294 (a(ii)24) прежде всего, в слиянии и развертывании рода,  
 295 (a(ii)25) а также во множестве всего, что теперь еще осталось от  
 этого [поколения],  
 296 (a(ii)26) с одной стороны, в диких блуждающих в горах тварях,  
 297 (a(ii)27) с другой – в двойком рождении людей,<sup>10</sup> [и затем,]

---

дать в круге. В двух следующих строках говорится о том, что Вражда отступает, а Любовь устремляется в середину вихря. Можем ли мы на основе этих двух строк однозначно согласиться с мнением Мартина и Примавези, что речь до сих пор шла о периоде правления Вражды? Серьезный аргумент в поддержку наличия отрицательной частицы высказывают Лакс и Мост, они видят соответствие между строками 273–287 и фрагментом В 27, который они считают парафразой этих строк (Laks, Most 2016, 417). И с этим трудно не согласиться. Поэтому я оставляю вариант прочтения с отрицательной частицей в скобках. Но камнем преткновения эта строка является еще по одной причине. Виной всему слово [εἰση]ρχόμεθ' (Грэхэм), [εἰσέ]ρχόμεθ' (Янко), [έσε]ρχόμεθ' (Примавези), но [συνε]ρχόμεν' (Трепанье). Подробно о том, почему Трепанье идет таким путем можно прочитать в его статье, где он говорит, что Мартин и Примавези используют так называемую «объединяющую формулу», то есть в двух случаях, когда окончание слов сомнительно, они реконструируют их по одному известному. Но и по поводу этого одного известного у Трепанье тоже имеется несогласие. Таким образом в переводе Трепанье эта строка остается без отрицательной конструкции и без глагола первого лица множественного числа, и выглядит так: «В другое (время) сходясь вместе в центральных местах, чтобы быть всецело одним». Продолжение этой темы см. в сноске 14.

<sup>8</sup> Буквально начало этой строки выглядит так: «Я покажу тебе через твои глаза...».

<sup>9</sup> Имеется в виду, что те процессы, в которые вовлечены основные вещества (корни), можно увидеть и в природе своими глазами. Понятие «тела» для Эмпедокла важно, оно синонимично понятию «живое существо» или вообще всему видимому, чувственно воспринимаемому.

<sup>10</sup> Под двойким рождением подразумевается появление людей в период, когда все переходит от многого к одному, и в следующий раз, когда происходит переход от одного ко многому. Правда в первом случае люди рождаются не такими, как мы

298 (a(ii)28) в порождениях корненесущих полей и взбирающихся ветвях  
винограда.<sup>11</sup>

299 (a(ii)29) Из этого прими в свой ум истинные свидетельства моих слов.

300 (a(ii)30) Итак, ты увидишь в слиянии и развертывании рода,<sup>12</sup>

301 (с 1) как Любовь и Вражда вынашивают планы] о переходе.<sup>13</sup>

302 (с 2 = В 20, 1) Это видно (ἀριδείχεται) в массе

смертных членов (βροτέων μελέων);

303 (с 3 = В 20, 2) то в Любви мы сходимся вместе (συνερχόμεθ')

в одно (εἰς ἓν),<sup>14</sup>

привыкли видеть, так как их тела еще смешаны с телами животных. Об этом см., например, фр. В 61.

<sup>11</sup> В строках 296–298, по-видимому, поясняется, как происходит развертывание родов.

<sup>12</sup> На полях рядом с этой строкой в папирусе стоял стихометрический знак Г, обозначающий номер 300. От нее пошел обратный отсчет, показавший, сколько строк пропущено с начала поэмы и до фрагмента В 17.

<sup>13</sup> Данная строка является началом другого куска папируса, который принято называть *Собрание* (с), и который, за исключением первой строки, совпадает с фр. В 20. Таким образом, одно из значений открытия Страсбургского папируса состоит в том, что мы теперь можем расположить известные нам фрагменты поэмы в точной последовательности. Однако в первом издании папируса 1999 года данная последовательность еще не была принята. Впервые в таком порядке собрания были расположены в работе Янко (2004) и затем у Примавези (2008) и на данный момент принимается большинством исследователей. Строка сохранилась не полностью. В первом варианте реконструкции (Martin, Primavesi 1999, 143) она выглядела так: ...ἔργα δι]άκτορα μη[τίσασθαι. Янко (2004, 18) реконструировал ее как: Νεῖκος εἶνεκεν ἔργα δι]άκτορα μη[τιόωσα; Примавези (2008, 70): πῆι Φιλότης Νεῖκος τε δι]άκτορα μή[δε' ἔχωσι; Лакс и Мост (2016, 420): πῆι Φιλότης Νεῖκος τε δι]άκτορα μή[... . Грэхэм (2010, 354), как и во многих других случаях, придерживается наиболее экономичной реконструкции и оставляет вариант первого издания. Я приняла здесь вариант Примавези, хотя и первый вариант реконструкции 1999 года имеет под собой основание, а именно, прочтение первого и последнего слов как ...ἔργα δι]άκτορα μη[τίσασθαι со-звучно со второй строкой фр. 139: πρὶν σχέτλι' ἔργα βόρας περὶ χεῖλεσι μητίσασθαι. В таком случае перевод был бы следующим: «...дела] перехода об[думывать».

<sup>14</sup> В тексте папируса есть три места, где используется глагол в первом лице множественного числа. Это строки 267, 287 и 303. В двух из этих случаев (строки 267 и 303) владелец папируса или редактор исправил θ на ν, обратив глагол в форму причастия, хорошо знакомую из непрямо́й традиции. Исправление в строке 267 не вызывает сомнений, а в строке 303 папирус слишком поврежден, чтобы восстановить настоящую букву, однако имеются некоторые следы исправления над словом, там можно увидеть две вертикальные линии, подходящие для буквы ν. В строке 287 ни-

304 (с 4 = В 20, 3) (мы) члены (γυῖα),<sup>15</sup> которые тело получило в удел  
на пике цветущей жизни;

305 (с 5 = В 20, 4) то снова разъединенные злыми ссорами,<sup>16</sup>

каких исправлений нет. Столкнувшись с выбором, Мартин и Примавези сохранили текст копииста, другие исследователи предпочли следовать тексту редактора. Подробный разбор этого вопроса представлен в фундаментальной статье Симона Трепанье (2003, 390 сн. 9). Сам Трепанье предпочитает видеть во всех трех случаях форму причастия, а не глагола. Некоторые авторы, например, Грэхэм (2010), решают этот вопрос таким образом, что в случае строк 267 и 303 (где исправление очевидно, или есть некоторые следы исправления) восстанавливать слово как причастие, а в строке 287 (где исправления нет) оставлять глагол в третьем лице множественного числа. Общая картина распределения мнений такова: Мартин, Примавези (1999), Инвуд (2000), Янко (2004), Примавези (2009), Грэхэм (2010, в строке 287), Лакс, Мост (2016) оставляют форму глагола; Райт (1981, еще до открытия папируса), Мансфельд, Алгра (2000), Трепанье (2004), Грэхэм (2010, строки 267, 303) следуют тексту редактора и предпочитают форму причастия. Сам папирус датируется I веком н.э. Это единственный текст досократиков, дошедший до нас со столь ранних времен. В решении вопроса о том, какое чтение принять, значение имеет кому мы доверяем больше – копиисту или редактору. С одной стороны, можно предположить, что копиист имел перед глазами оригинальный текст поэмы, и тогда глагол в первом лице множественного числа будет происходить от самого Эмпедокла; с другой – ничего не мешало ему ошибиться, и поэтому редактор исправил текст. Но ошибиться мог и редактор, который, например, не видел перед собой текста поэмы и решил довериться тому, как это место передается у поздних авторов. Мне кажется, что для надежного решения этого вопроса у нас не хватает данных.

<sup>15</sup> Эмпедокл использует несколько разных слов для обозначения членов тела. В строке 253 это было слово ἄρθροις, которое буквально означает «сочленения», а я перевела его в том контексте как «тело», имея в виду внутреннее сочленение (об этом подробнее см. Афонасина 2019, 379). В строке 302 речь идет о членах тела, точнее о конечностях (руках, ногах) смертных существ, человека в том числе. А вот в строке 304 имеются в виду скорее всего члены большого космического тела, поскольку это же слово используется, когда говорится о сфере в фр. В 27 ἔνθ' οὐτ' ἡελίοιο διείδεται ὠκέα γυῖα, οὐδὲ μὲν οὐδ' αἴης λάσιον μένος οὐδὲ θάλασσα, где перечислены почти все вещества, формирующие тело сферы. Примавези так и переводит: *wir Sphairiosglieder (= Elemente)...* (2009, 70). Правда в первом издании Мартин и Примавези поясняли в этом месте, что под словом γυῖα имеются в виду члены человеческого тела (1999, 143).

<sup>16</sup> Некоторые исследователи (Лебедев 1989, 348 и Янко 2004, 19, который вообще не замечает множественного числа в слове Ἐρίδεςσι (dat., pl?)) предпочли перевести это слово как имя богини, которое, по их мнению, должно быть одним из эпитетов Вражды. В данном месте перевод слова Ἐρίδεςσι как имени вызывает некото-

306 (с 6 = В 20, 5) каждый<sup>17</sup> скитается порознь по берегу<sup>18</sup> жизни.

307 (с 7 = В 20, 6) То же самое и с кустами, и живущими в воде рыбами,

308 (с 8 = В 20, 7) и с животными, имеющими логово в горах,

и с шествующими на крыльях птицами.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Афонасина, А. С. (2016) «Страсбургский папирус Эмпедокла. О реконструкции текста и задачах на будущее», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 10.1, 214–226.  
 Афонасина, А. С. (2019) «Фрагмент 17 В Эмпедокла. Перевод и комментарий», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 13.1 (2019) 375–381.  
 Лебедев, А.В. пер. (1989) *Фрагменты ранних греческих философов*. Москва.

#### REFERENCES

- Algra, K.; Mansfeld, J. (2001) “Three Thêtas in the *Empédocle de Strasbourg*,” *Mnemosyne* 54, 78–84.  
 Afonagina, A. S. (2016) “The Strasbourg papyrus of Empedocles. A note on its reconstruction and future tasks for studies,” *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 10.1, 214–226 (in Russian).  
 Afonagina, A. S. (2019) “Empedocles’ Fragment B17. A translation and commentaries,” *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 13.1, 375–381 (in Russian).  
 Diels, H., Kranz, W. (1964) *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 11. Aufl. Berlin.  
 Graham, D. (2010) *The Texts of Early Greek Philosophy*. In 2 vols. Cambridge. Vol. 1.  
 Inwood, B. (1992) *The Poem of Empedocles*. Toronto.

---

рые сложности. Во-первых, в эпосе она упоминается достаточно эпизодично, и как отмечено в статье Уилсона (Wilson 1979, 7), до Еврипида образ Эриды совершенно незначителен, зачастую непонятно имеется в виду богиня или концепт вражды. Еврипид же придает этому слову тематическую значимость в ряде своих работ. Во-вторых, хотя в «Трудах и днях» 11–26 Гесиод сообщает о двух Эридах: о злой и доброй, или разрушительной и созидательной, он подчеркивает огромную разницу между ними. Разрушительная Эрида всегда ненавистна человеку, так как она «сви-репье войны и злую вражду вызывает». Вторая же, рожденная раньше, вызывает здоровый дух соперничества, и может даже ленивого принудить к тяжелому труду. «Видит ленивец, что рядом другой близ него богатеет, станет и сам торопиться с посадками, с севом, с устройством дома» (*Труды и дни* 20, перевод В. В. Вересаева). Получается, что добрая Эрида скорее сплачивает людей в сообщество, способствует приумножению богатств, и целенаправленному созидательному движению в обществе. Поэтому даже если принять, что Эриды бывает две, то в данный контекст роль доброй не вписывается. Поэтому я считаю, что в этом месте слово «ссоры» не субстантивировано и не должно переводиться именем богини.

<sup>17</sup> Это относится к упомянутым в предыдущей строке γυῖα.

<sup>18</sup> Аллегоричное описание края или предела жизни.

- Janko, R. (2004) "Empedocles, On Nature I 233–364: A New Reconstruction of P. Strasb. Gr. Inv. 1665–6," *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 150, 1–26.
- Kirk, G. S.; Raven, J.E.; Schofield, M. (1983) *The Presocratic Philosophers*. Cambridge.
- Laks A (2002) "Reading the readings: on the first person plurals in the Strasbourg Empedocles," *Presocratic Philosophy*, ed. P. Curd and D. W. Graham. Aldershot, 127–137.
- Laks, A.; Most, G., eds (2016) *Early Greek Philosophy*, Volume V: Western Greek Thinkers, Part 2. (Loeb Classical Library 528.) Cambridge, MA.
- Lebedev, A. (1989) *The Fragments of Early Greek Philosophers*. Moscow (in Russian).
- Martin, A., Primavesi, O. (1999) *L'Empédocle de Strasbourg* (P. Strasb. gr. Inv. 1665–1666). Introduction, édition et commentaire. Strasbourg / Berlin / New York.
- Primavesi, O. (2008) *Empedocles Physica I. Eine Rekonstruktion des zentralen Gedankengangs*. Berlin.
- Trépanier, S. (2003) "We' and Empedocles' Cosmic Lottery: P. Strasb. Gr. Inv. 1665–1666, Ensemble A," *Mnemosyne* 56, 385–419.
- Trépanier, S. (2004) *Empedocles. An Interpretation*. Routledge.
- Waterfield, R. (2000) *The First Philosophers*. Oxford.
- Wilson, J. R. (1979) "Eris in Euripides," *Greece & Rome* 26.1, 7–20.
- Wright, R. (1981) *Empedocles. The Extant Fragments*. Yale University Press.

**АРИСТОТЕЛЕВ КОРПУС**

**ПРОБЛЕМЫ, СВЯЗАННЫЕ С МАТЕМАТИКОЙ**

**И НЕБЕСНЫМИ ТЕЛАМИ**

А. И. ЩЕТНИКОВ  
ООО «Новая школа» (Новосибирск)  
schetnikov@ngs.ru

---

ANDREY SCHETNIKOV  
“New School” LLC (Novosibirsk, Russia)  
*CORPUS ARISTOTELICUM*. THE PROBLEMS CONNECTED WITH MATHEMATICAL  
THEORY AND CELESTIAL BODIES

Abstract. An annotated translation of The *Problems*, Book 15. This short text from the *Corpus Aristotelicum*, important for the history of mathematics, is translated into Russian for the first time.

KEYWORDS: accounting, gnomon, the movement of the celestial bodies.

---

**От переводчика**

Входящие в Аристотелев корпус *Проблемы* – это обширное собрание вопросов и ответов на них, состоящее из 38 книг самой разной тематики. Вниманию читателя предлагается перевод XV книги *Проблем*, посвящённой вопросам, связанным с математикой и небесными телами. К математике относятся три первых вопроса, и их содержание достаточно банально: почему диаметр называется диаметром, и почему все люди считают десятками. Остальные десять вопросов связаны с простейшими наблюдениями за Солнцем и Луной. 4 вопрос затрагивает тему нахождения Земли в центре Космоса и её малости по сравнению с размерами небесной сферы. В 5, 9, 10 вопросах обсуждается, как размер тени, отбрасываемой гномоном, зависит от положения Солнца или Луны на небе. В 6 и 11 вопросах рассматривается изображение, которое Солнце отбрасывает на землю, когда его лучи проходят через небольшое отверстие; фактически, здесь описан принцип работы

камеры-обскуры. В 6, 7, 8 вопросах обсуждается, почему удалённые прямоугольные предметы представляются нам округлыми, и почему Луна видится нам плоской, а линия терминатора в четверти – прямой, а не частью обращённой к нам дуги; эта тематика примыкает к ряду предложений *Оптики* Евклида, и именно ради этих предложений я взялся за перевод XV книги, предполагая, что этот материал может восходить к сочинениям Демокрита. 13 вопрос посвящён дрожанию краёв тени, вызванному мелкими неоднородностями воздуха. Наконец, 12 вопрос почти дословно воспроизводит текст *Метеорологики* (377b27–378a12), в котором обсуждается образование ложных солнц.

Перевод выполнен по изданию: *Problemata*, ed. I. Bekker, Aristotelis opera, vol. 2. Berlin: Reimer, 1831. Repr. De Gruyter, 1960. Исправления текста учтены по изданию: *The complete works of Aristotle*, vol. 2. Ed. J. Barnes. Princeton Univ. Press, 1984.

### АРИСТОТЕЛЕВ КОРПУС. ПРОБЛЕМЫ. КНИГА 15

1. Почему из всех <линий>, делящих прямолинейную <фигуру> пополам, диаметром<sup>1</sup> называется лишь проведённая от угла до угла? Не потому ли, что диаметр, как говорит его название, делит пополам, не разрушая измеряемое? Та <линия>, которая делит, соединяя (я говорю об углах), будет диаметром; ведь она не разрушает, но разделяет, подобно тем, кто распределяет вооружение. Рассечение составного по линиям уничтожает его: ведь прямолинейная <фигура> составляется по углам.

2. Почему диаметр называется так? Не потому ли, что лишь он один делит пополам (διχα), так что его следовало бы назвать «дихаметром» (διχάμετρος)? И почему только о нём говорят «пополам»? Не потому ли, что только он разделяет <сопряжённые> члены в изгибе, а остальные <линии производят деление> по сторонам?

3. Почему все люди, и варвары и эллины, считают до десяти, а не до другого числа, скажем так: 2, 3, 4, 5, а потом снова «один-пять», «два-пять», вместо «одиннадцать», «двенадцать»? Почему они не останавливаются где-то перед десятью и не начинают оттуда? Ведь во всяком счёте друг за другом следуют один, два и т.д., однако границей всегда служит десять. И не случайно так делают всегда: раз все и всегда, значит не случайно, но по природе. Не потому ли, что десять – совершенное число? В нём имеются все виды числа, чётное и нечётное, квадратное и кубическое, линейное и плоское, простое и составное. Или потому что десять – это начало? Ведь один и два и

---

<sup>1</sup> Отрезок, соединяющий две вершины многоугольника, мы называем диагональю.

три и четыре рождает десять. Или потому, что движущихся <небесных> тел девять? <sup>2</sup> Или потому, что четыре кубических числа заключены в десяти пропорциях,<sup>3</sup> и пифагорейцы говорили, что из них состоит Вселенная (τὸ πᾶν)? Или потому, что у всех людей десять пальцев, и они используют их для счёта, как камешки? И только род фракийцев считает четвёрками, потому что они, как дети, не могут запомнить большее, а потому не пользуются большим и не имеют его.

4. <Почему фигуры созвездий<sup>4</sup> всегда выглядят одинаковыми? Не потому ли,> что Земля является центром? Для нас фигуры созвездий всегда одинаковы. Однако кажется, что если наблюдать их не из центра, они будут иногда треугольными, иногда трапецевидными, иногда какими-нибудь ещё. Однако для нас Земля будет центром, когда мы наблюдаем оттуда. Ведь если Земля шарообразна, центр Земли будет и центром Вселенной. Впрочем, мы обитаем на поверхности Земли, так что смотрим не оттуда, но с расстояния в половину диаметра, и всё равно видим их такими. Что же мешает проявиться множеству их форм при увеличении расстояния?

5. Почему, хотя Солнце переносится равномерно за равные времена, тени на восходе и закате не таковы? Не потому ли, что оно производит равные углы по отношению к видимым <предметам> (πρὸς τὰ ὀρώμενα)<sup>5</sup> между лучами, идущими к дугам? Но тогда оно производит углы в треугольниках, между первым лучом и тем, который <соединяет> видимый <предмет> и тень. Если эти углы равны, линия, которая находится дальше от наблюдаемого, по необходимости будет длиннее той, которая находится ближе; и мы знаем, что это так. Пусть окружность разделена на несколько равных частей, и видимый <предмет> будет Θ. Когда Солнце из А отбрасывает от Θ тень ΘΛ, луч по необходимости будет падать в Λ. Но когда оно перейдёт в Β, луч из Β будет падать внутри ΘΛ, и когда оно опять перейдёт в Γ, снова будет так: а иначе прямая дважды встретится с прямой. И если равны АВ и ΒΓ, углы между ними при Δ тоже будут равны, ведь они при центре. Но если <они равны при вершине> Δ, то <равны> и в треугольнике, как вертикальные. Однако когда

---

<sup>2</sup> Ср. *Метафизика* (956a10): «так как десятка, как представлялось <пифагорейцам>, есть нечто совершенное и охватывает всю природу чисел, то и движущихся небесных тел, по их утверждению, десять, а так как видно только девять, то десятым они объявляют противоземлю».

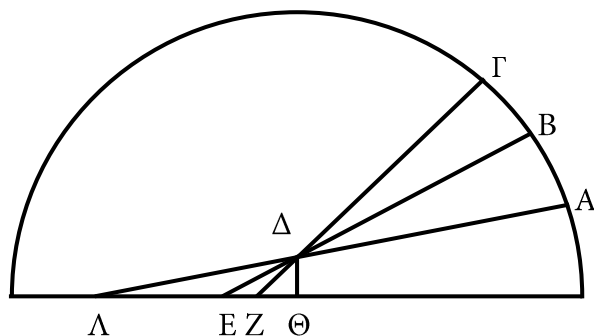
<sup>3</sup> Отсылка к *Тимею* Платона.

<sup>4</sup> Здесь τὰ φαίνομενα = <небесные> явления.

<sup>5</sup> Здесь видимое – это предмет, отбрасывающий тень. Он назван так, потому что на него смотрит Солнце.



углы разделены пополам,  $\Lambda E$  будет больше  $EZ$  внутри  $\Lambda\Theta$ .<sup>6</sup> Так же и с другими углами, которые производят лучи, идущие от окружности. Ясно и то, что тени в полдень будут наименьшими, и что их приращения тоже будут наименьшими. Ведь Солнце в полдень находится над нами выше всего, так что жара происходит и по этой причине, и из-за безветрия; ведь ветер возникает, когда Солнце разделяет воздух вблизи земли. И если так происходит в обоих полушариях, тогда полночь и полдень будут безветренны.



6. Почему Солнце, просвечивая через четырёхугольники, производит не прямолинейные, но круглые фигуры, как это бывает с циновкой? Не потому ли, что расхождение зрительных лучей ( $\eta\ \tau\acute{\omega}\nu\ \delta\psi\epsilon\omega\nu\ \epsilon\kappa\tau\omega\sigma\iota\varsigma$ ) происходит по конусу, а конус имеет круглое основание, так что куда бы ни падали солнечные лучи ( $\acute{\alpha}\chi\tau\acute{\iota}\nu\epsilon\varsigma$ ), они кажутся округлыми? Ведь необходимо, чтобы фигура от Солнца была охвачена прямыми, поскольку лучи прямые. Ведь когда прямые падают на прямые, получается прямолинейная <фигура>. И это происходит с лучами: они падают на прямые линии циновки, и светят через неё, и сами являются прямыми, так что их проекция является прямолинейной. Но поскольку отпавшие зрительные лучи на концах прямых ослабляются, они не видны по углам; однако те прямые, которые находятся внутри конуса, воспроизводят себя, остальные же не воспроизводят, но эти зрительные лучи остаются незамеченными. И многие из дошедших зрительных лучей не видны, но остаются в тени. То же самое происходит, когда квадрат кажется многоугольным, а на большом удалении круглым.<sup>7</sup> Поскольку расхождение зрительных лучей происходит по конусу, при удалении фигуры зрительные лучи по углам отпадают от восприятия, и не видны из-за их малочисленности, когда расстояние становится большим; но те, которые падают в середину, будучи плотными и сильными, сохраняются. Если же фи-

<sup>6</sup> Расстановка букв чертежа в исходном тексте не выглядит осмысленной; я поправил это место так, чтобы получился внятный текст.

<sup>7</sup> Ср. Евклид, *Оптика*, 9.

гура находится близко, можно видеть и те, которые по углам, но при удалении уже нельзя. По этой же причине и окружность при удалении представляется прямой.<sup>8</sup> И Луна на восьмой день кажется охваченной по прямым, когда зрительные лучи падают не на ширину, но на охватывающие линии. Ведь когда окружность находится близко, зрительные лучи могут различать, что одна часть окружности расположена ближе другой; но когда она далеко, это становится неразличимым, но кажется, что она удалена одинаково; поэтому она представляется прямой.

7. Почему, хотя Луна сферическая, в четверти мы видим её прямой? Не потому ли, что лучи зрения и окружность круга, освещённого Солнцем на Луне, оказываются <лежащими> в одной плоскости? Когда это происходит, Солнце видно на прямой линии. Ведь при падении зрительных лучей на шар по необходимости виден круг, и Луна шарообразна, и Солнце смотрит на неё, так что под Солнцем должен получаться круг. Когда мы находимся напротив него, Луна видна вся, и получается полнолуние; но когда Солнце отходит в сторону, <освещённая> им окружность оказывается <в одной плоскости> с лучами зрения, и поэтому видна прямой. А с другой стороны <Луна> округлая, потому что полушарие лежит напротив зрительных лучей. Так что она видна как полукруг. Ведь Луна всегда находится напротив зрительных лучей. Но когда Солнце находится позади <Луны>, мы её не видим. А после восьмого дня она начинает прибавлять посередине, потому что Солнце, сильнее отклоняясь к нам, производит круг. И, находясь со стороны зрения, оно производит сечение круга. Когда Солнце переместилось, Луна видна в виде мениска. Когда оно в крайних точках, <Луна> видна в четверти: получается круг Солнца, и видна окружность этого круга. Ведь оно не находится на прямой со зрением, но смещено в сторону. Когда это происходит, и Солнце в тех же точках, <Луна> необходимо видна в виде мениска. Ведь часть круга находится прямо под лучами зрения, и поскольку она напротив, освещение тоже отсечено; а края остаются на том же месте, так что <Луна> по необходимости имеет вид мениска, в большей или меньшей степени из-за движения Солнца. Ведь когда Солнце перемещается, перемещается и круг, на который оно смотрит, проходя через те же точки; он принимает бесконечное число наклонных положений, поскольку через одни и те же точки <на сфере> можно провести бесконечное число больших кругов.

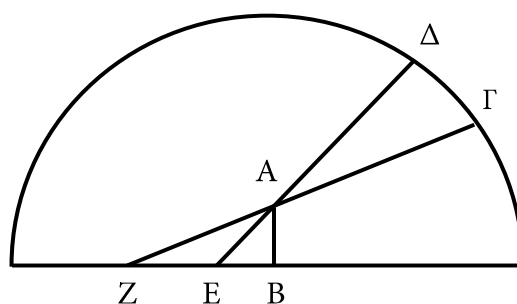
8. Почему Солнце и Луна, будучи шарообразными, выглядят плоскими? Не потому ли, что все <предметы>, наблюдаемые на неясном удалении, будь они дальше или ближе, представляются одинаково удалёнными? И у одного

---

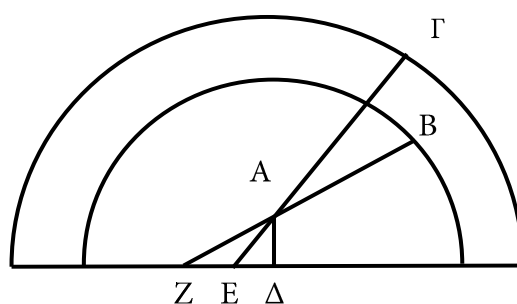
<sup>8</sup> Ср. Евклид, *Оптика* 22.

<тела>, имеющего части, неразличимые по цвету, части необходимо будут представляться равноудалёнными; а равноудалённые по необходимости будут казаться ровными и плоскими.

9. Почему Солнце отбрасывает наибольшие тени на закате и восходе, а когда оно выше, тени становятся короче, и в полдень делаются кратчайшими? Не потому ли, что на восходе оно сначала отбрасывает тень, параллельную земле и бесконечную, и затем тень растягивается неравно: и она всегда делается меньше, потому что прямая из более верхней точки всегда попадает внутрь. Пусть гномон будет АВ, Солнце же находится в Γ и в Δ. И луч из Γ будет ΓΖ, снаружи от ΔΕ. Так что когда Солнце выше, будет тень ВΕ, и когда ниже, <будет тень> ВΖ. И она будет короче, когда <Солнце> выше, и <короче всего,> когда оно над головой.



10. Почему при одном и том же отвесе тени, отбрасываемые Луной, длиннее теней, отбрасываемых Солнцем? Не потому ли, что Солнце выше, чем Луна? И необходимо, чтобы луч от более высокого падал внутри. Пусть будет гномон АΔ, Луна В, Солнце Γ. И от Луны падает луч ВΖ, так что тень будет ΔΖ; а от Солнца <падает луч> ΓΕ, так что тень ΔΕ по необходимости будет короче.



11. Почему во время солнечного затмения, если наблюдать его через сито или через листья, такие как листья платана или схожего с ним дерева, или через отверстие между переплетенными пальцами, пятна света на земле получают менискообразными? Не потому ли, что когда свет проходит через угловатую фигуру, он получается выпуклым и коническим? Причина в

том, что возникают два конуса с общей вершиной, один от солнца к отверстию, и один от отверстия к земле, так что если отрезать от верхнего круга, то и напротив на земле будет освещён мениск. Ведь лучи от краёв мениска проходят через отверстие в сите или между пальцами. И ещё лучше наблюдать это с большим отверстием. А с Луной так не получится, будь то при затмении, или когда она растущая или убывающая, потому что лучи от краёв не являются чёткими, но освещена середина, а от середины возникает маленький мениск.

12. Почему ложное солнце (*παρήλιος*)<sup>9</sup> не возникает, когда Солнце находится высоко в небе, и оно не бывает ни над Солнцем, ни под Солнцем, но только по сторонам от него? Не потому ли, что ложное солнце возникает из-за отражения зрительных лучей около Солнца, и у него есть своё положение в воздухе, так что отражение (*ἔνοπτρον*) зрительного луча не может происходить ни вблизи от Солнца, ни вдали от него? Если вблизи, Солнце его рассеивает, если же вдали, зрительный луч не преломится и ореол не возникнет. Так что <ложное солнце> не может возникнуть напротив Солнца и близко к нему, потому что Солнце его рассеивает, и оно не может возникнуть далеко от Солнца, потому что зрительный луч отклонится слишком слабо. Сбоку же от Солнца отражение может произойти на таком расстоянии, что Солнце и не разрушит его, и зрительный луч не повернёт круто к Земле. <Отражение> не происходит под Солнцем, потому что, вблизи от Земли, оно рассеялось бы Солнцем; а высоко в небе зрительный луч истончится. И высоко в небе оно не может произойти даже по сторонам <от Солнца>, ведь если зрительный луч идёт слишком далеко от Земли, и слишком малая его часть достигнет отражения, так что отразившись, он окончательно ослабеет.<sup>10</sup>

13. Почему края теней от Солнца кажутся дрожащими? Это происходит не потому, что Солнце движется, ведь ему невозможно двигаться обратно, а в дрожании содержится такое движение. И такое перемещение было бы незаметным, как и у самого Солнца. Может быть, <это происходит> из-за движений воздуха? – говорят же о пылинках: их видно, когда лучи проходят через окно; и они движутся даже без ветра. Их всё время переносит из тени в свет и из света в тень, так что общая граница света и тени кажется чуть движущейся. Перемещаясь то туда, то сюда, они создают то тень, то свет; и кажется, что тень движется, хотя на самом деле движется не она, а те <пылинки>.

---

<sup>9</sup> Ложные солнца возникают обычно в 22° справа и слева от солнца из-за отражения лучей от кристалликов льда в атмосфере.

<sup>10</sup> Весь вопрос 12 дублирует текст *Метеорологики* (377b27–378a12).

# ЕВКЛИД

# ОПТИКА

А. И. ЩЕТНИКОВ  
ООО «Новая школа» (Новосибирск)  
schetnikov@ngs.ru

---

EUCLID. *OPTICS*  
Introduced and translated by ANDREY SCHETNIKOV  
“New School” LLC (Novosibirsk, Russia)

Abstract. An annotated translation of Euclid’s *Optics*. The earliest systematic treatise by the famous Ancient Greek mathematician, which deals with the geometry of vision, is translated into Russian for the first time.

KEYWORDS: mathematics, geometry, vision, light, deductive reasoning.

---

## ОТ ПЕРЕВОДЧИКА

### Евклид и его сочинения

Евклид известен в первую очередь как автор *Начал* — математического трактата в тринадцати книгах, в котором дедуктивным путём, начиная с небольшого количества постулатов и аксиом, выводятся многочисленные факты элементарной геометрии и теории чисел. По свидетельству Прокла, Евклид жил и работал в Александрии во времена Птолемея I Сотера, то есть около 300 года до н. э. О деталях биографии Евклида не известно практически ничего, кроме нескольких анекдотов, — но его главный труд без преувеличения может быть назван вершиной древнегреческой математической мысли, так что вся история античной математики делится на два периода — от её зарождения у Фалеса и пифагорейцев до *Начал* Евклида, и от *Начал* Евклида до конца античности. И конечно, вряд ли мы сможем указать другое сочинение, которое оказало бы такое колоссальное влияние на всю последующую историю науки и математического образования.

*Начала* Евклида не были первым трудом с таким названием — первые *Начала* составил Гиппократ Хиосский, а затем логическим упорядочением фактов геометрии занимались математики круга Аристотеля, из которых упоминаются Леонт и Февдий из Магнезии. Однако труд Евклида вытеснил все эти сочинения из обихода, и в течение двух последующих тысячелетий он оставался базовым учебником элементарной геометрии. Конечно же, надо понимать, что Евклид не писал свой труд с нуля: в первую очередь он собрал в своём трактате то, что было сделано его предшественниками, и многие разделы и целые книги *Начал* сохранили почти без изменения содержание и стиль математических трудов предшествующей эпохи; но столь же многое он обработал, заново упорядочил и свёл воедино.

В отличие от *Начал*, другие сочинения Евклида носят специальный характер, и сегодня они известны только узкому кругу историков математики. Целиком сохранились *Данные* (о том, что необходимо, чтобы задать фигуру), *О делении фигур* (сохранившийся только в арабском переводе трактат о том, как делить геометрические фигуры на части в заданном отношении), *Явления* (сочинение по астрономии и сферической геометрии) и *Оптика*. По кратким описаниям известны *Поризмы* (об условиях, определяющих кривые), *Конические сечения*, *Поверхностные места* (ещё один трактат о свойствах конических сечений), *Псевдария* (об ошибках в геометрических доказательствах). Дошедшая до нас под именем Евклида *Катоптрика* (трактат о зеркалах) представляет собой более позднюю компиляцию, составленную Теоном Александрийским (ок. 350 н. э.) на основе исходного текста Евклида. С именем Евклида связаны также два трактата по теории музыкальных созвучий — *Начала гармоник* и *Деление канона*.

### Краткое описание *Оптики*

*Оптика* Евклида представляет собой трактат о перспективных искажениях зрения, изложенный геометрическим путём. Трактат начинается с семи исходных постулатов, за которыми следует пятьдесят восемь предложений, в которых по большей части разбирается, каким представляется нашему зрению то или иное расположение предметов в пространстве. Рассмотрим, для примера, предложение 5:

*Равные предметы на разных расстояниях выглядят неравными, и большим всегда кажется тот, который ближе к глазу.*

Здесь, с одной стороны, задаётся некоторая конфигурация предметов и глаза (имеются равные предметы, находящиеся на разных расстояниях от глаза), с другой же стороны, описывается та видимость, которая предстаёт

глазу, когда он смотрит на находящиеся перед ним предметы (тот из предметов, который ближе к глазу, кажется большим).

Все доказательства ведутся с опорой на геометрические чертежи: вот отрезки, представляющие предметы, вот здесь находится глаз, а вот зрительные лучи, которые падают из глаза к концам представляющих предметы отрезков.

Чтобы осуществить акт доказательства, нужно подвести рассматриваемую конфигурацию под некоторое общее правило, в качестве которого выступает четвёртый постулат, занимающий центральное место среди постулатов *Оптики*:

*Предметы, которые видны под бóльшим углом, представляются большими, под меньшим — меньшими, равными же представляются те, которые видны под равными углами.*

На построенном чертеже угол, под которым виден дальний предмет, целиком находится внутри угла, под которым мы видим ближний предмет, — и тем самым мы можем заключить, что дальний предмет, поскольку он виден под меньшим углом, представляется глазу меньшим.

В части предложений *Оптики* обсуждается также, как меняются углы зрения, под которыми мы смотрим на предметы, когда глаз приближается к ним либо удаляется от них, и когда сами предметы движутся относительно неподвижного глаза.

Среди основной массы предложений, посвященной сравнению углов зрения, имеются также два вкрапления особого характера: четыре предложения об остроте зрения и четыре предложения об измерении недоступных расстояний. Обратимся сперва к предложениям об измерении недоступных расстояний, образующим самостоятельный раздел *Оптики*, никак не связанный с остальными её предложениями.

### Измерение недоступных расстояний

В предложениях 18–21 описывается, как измерить данную высоту по прямому зрительному лучу (18) и по лучу, отражённому в лежащем на земле зеркале (19), а также как узнать данную глубину (20) и размер данного удалённого предмета (21). Все эти измерения основаны на применении пропорциональности сторон геометрически подобных треугольников.

Предание говорит, что первым такими измерениями занялся Фалес Милетский. Прокл в *Комментарии к I книге Начал Евклида* сообщает, что Фалес измерил расстояние до корабля в открытом море. Рассказ о том, как Фалес, будучи в Египте, измерил высоту пирамиды по её тени, сохранился в не-

скольких поздних версиях; версия Плутарха из *Пира семи мудрецов* (147a) описывает такую методику:

В непомерный восторг привело фараона и то, как ты измерил пирамиду — без малейшего труда и не нуждаясь ни в каких инструментах: когда ты установил палку на край тени, которую создавала пирамида, касанием луча получились два треугольника, и ты показал, что тень к тени имеет то же отношение, что и пирамида к палке.

До какой степени эти измерительные упражнения Фалеса были продолжены и развиты его последователями, и кто первым собрал описания разных измерительных геометрических методов в одну книгу, мы не знаем. Известно, впрочем, что около 530 до н. э. мегарец Евпалин по поручению тирана Поликрата организовал на Самосе строительство километрового тоннеля, которое велось одновременно с двух концов, так что расхождение в центре составило всего 10 метров. Точность провешивания луча достигает здесь порядка  $1^\circ$ , так что это строительство требовало весьма точного геодезического обеспечения, составления масштабных планов и применения специальных оптических приборов — диоптров.

Следующее имеющееся у нас свидетельство об измерениях размеров недоступных земных предметов относится уже к эллинистической эпохе: в нём сообщается о геодезических занятиях Дикеарха, который во второй половине IV в. до н. э. измерял высоту гор с помощью диоптра.

### Концепции зрения у ранних натурфилософов

Чтобы перейти теперь к предложениям об остроте зрения, вкратце опишем те концепции зрения, которые были приняты в ранней греческой натурфилософии. Первую известную нам теорию выдвинул Эмпедокл, изложив её в своей поэме *О природе*. Согласно его воззрениям, внутри глаза имеется огонь, вокруг которого располагаются оболочки других элементов. Этот огонь способен двигаться сквозь поры воздуха, воды и других прозрачных вещей. Он вылетает из зрачка и направляется вовне по прямолинейным зрительным лучам; натыкаясь на непрозрачную преграду, он возвращается назад, и таким образом глаз как бы «ощупывает» окружающий мир. Основных цветов Эмпедокл насчитывал четыре: чёрный, белый, красный, жёлтый; причём каждый цвет каким-то образом возникал из-за его соответствия определённым порам глаза.

Эту теорию Эмпедокла воспроизводит Платон в *Тимее* (45bd). Он пишет о том, что внутри глаз имеется некий особый чистый огонь, не обжигающий, но ровным потоком изливающийся через зрачки; встречаясь с внешним светом, это зрительное истечение «образует единое и однородное тело в



прямом направлении от глаз», которое, соприкасаясь с внешней преградой, передаёт своё возвратное движение назад, доходя до души.

В этом учении есть много несообразностей, на которые указывалось уже в древности; и тем не менее оно задаёт базовую концепцию зрения, к анализу которой можно применять геометрические методы. Существенными здесь оказываются два пункта: (а) учение о прямолинейных лучах зрения — которое, впрочем, без единой поправки может быть преобразовано в учение о прямолинейном распространении света; (б) представление о порах в твёрдом теле зрачка, сквозь которые лучи выходят из глаза и входят в него: ведь само наличие таких пор уже приводит к дискретности зрительных лучей, позволяющему объяснить феномен остроты зрения.

### Учение об остроте зрения

Учение об остроте зрения изложено Евклидом в 7 постулате и четырёх предложениях, к коим относятся предложения 1–3, 9. Согласно 7 постулату,

*Предметы, которые видны под большим углом, выглядят более отчётливыми.*

Для описания отношения «больше-меньше» в древнегреческой математике имеются два разных выражения: одна величина может быть меньше другой как часть от целого, и тогда о том, что видно под большим углом, говорят «ὕπὸ μείζονος γωνίας»; и одно количество может быть больше другого по пересчёту входящих в него дискретных единиц; в 7 постулате употреблено именно такое выражение: «ὕπὸ πλείονων γωνιῶν».

Исходный опытный факт, который Евклид пытается встроить в геометрическую схему своего рассуждения, таков: при удалении предмета от глаза мы различаем в нём всё меньше деталей, наше зрение становится всё менее отчётливым — а потом по достижении некоторого критического расстояния мы перестаём различать и сам предмет. Отсюда возникают такие формулировки предложений первых трёх предложений *Оптики*:

1. *Никакие видимые предметы не видны целиком.*
2. *Из равных величин те, которые лежат ближе, видны отчётливее тех, которые лежат на расстоянии.*
3. *Для всякого видимого предмета имеется такая дальность, с которой его не видно совсем.*

Первое предложение требует пояснения: предмет не виден целиком в том смысле, что хотя мы и видим его в целом, его мельчайшие детали оказываются недоступными нашему зрению. Второе предложение говорит о

том, что чем дальше предмет находится от наших глаз, тем меньше деталей мы в нём различаем. Наконец, третье предложение сообщает, что при дальнейшем удалении предмета от глаза он становится целиком неразличимым для нашего зрения.

Как Евклид представляет себе механизм этого явления? Сам он его подробно не описывает, сразу же переходя к квазигеометрическим рассуждениям, — но по отдельным репликам картина складывается такой. Из глаза по прямым линиям вылетают «описисы» — зрительные лучи, разделённые некими угловыми промежутками. Чем больше «описисов» утыкается в предмет, тем больше деталей мы в нём различаем. Когда предмет удаляется настолько далеко, что попадает в промежуток между «описисами», мы перестаём его видеть совсем.

Конечно же, здесь мы узнаём детали учения о зрении, восходящего к Эмпедоклу. Но сведены эти детали в единую систему, излагаемую в виде совокупности доказательных предложений, были скорее всего Демокритом. Об этом свидетельствует одно рассуждение Демокрита, которое приводит Иоанн Филопон в комментариях к трактату Аристотеля «О возникновении и уничтожении» (315b9):

Сторонники Демокрита приняли, что формы элементов бесконечны по числу. Эти элементы, меняя порядок и изменяя положение в зависимости от расположения по отношению к наблюдающему и расстояния от него, вызывают разные представления в разное время и разные представления в одно и то же время у разных людей... И те из фигур, которые квадратные, издали выглядят округленными ( $\tau\alpha\ \tau\epsilon\tau\rho\acute{\alpha}\gamma\omega\nu\alpha\ \delta\epsilon\ \tau\acute{\omega}\nu\ \sigma\chi\eta\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu\ \kappa\upsilon\lambda\omicron\tau\epsilon\rho\eta\ \pi\acute{\omicron}\rho\rho\omega\theta\epsilon\nu\ \phi\acute{\alpha}\iota\nu\epsilon\tau\alpha\iota$ ); а круг, расположенный вдали, если смотреть на него сбоку, имеет вид прямой линии ( $\chi\acute{\upsilon}\kappa\lambda\omicron\nu\ \delta\epsilon\ \pi\acute{\omicron}\rho\rho\omega\theta\epsilon\nu\ \kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\nu,\ \epsilon\acute{\iota}\ \kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\ \tau\omicron\upsilon\ \kappa\rho\tau\acute{\alpha}\phi\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\alpha\sigma\acute{\omega}\mu\epsilon\theta\alpha,\ \epsilon\upsilon\theta\epsilon\acute{\iota}\alpha\nu\ \acute{\omicron}\rho\acute{\omega}\mu\epsilon\nu$ ).

Здесь, помимо общего содержания, особый интерес представляют два оптических примера, которые по существу совпадают с формулировками 9 и 22 предложений *Оптики* Евклида:

9. *Прямоугольные величины, рассматриваемые на удалении, выглядят округлыми* ( $\tau\alpha\ \acute{\omicron}\rho\theta\omicron\gamma\acute{\omega}\nu\iota\alpha\ \mu\epsilon\gamma\acute{\epsilon}\theta\eta\ \acute{\epsilon}\xi\ \acute{\alpha}\pi\omicron\sigma\tau\acute{\eta}\mu\alpha\tau\omicron\varsigma\ \acute{\omicron}\rho\acute{\omega}\mu\epsilon\nu\alpha\ \pi\epsilon\rho\iota\phi\epsilon\rho\eta\ \phi\acute{\alpha}\iota\nu\epsilon\tau\alpha\iota$ ).

22. *Если в той же плоскости, что и глаз, находится дуга окружности, она выглядит прямой линией* ( $\acute{\epsilon}\alpha\nu\ \acute{\epsilon}\nu\ \tau\acute{\omega}\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omega}\ \acute{\epsilon}\pi\iota\pi\acute{\epsilon}\delta\omega,\ \acute{\epsilon}\nu\ \acute{\omega}\ \tau\omicron\ \acute{\omicron}\mu\mu\alpha,\ \kappa\acute{\upsilon}\kappa\lambda\omicron\upsilon\ \pi\epsilon\rho\iota\phi\acute{\epsilon}\rho\epsilon\iota\alpha\ \tau\epsilon\theta\eta\ \eta\ \tau\omicron\upsilon\ \kappa\acute{\upsilon}\kappa\lambda\omicron\upsilon\ \pi\epsilon\rho\iota\phi\acute{\epsilon}\rho\epsilon\iota\alpha\ \epsilon\upsilon\theta\epsilon\acute{\iota}\alpha\ \gamma\rho\alpha\mu\mu\eta\ \phi\acute{\alpha}\iota\nu\epsilon\tau\alpha\iota$ ).

Тезис «квадратные вещи издали представляются округлыми» содержится и во многих других античных текстах (см. Аристотель, *Проблемы* XV 6, Диоген Лаэртский IX 85) и восходит к одному первоисточнику, которым с большим вероятием является Демокрит. Если Демокрит не ограничивался

формулировками, но также и пытался выстраивать доказательства, то вполне может оказаться, что часть предложений *Оптики* Евклида, вместе с доказательствами, восходит к сочинению Демокрита. Название этого сочинения мы тоже знаем: в списке сочинений Демокрита, который приводит Диоген Лаэртский, имеется трактат под названием *Актинография*, то есть *Описание лучей*.

### Сценография

Теперь мы переходим к главному для понимания трактата Евклида вопросу: в рамках какой практики возникла необходимость систематически рассматривать оптические эффекты, связанные со зрительной перспективой? Похоже, что существовало две таких практики: во-первых, это практика театральной сценографии, во-вторых, это практика астрономических наблюдений и их истолкования.

Основным свидетельством об античной сценографии служит следующий фрагмент из VII книги Витрувия *Об архитектуре*:

Впервые в Афинах Агафарх, когда Эсхил ставил трагедию, устроил сцену и оставил её описание. Побуждаемые этим, Демокрит и Анаксагор написали по этому же вопросу, каким образом при установлении центра в определённом месте выходящим из глаз лучам соответствует естественная пропорция линий, чтобы определённые образы от определённой вещи создавали на театральной декорации вид зданий, и чтобы из того, что изображено на плоских фасадах, одно казалось отступающим назад, другое выходящим вперёд.

Демокрит упоминается и здесь, что побуждает нас предположить, что многие предложения *Оптики* Евклида попали в неё из *Актинографии* Демокрита. С наибольшим вероятием к этому кругу относятся предложения 4–21, в которых говорится о том, как мы видим удалённые от нас на разные расстояния отрезки, какими нам представляются уходящие вдаль от нас параллельные прямые, что происходит с видимыми размерами рассматриваемых предметов при приближении глаза к ним и при его удалении от них.

Особую роль в этой системе играют предложения 7 и 8, прорабатывающие основную идею «равенства для зрения»: глазу представляются равными такие величины, которые видны под равными углами.

7. *Равные величины, лежащие на одной прямой не вплотную друг к другу и на разных расстояниях от глаза, выглядят неравными.*
8. *Равные и параллельные величины, удалённые от глаза на разные расстояния, видны не в пропорции расстояний.*

Чтобы представить себе ситуацию предложения 7, допустим, что мы стоим перед стеной, на которой на уровне наших глаз проведена прямая, а на этой прямой размечены равные отрезки. Тот отрезок, который находится непосредственно перед нами, будут виден под наибольшим углом зрения; а те отрезки, на которые надо смотреть, повернув голову вправо или влево, будут видны под углами тем меньшими, чем дальше от нас эти отрезки находятся.

В ситуации предложения 8 представим себе два шеста равной высоты, один из которых отстоит от нас вдвое дальше другого. Угол, под которым мы видим дальний шест, не будет вдвое меньше угла, под которым мы видим ближний шест, но он будет составлять больше половины первого угла, так что оба шеста будут видны не в пропорции расстояний.

### Две системы перспективы

Как выглядели театральные декорации времён Анаксагора и Демокрита, мы не знаем. Однако кое-какие перспективные изображения античности до нас всё же дошли, и к ним в первую очередь относятся настенные римские фрески так называемого «второго периода», сохранившиеся в нескольких виллах в окрестности Везувия, засыпанных пеплом при извержении 79 года, а также в нескольких императорских домах на Палатинском холме в Риме (Panofsky 1927, White 1956, Stinson 2011, Sinisgalli 2012). Для всех этих фресок характерна система представления глубины пространства, известная под названием «рыбья кость». Эта система принципиально отличается от развитой в XV веке системы линейной перспективы (о различии этих систем см. Panofsky 1927, Brownson 1981, Tobin 1990, Knorr 1991).

Система линейной перспективы предполагает, что изображение на плоскости картины представляет собой центральную проекцию, когда глаз художника, а впоследствии и зрителя, является центром проецирования, а плоскость картины является чем-то вроде прозрачного стекла, через которое глаз рассматривает всё, что находится за этим стеклом, и каждому элементу реальности за плоскостью картины соответствует элемент изображения в плоскости картины, так что глаз и эти два элемента лежат на одном луче зрения.

В систему «рыбья кость» такая единая связь глаза, изображаемого и изображения не заложена, хотя некоторые её элементы и производят зрительное впечатление, схожее со впечатлением от линейной перспективы. Она не порождается в единстве этой связи, но собирается из частей. Мы смотрим на уходящую вдаль перспективу комнаты, и нам кажется, что пол словно поднимается вверх (пред. 10), а потолок — опускается вниз (11), пра-

вая стена уклоняется влево, а левая — вправо (12), так что параллельные стены словно сходятся друг к другу (6), а в уходящей вдаль колоннаде последовательные промежутки между колоннами делаются всё меньше и меньше (4). Картина собирается художником «по частям», исходя из понимания того, как должны выглядеть эти её части; но сами эти части не увязываются между собой, исходя из единого принципа.

Картинная плоскость, пересекающая зрительные лучи, появляется в *Оптике* Евклида только один раз, при доказательстве предложения 10, и не появляется при доказательстве следующих за ним аналогичных предложений, так что само её появления рядом исследователей (Brownson 1981, Knorr 1991) объявляется добавлением в позднейшей редакции. В целом же система перспективы в *Оптике* Евклида говорит нам о том, как мы видим предметы, а не о том, как их следует изображать на плоскости картины, чтобы мы, глядя на эту плоскость, получали такое же зрительное впечатление, как от самих предметов, когда мы смотрим на них с определённой точки.

### Астрономия

Папп Александрийский включил *Оптику* Евклида, равно как и его *Явления*, в собрание трактатов, известное как *Малая Астрономия*, которое предлагалось изучить прежде, чем приступать к изучению *Альмагеста* Клавдия Птолемея. Включение *Оптики* в этот список сугубо астрономических трактатов на первый взгляд может выглядеть странным, поскольку напрямую в ней об астрономических объектах и их наблюдении ничего не говорится. Однако предложения 23–24, в которых речь идёт о наблюдении сферических объектов, могут иметь некоторое отношение к наблюдению Луны и Солнца в целях измерения их размеров и расстояния до них (см. Webster 2014). Здесь показывается, что когда мы наблюдаем сферическое тело одним глазом, мы видим не половину его поверхности, но меньшую часть, отсекаемую малым кругом, по которому зрительный конус касается сферической поверхности (23); и когда глаз приближается к сфере, угол зрительного конуса увеличивается, а сама наблюдаемая поверхность уменьшается (24). Впрочем, при видимом угловом диаметре Луны и Солнца, составляющем  $0,5^\circ$ , этот эффект является настолько слабым, что вызываемые им поправки для античных астрономических наблюдений имели чисто умозрительный характер.

Астрономическое происхождение может иметь и уже упомянутое выше предложение 22: «Если в той же плоскости, что и глаз, находится дуга окружности, она выглядит прямой линией». Во всяком случае в *Проблемах* Аристотеля (XV, 6–7) обсуждается вопрос: «Почему, если Луна круглая, разделяющая линия восьмого дня представляется нам прямолинейной?»; здесь

говорится и о том (XV, 6), что когда окружность, на которую мы смотрим сбоку, близка к нам, мы можем уловить взглядом, какие её части находятся ближе к нам, а какие дальше; но когда она далека, взгляд не воспринимает её отчётливо, и все её части представляются одинаково удалёнными, а тем самым её линия выглядит прямолинейной. Вся эта терминология выдержана вполне в духе 22 и 57 предложений *Оптики* Евклида, и возможно, опять-таки восходит к Демокриту. Здесь же употребляется выражение «Солнце смотрит на Луну», так что 23 предложение *Оптики* может иметь отношение не только к наблюдениям за Луной, но и к освещению части лунной поверхности Солнцем.

### Эффекты бинокулярного зрения

Тем более умозрительными для астрономии являются эффекты бинокулярного зрения, рассматриваемые в предложениях 26–28, где обсуждается, какую часть поверхности сферы, цилиндра и конуса мы видим, когда смотрим на эти тела не одним, а двумя глазами. Эти эффекты никак не связаны ни только с астрономией, но также и с театром, поскольку они заметны лишь когда размеры наблюдаемых предметов сравнимы с расстоянием между глазами.

Скорее, эти предложения могли быть подвязаны к натурфилософскому вопросу о том, как мы вообще что-то видим двумя глазами, если оба наших глаза видят разные картины, и как из этих двух разных картин получается одна (см. Barbero 2014). Обсуждение такого вопроса действительно зафиксировано у Эмпедокла (DK31 B 88).

### Текст и перевод

Перевод *Оптики* выполнен по изданию Heiberg 1895. При работе использовался также английский перевод Burton 1945.

### Библиография / References

- Barbero, S. (2014) "An ancient explanation of presbyopia based on binocular vision," *Acta ophthalmologica* 92, 394–399.
- Brownson, C. D. (1981) "Euclid's *Optics* and its compatibility with linear perspective," *Archive for history of Exact Sciences* 24, 165–194.
- Burton, H. E. (1945) "The *Optics* of Euclid." *Journal of the Optical Society of America* 35, 357–372.
- Heiberg, J. L. (1895) *Euclidis Opera Omnia*. Leipzig: Teubner.
- Knorr, W. R. (1991) "On the principle of linear perspective in Euclid's *Optics*," *Centaurus* 34, 193–210.

- Knorr, W. R. (1992) "When circles don't look like circles: An optical theorem in Euclid and Pappus," *Archive for History of Exact Sciences* 44, 287–329.
- Panofsky, E. (1927) "Die Perspektive als 'symbolische Form'," *Vorträge der Bibliothek Warburg* xii, 1924–25, Leipzig and Berlin, 258–330. // Панофский Э. (2004) *Перспектива как «символическая форма»*. СПб.: Азбука-классика.
- Rudolph, K. (2011) "Democritus' perspectival theory of vision," *Journal of Hellenic Studies* 131, 67–83.
- Seibert, H. (2017) "Transformation of Euclid's *Optics* in late Antiquity," *Nuncius* 29, 78–126.
- Sinisgalli, R. (2012) *Perspective in the visual culture of classical Antiquity*. Cambridge UP.
- Stinson, P. (2011) "Perspective systems in Roman second style wall painting," *American Journal of Archaeology* 115, 403–426.
- Tobin, R. (1990) "Ancient perspective and Euclid's *Optics*," *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 53, 14–41.
- Ver Eecke, P. (1959) *Euclide, l'Optique et la Catoptrique*. Paris.
- Webster, C. (2014) "Euclid's *Optics* and geometrical astronomy," *Apeiron* 47, 526–551.
- White, J. (1956) *Perspective in Ancient drawing and painting*. London: Society for the Promotion of Hellenic Studies.

## ЕВКЛИД. ОПТИКА

### Постулаты

1. Допустим, что исходящие из глаза прямые линии расходятся на очень большое расстояние.

2. И что охваченная зрительными лучами ( $\tau\acute{\omega}\nu \delta\psi\epsilon\omega\nu$ )<sup>1</sup> фигура представляет собой конус с вершиной в глазу и основанием у пределов видимых <предметов>.

3. И что видны те <части предметов>, на которые падают зрительные лучи, а не видны те, на которые не падают зрительные лучи.

4. И <предметы>, которые видны под бóльшим <по величине> углом ( $\acute{\upsilon}\pi\omicron \mu\epsilon\acute{\iota}\zeta\omicron\nu\omicron\varsigma \gamma\omega\nu\acute{\iota}\alpha\varsigma$ ), выглядят большими, под меньшим — меньшими, равными же выглядят те, которые видны под равными углами.

5. И <предметы>, которые видны по верхнему лучу, выглядят <лежащими> выше, а по нижнему лучу — <лежащими> ниже.

6. И, схожим образом, <предметы>, которые видны по левому лучу, выглядят <лежащими> левее, а которые по правому лучу — <лежащими> правее.

7. И <предметы>, которые видны под большим <числом> углов ( $\acute{\upsilon}\pi\omicron \pi\lambda\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu\nu\omicron\gamma\omega\nu\acute{\iota}\omega\nu$ )<sup>2</sup>, выглядят более отчётливыми ( $\acute{\alpha}\chi\rho\acute{\iota}\beta\epsilon\sigma\tau\epsilon\rho\nu$ )<sup>3</sup>.

### Предложение 1

*Никакие видимые <предметы> не видны целиком.*

Пусть видимым будет некое АД, глаз будет В, и из глаза падают зрительные лучи ВА, ВГ, ВК, ВД. И вот, поскольку падающие зрительные лучи расходятся на расстояние [пост. 1], они не могут упасть на АД целиком; так что на

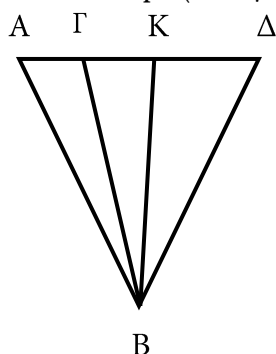
<sup>1</sup>  $\delta\psi\iota\varsigma$  — это некое зрительное начало, «атом зрения», который вылетает из глаза по лучу, ощупывает пространство и возвращается в глаз. Этот термин употребляется лишь в первых предложениях *Оптики*; дальше для зрительных лучей используется термин  $\acute{\alpha}\chi\tau\acute{\iota}\varsigma$ .

<sup>2</sup>  $\pi\lambda\acute{\epsilon}\omicron\nu$  — нечто большее в смысле числа, иначе сказать — дискретного пересчитываемого количества, во отличие от большей величины, для которой есть слово  $\mu\epsilon\acute{\iota}\zeta\omicron\nu$ , употреблённое в постулате 4. Похоже, что больший (по числу, а не по величине) угол — это угол, вмещающий в себя больше зрительных лучей, отстоящих друг от друга на некое минимальное угловое расхождение, определяющее разрешение зрения.

<sup>3</sup> *Оптика* Евклида имеет дело не только со взаимным расположением глаза и видимых предметов, но также и с тем фактом, что в одном и том же предмете при его удалении от глаза видно всё меньше и меньше деталей, а на некотором расстоянии предмет перестаёт быть видимым совсем. Этот факт объясняется дискретностью лучей зрения.



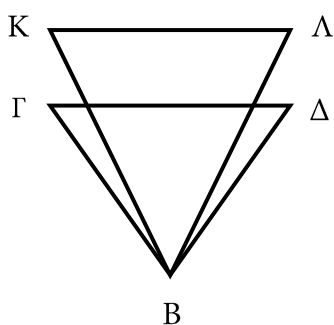
ΑΔ возникнут такие промежутки, на которые зрительные лучи не попадут. Потому ΑΔ не будет видно целиком. Однако оно кажется видимым, потому что зрительные лучи проносятся быстро (τῶν ὀψέων ταχὺ παραφερομένων).<sup>4</sup>



**Предложение 2**

*Из равных величин те, которые лежат ближе, видны отчётливее тех, которые лежат на расстоянии.*

Пусть глаз будет В, видимыми же будут ΓΔ и ΚΛ, которые надо считать равными и параллельными, и пусть ΓΔ будет ближе к глазу, и падают зрительные лучи ВΓ, ΒΔ, ΒΚ, ΒΛ. Однако мы не можем сказать, что лучи, которые падают из глаза на ΚΛ, проходят через точки Γ, Δ. Ведь в треугольнике ΒΔΛΚΓВ<sup>5</sup> сторона ΚΛ будет больше ΓΔ; мы же предположили, что они равны. Поэтому ΓΔ видно под большим <числом> зрительных лучей (ὕπὸ πλείονων ὀψέων), чем ΚΛ. Тем самым ΓΔ выглядит более отчётливым, чем ΚΛ. Ведь предметы, которые видны под большим <числом> углов, выглядят более отчётливыми [пост. 4].



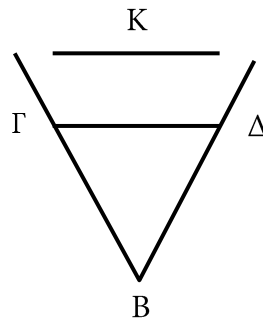
<sup>4</sup> Несомненный фрагмент более раннего натурфилософского текста, несущественный для Евклида, но свидетельствующий о том, что его *Оптика* включает в себя фрагменты более ранних сочинений.

<sup>5</sup> Такой треугольник получается, если оба предмета видны под одним углом зрения.

**Предложение 3**

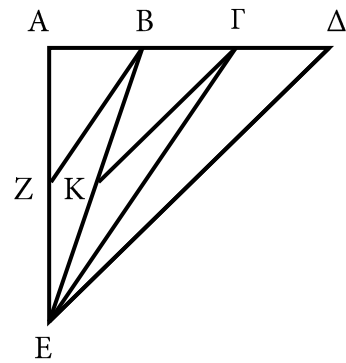
*Для всякого видимого <предмета> имеется такая дальность, с которой его не видно совсем.*

Пусть глаз будет В, видимым же будет ГД. Я утверждаю, что ГД с некоторой дальности не удастся увидеть совсем. Пусть ГД окажется внутри расхождения зрительных лучей, то есть там, где К. И ни один из лучей зрения, вышедших из В, не попадёт в К. Но предмет, который не попадает под зрительные лучи, не видно совсем [пост. 3]. Так что для всякого видимого <предмета> имеется такая дальность, с которой его не видно совсем.

**Предложение 4**

*Из равных и лежащих на одной прямой промежутков видимые на большем расстоянии выглядят меньшими.*

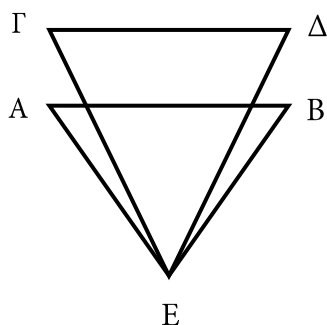
Пусть будут равные промежутки на одной прямой АВ, ВГ, ГД, и под прямым углом <к ней> проведена <прямая> АЕ, на которой лежит глаз Е. Я утверждаю, что АВ выглядит больше ВГ, и ВГ выглядит больше ГД. Пусть падают лучи ЕВ, ЕГ, ЕД, и из точки В проведём прямую ВZ, параллельную ГЕ. И будут равными AZ и ZE. В самом деле, поскольку в треугольнике АЕГ параллельно одной его стороне ГЕ прямая проведена ВZ, тем самым как ГВ к ВА, так и EZ к ZA. Поэтому AZ, как уже сказано, равна ZE. Но сторона ВZ больше ZA, и тем самым она больше ZE. Поэтому угол ZEB больше угла ZBE. Но угол ZBE равен углу ВЕГ. Поэтому угол ZEB больше угла ГЕВ. Тем самым АВ выглядит большим, чем ВГ [пост. 4]. Схожим образом через точку Г параллельно ДЕ проводится <прямая ГΚ>, и ВГ выглядит большим, чем ГД.



**Предложение 5**

*Равные <предметы> на разных расстояниях выглядят неравными, и большим всегда кажется тот, который ближе к глазу.*

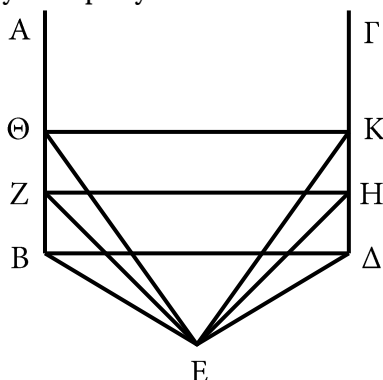
Пусть будут два равных АВ, ГД, и глаз будет Е, и они отстоят на неравные расстояния, так что АВ находится ближе к глазу. Я утверждаю, что АВ выглядит большим. Проведём лучи АЕ, ЕВ, ЕГ, ЕД. Предметы, которые видны под большим углом, выглядят большими [пост. 4], и угол АЕВ больше угла ГЕД, так что АВ выглядит большим, чем ГД.



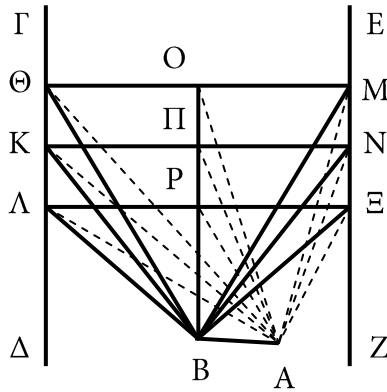
**Предложение 6**

*Промежутки между параллельными при рассмотрении издали кажутся имеющими разную ширину.*

Пусть будут две параллельные величины АВ, ГД, и глаз будет Е. Я утверждаю, что АВ, ГД кажутся отстоящими на разную ширину, и большим всегда будет ближний промежуток в сравнении с дальним. Пусть падают лучи ЕВ, ЕЗ, ЕΘ, ЕД, ЕН, ЕК, и соединены прямые ВД, ЗН, ΘК. Поскольку угол ВЕД больше угла ЗЕН, то и ВД выглядит больше ЗН. И опять, поскольку угол ЗЕН больше угла ΘЕК, то и ЗН выглядит больше ΘК [пост. 4]. Так что промежуток ВД кажется большим, чем ЗН, и ЗН большим, чем ΘК. Так что промежутки между в действительности параллельными <прямыми> кажутся не равными, но имеющими разную ширину.



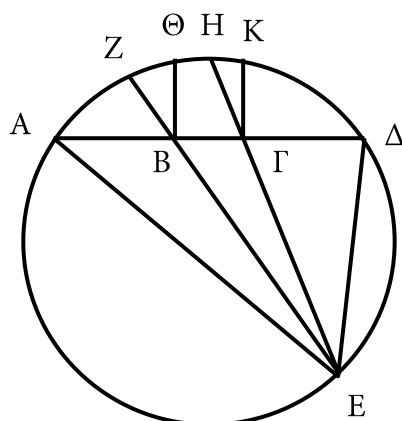
И пусть теперь с некоторой высоты из точки  $A$  на лежащую под ней плоскость опущен перпендикуляр  $AB$ , и имеются параллельные  $AE$ ,  $KN$ ,  $\Theta M$ . Я утверждаю, что и в этом случае величины  $\Gamma\Delta$ ,  $EZ$  выглядят отстоящими на разную ширину. Опустим из  $B$  на  $AE$  перпендикуляр  $BP$ , и продолжу  $BP$  до  $O$ , и пусть падают лучи  $AA$ ,  $AK$ ,  $A\Theta$ ,  $AE$ ,  $AN$ ,  $AM$ , и соединены  $AP$ ,  $AP$ ,  $AO$ . Поскольку из лежащей сверху точки  $A$  к  $PE$  проведена прямая  $AP$ , эта  $AP$  будет перпендикуляром к  $PE$ , и точно так же  $AO$  к  $OM$ , и  $AP$  к  $PN$ . Так что треугольники  $AP\Theta$ ,  $APN$ ,  $AOM$  являются прямоугольными. И поскольку они прямоугольные, и  $PN$  равно  $PE$ ,  $PA$  будет больше  $AP$ , ведь угол  $\Theta AP$  больше угла  $PAN$ . Тем самым  $PE$  выглядит больше  $PN$  [пост. 4]. Схожим образом  $PA$  выглядит больше  $PK$ . Так что и целое  $AE$  выглядит больше целого  $KN$ . И поэтому указанные величины кажутся имеющими разную ширину.



#### Предложение 7

*Равные величины, лежащие на одной прямой не вплотную друг к другу и на разных расстояниях от глаза, выглядят неравными.*

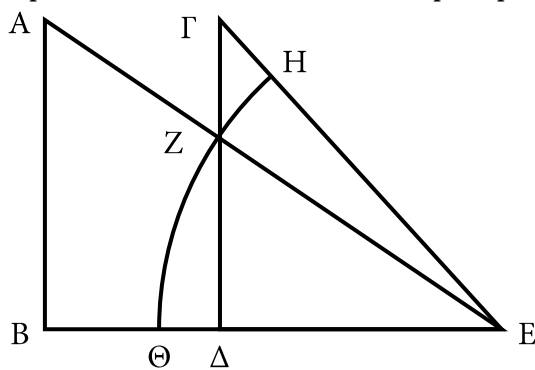
Пусть две величины  $AB$ ,  $\Gamma\Delta$  лежат на одной прямой  $A\Delta$  не вплотную друг к другу и на разных расстояниях от глаза  $E$ , и падают лучи  $EA$ ,  $E\Delta$ , и  $E\Gamma$  больше  $E\Delta$ . Я утверждаю, что  $\Gamma\Delta$  выглядит больше  $AB$ . Опустим лучи  $EB$ ,  $E\Gamma$ , и опишем вокруг треугольника  $AED$  круг  $AED$ . Продолжим  $EB$ ,  $E\Gamma$  по прямой прямыми  $BZ$ ,  $\Gamma H$ , и от точек  $B$ ,  $\Gamma$  под прямыми углами проведём равные прямые  $B\Theta$ ,  $\Gamma K$ .  $AB$  и  $\Gamma\Delta$  равны, но также равны углы  $AB\Theta$  и  $\Delta\Gamma K$ . И дуга  $A\Theta$  равна дуге  $\Delta K$ . Так что дуга  $K\Delta$  больше дуги  $ZA$ . Тем более дуга  $H\Delta$  больше дуги  $ZA$ . Но на дугу  $ZA$  опирается вписанный угол  $AEZ$ , и на дугу  $H\Delta$  — вписанный угол  $HE\Delta$ . Так что угол  $HE\Delta$  больше угла  $AEZ$ . Но под углом  $AEZ$  видна  $AB$ , и под углом  $HE\Delta$  видна  $\Gamma\Delta$ . Так что  $\Gamma\Delta$  выглядит больше  $AB$  [пост. 4].



**Предложение 8**

*Равные и параллельные величины, удалённые от глаза на разные расстояния, видны не в пропорции расстояний.*

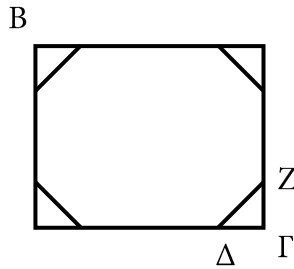
Пусть будут две величины АВ, ΓΔ, неравно удалённые от глаза Е. Я утверждаю, что не будет, как может показаться, что ΓΔ к АВ, как ВЕ к ЕΔ. Пусть падают лучи АЕ, ЕΓ, и из центра Е радиусом ЕZ проведена дуга окружности НZΘ. И поскольку треугольник ЕZΓ больше сектора ЕZN, и треугольник ЕZΔ меньше сектора ЕZΘ, отношение треугольника ЕZΓ к сектору ЕZN больше отношения треугольника ЕZΔ к сектору ЕZΘ. И перестановкой, отношение треугольника ЕZΓ к треугольнику ЕZΔ больше отношения сектора ЕZN к сектору ЕZΘ; и составлением, отношение треугольника ЕΓΔ к треугольнику ЕZΔ больше отношения сектора ЕНΘ к сектору ЕZΘ. Но треугольник ЕΔΓ к треугольнику ЕZΔ, как ΓΔ к ΔZ. Однако ΓΔ равна АВ; и АВ к ΔZ, как ВЕ к ЕΔ. Поэтому отношение ВЕ к ЕΔ больше отношения сектора ЕНΘ к сектору ЕZΘ. Но сектор к сектору, как угол НЕΘ к углу ZЕΘ. И отношение ВЕ к ЕΔ больше отношения угла НЕΘ к углу ZЕΘ. Но ΓΔ видна под углом НЕΘ, и АВ видна под углом ZЕΘ. Так что равные величины видны не в пропорции расстояний.



**Предложение 9**

*Прямоугольные величины на удалении выглядят округлыми.*

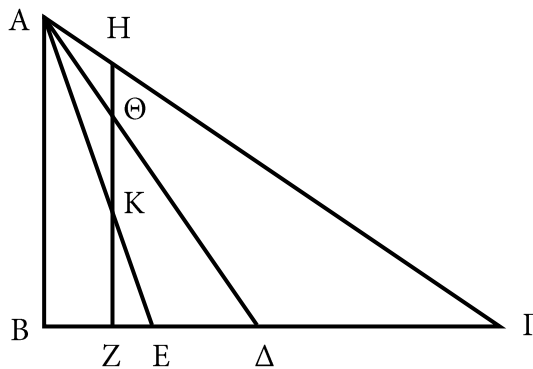
Пусть будет прямоугольник ВГ, рассматриваемый на удалении. И поскольку для всякого предмета имеется такое расстояние, с которого его не видно совсем [пред. 3], угол Г уже не виден, но видны лишь точки Δ, Z. То же самое и для оставшихся углов. Так что в целом он будет выглядеть округлым.



**Предложение 10**

*У плоскостей, лежащих ниже глаза, дальние <части> выглядят <лежащими> выше.*

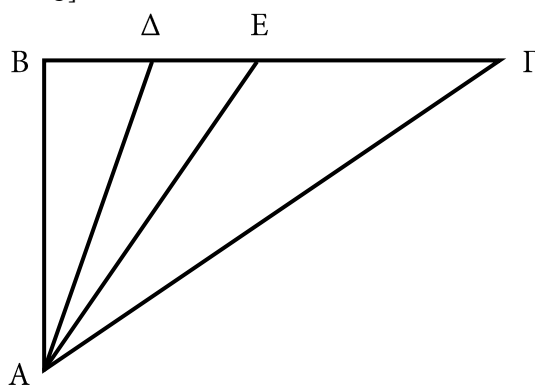
Пусть глаз А лежит выше ВЕГ, и падают лучи АВ, АЕ, АД, АГ, так что АВ является отвесом к упомянутой плоскости. Я утверждаю, что ГΔ выглядит лежащим выше ΔЕ, и ΔЕ выше ВЕ. Возьмём на ВЕ произвольную точку Z, и проведём из неё перпендикуляр ZH. Поскольку лучи зрения попадают сначала на ZH, а потом на ZГ, пусть АГ попадает на ZH в точке H, АД в Θ, и АЕ в К. Но H лежит выше Θ, и Θ лежит выше К, но на какой <прямой> лежит H, на такой и Г, на какой Θ, на такой и Δ, на какой К, на такой и Е. Но ΔГ выглядит лежащим внутри угла ГА, АД; и ΔЕ выглядит лежащим внутри <угла> ΔА, АЕ; так что ГΔ выглядит лежащим выше ΔЕ. И точно так же ΔЕ выглядит лежащим выше ВЕ. Ведь <предметы>, которые видны по верхнему лучу, выглядят лежащими выше [пост. 5]. И ясно, что лежащее сверху выглядит вогнутым.



**Предложение 11**

*У плоскостей, лежащих выше глаза, дальние <части> выглядят <лежащими> ниже.*

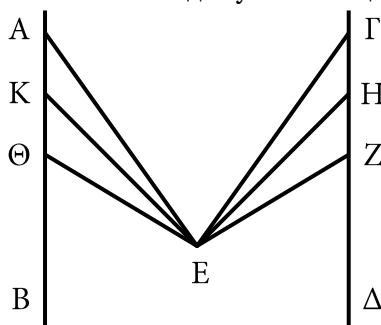
Пусть глаз А лежит ниже плоскости ВГ, и падают лучи ВА, АД, АЕ, АГ, так что АВ расположена отвесно к упомянутой плоскости. Я утверждаю, что ГЕ выглядит лежащим ниже ЕД. По предыдущей теореме луч АГ лежит ниже АЕ, луч АЕ ниже АД, луч АД ниже АВ. Но ГЕ выглядит лежащим внутри <угла> ГА, АЕ, и ЕД выглядит лежащим внутри <угла> ЕА, АД, и ΔВ выглядит лежащим внутри <угла> ΔА, АВ. Так что ГЕ выглядит лежащим ниже ЕД, и ЕД — ниже ΔВ [пост. 5].



**Предложение 12**

*В случае уходящих вперёд длин, те, которые находятся слева, выглядят уклоняющимися вправо, и те, которые находятся справа, выглядят уклоняющимися влево.*

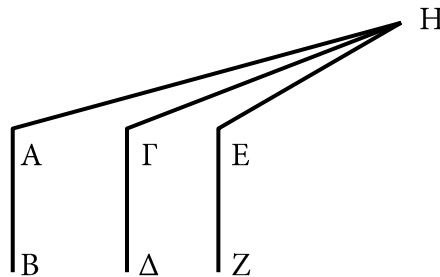
Пусть будут два видимых <предмета> АВ, ГΔ, глаз будет Е, и падают лучи ЕΘ, ЕК, ЕА, ЕΖ, ЕН, ЕГ. Я утверждаю, что ЕΖ, ЕН, ЕГ выглядят уклоняющимися влево, и ЕΘ, ЕК, ЕА выглядят уклоняющимися вправо. Ведь ЕΖ лежит правее ЕН, и ЕН правее ЕГ, так что ЕГ кажется уклоняющимся влево от ЕН, и НЕ от ЕΖ. Схожим образом ЕК, ЕА, ЕΘ выглядят уклоняющимися вправо [пост. 6].



**Предложение 13**

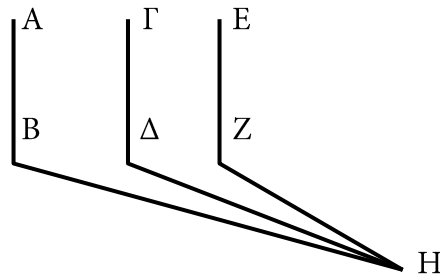
*Из равных величин, лежащих ниже глаза, дальние выглядят более высокими.*

Пусть будут равные величины АВ, ГД, EZ, и глаз Н лежит выше этих величин, и падают лучи НА, НГ, НЕ. Я утверждаю, что АВ выглядит лежащей выше ГД, и ГД — выше EZ. Ведь НА выше НГ, и НГ выше НЕ, но на НА, НГ, НЕ лежат точки А, Г, Е, и с А, Г, Е связаны величины АВ, ГД, EZ, потому АВ выглядит лежащей выше ГД, и ГД выше EZ.

**Предложение 14**

*Из равных величин, лежащих выше глаза, дальние выглядят более низкими.*

Пусть будут равные величины АВ, ГД, EZ, лежащие выше глаза Н. Я утверждаю, что АВ выглядит лежащей ниже ГД, и ГД ниже EZ. Падающие лучи суть НВ, НД, НZ. И вот луч НВ ниже луча НД, и НД — ниже НZ, но на НВ, НД, НZ лежат точки В, Д, Z, и с В, Д, Z связаны величины АВ, ГД, EZ, потому АВ выглядит лежащей ниже ГД, и ГД ниже EZ.

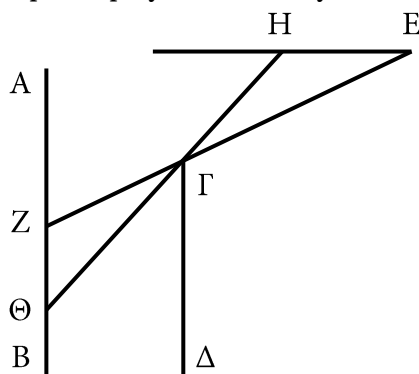
**Предложение 15**

*Когда <предметы>, лежащие ниже глаза, выступают один из-за другого, при приближении глаза больший представляется выходящим наверх, а при удалении — убывающим.*

Пусть будут две неравные величины АВ, ГД, и большая из них будет АВ. Пусть глаз будет Е, и из него через Г падает луч EZ. Поскольку ниже глаза и луча EZ видны ZB и ГД, величина АВ выглядит выступающей над ГД на величину AZ. Пусть глаз передвинется вперёд в Н, и падающий через Г луч будет НΘ. Теперь ниже глаза и луча НΘ видны ГД и ΘВ, и АВ выглядит выступающей над ГД на АΘ. У большей величины из точки Е видна <часть> AZ, и



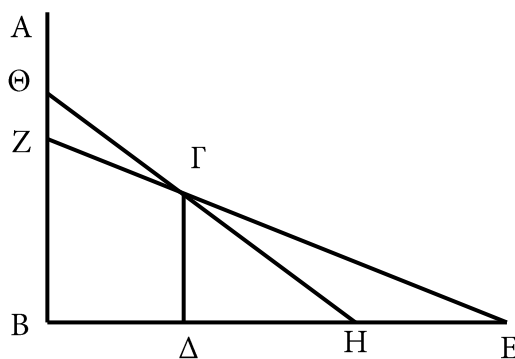
$A\Theta$  больше  $AZ$ . Так что при приближении глаза больший предмет представляется выходящим наверх, а при удалении — убывающим.



**Предложение 16**

*Когда неравные предметы, лежащие выше глаза, выступают один из-за другого, при приближении глаза больший представляется убывающим, а при удалении — выходящим наверх.*

Пусть будут неравные величины  $AB$ ,  $\Gamma\Delta$ , и большая из них будет  $AB$ . Пусть глаз будет  $E$ , и из него через  $\Gamma$  падает луч  $EZ$ . Поскольку под лучом  $EZ$  находятся величины  $ZB$  и  $\Gamma\Delta$ , эти  $ZB$  и  $\Gamma\Delta$  выглядят равными. И кажется, что  $AB$  превышает  $\Gamma\Delta$  на величину  $AZ$ . Пусть глаз передвинется вперёд в  $H$ , и отсюда через  $\Gamma$  падает луч  $H\Theta$ . Теперь под лучом  $H\Theta$  находятся  $B\Theta$  и  $\Gamma\Delta$ , а под  $EZ$  были  $ZB$  и  $\Gamma\Delta$ , и поскольку  $ZA$  больше  $A\Theta$ , при приближении глаза больший <предмет> представляется убывающим, а при удалении — выходящим наверх.

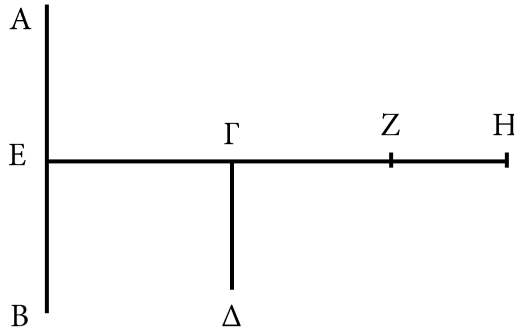


**Предложение 17**

*Когда неравные <предметы> выступают один из-за другого, и глаз приближается или удаляется на одном уровне с меньшей величиной, более высокий <предмет> всегда кажется равно выступающим из-за меньшего.*

Пусть будут две неравные величины  $AB$ ,  $\Gamma\Delta$ , и большая будет  $AB$ , глаз же находится в  $Z$  на уровне прямой, проходящей через конец  $\Gamma$  величины  $\Gamma\Delta$ . Я утверждаю, что когда глаз  $Z$  приближается или удаляется по этой прямой,

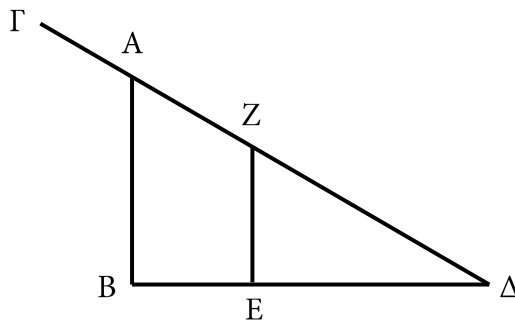
АВ всегда кажется равно выступающей над ГД. Пусть через Г падает луч ZE, и АВ выступает над ГД на АЕ. Отодвинем глаз, и пусть он будет на той же прямой в Н. Луч, падающий из глаза Н, пройдет через точку Г, а потом через точку Е, и АВ будет всё так же выступать над ГД.



**Предложение 18**

*Узнать данную высоту, какова она, когда светит солнце.*

Пусть данная высота будет АВ, и предложено узнать, какова она, когда светит солнце. Пусть глаз будет Δ, и луч солнца ГА проходит по краю величины АВ и попадает в глаз Δ. Так что ΔВ является тенью АВ. Возьму другую величину EZ и поставлю её так, так чтобы она встречала луч, но не была освещена вплоть до конца Z. И вот внутри треугольника АВД вписан другой треугольник EZΔ. Тогда как ΔЕ к ZE, так ΔВ к ВА. Но отношение ΔЕ к EZ известно; значит и отношение ΔВ к ВА известно. Поэтому известно и АВ.

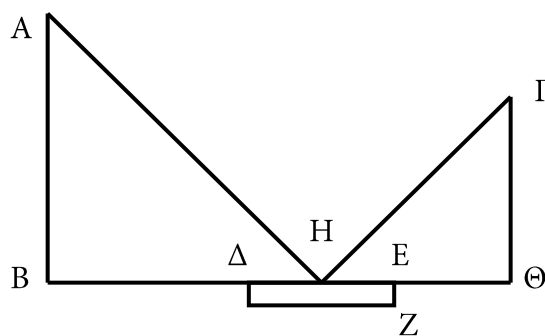


**Предложение 19**

*И когда не светит солнце, узнать данную высоту, какова она.*

Пусть некая высота будет АВ, глаз будет Г, и предложено узнать АВ, когда не светит солнце. Положу зеркало ΔZ, чтобы ΔВ, продолженная прямой ЕД, встретила с концом В величины АВ, и из глаза Г падал луч ГН и, отразившись, достигал края А величины АВ; и пусть ΔЕ продолжена на ЕΘ, а из Г на ЕΘ опущен отвес ГΘ. И когда падает луч ГН и отражается в НА, отражение происходит под равными углами, как сказано в *Катоптрике*, так что равны углы ГНΘ и АНВ. Но и <углы> АВН и ГΘН тоже равны, и оставшийся <угол> НГΘ равен оставшемуся <углу> НАВ. Так что треугольник АНВ равен углами

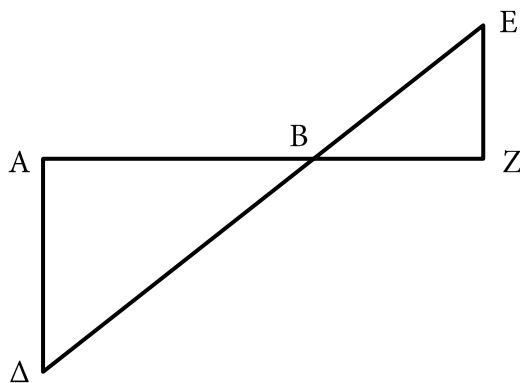
треугольнику ГНΘ. А у равных углами треугольников стороны пропорциональны. И вот, как ГΘ к ΘН, так и АВ к ВН. Но отношение ГΘ к ΘН известно. Так что и отношение АВ к ВН тоже известно. Но НВ известна. Так что и АВ известна.



**Предложение 20**

*Узнать данную глубину, какова она.*

Пусть данная глубина будет АΔ, пусть глаз будет Е, и предложено узнать глубину, какова она. Пусть падает зрительный луч ЕΔ, встречаясь с плоскостью в точке В и с глубиной в Δ. Проведём из В прямую ВZ, и опустим из Е на прямую ВZ отвес EZ. И равны углы EZB и ВАΔ, и <углы> АВΔ и EBZ, и третьи <углы> BEZ и АДВ тоже равны. Так что треугольник АΔВ равен углами с треугольником BEZ. И стороны у них пропорциональны. И вот, как EZ к ZB, так АΔ к АВ. Но отношение EZ к ZB известно. Так что и отношение АΔ к АВ тоже известно. Но АВ известна. Так что и АΔ известна.

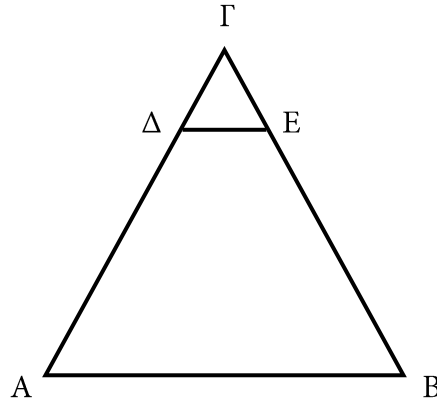


**Предложение 21**

*Узнать данную длину, какова она.*

Пусть данная длина будет АВ, глаз будет Г, и следует узнать длину АВ, какова она. Пусть падают лучи ГА, ГВ, и вблизи глаза Г в произвольном месте на луче взята точка Δ, и параллельно прямой АВ через точку Δ проведена <прямая> ΔЕ. И вот в треугольнике АВГ параллельно одной его стороне ВА проведена ΔЕ, так что, как ГΔ к ΔЕ, так и ГА к АВ. Но отношение ГΔ к ΔЕ из-

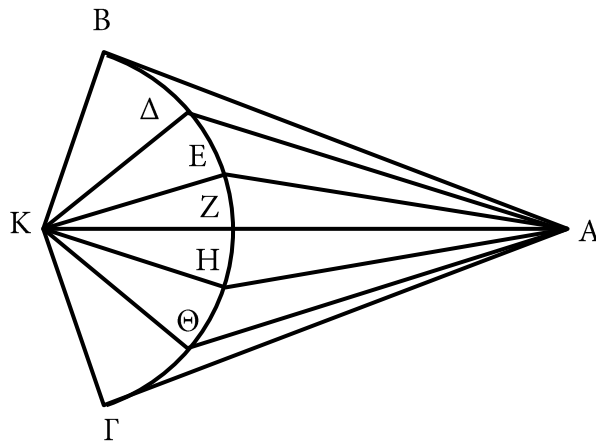
вестно, так что отношение  $AG$  к  $AB$  тоже известно. И известна  $AG$ . Поэтому известна и  $AB$ .



**Предложение 22**

*Если в той же плоскости, что и глаз, находится дуга окружности, она выглядит прямой линией.*

Пусть дуга окружности  $B\Gamma$  лежит в одной плоскости с глазом  $A$ , из которого падают лучи  $AB$ ,  $AD$ ,  $AE$ ,  $AZ$ ,  $AH$ ,  $A\Theta$ ,  $AG$ . Я утверждаю, что дуга  $B\Gamma$  выглядит прямой линией. Отмечу центр дуги  $K$ , и соединю прямые  $KB$ ,  $KD$ ,  $KE$ ,  $KZ$ ,  $KH$ ,  $K\Theta$ ,  $K\Gamma$ . И поскольку  $KB$  лежит против угла  $KAB$ , и  $KD$  лежит против угла  $KAD$ , то  $KB$  выглядит больше  $KD$ , и  $KD$  — больше  $KE$ , и  $KE$  — больше  $KZ$ , и по другую сторону  $K\Gamma$  выглядит больше  $K\Theta$ , и  $K\Theta$  — больше  $KH$ , и  $KH$  — больше  $KZ$ . Поэтому  $KA$  остаётся прямой линией, всегда перпендикулярной к  $B\Gamma$ . И это всегда происходит и с вогнутой дугой тоже.



**Дополнение.**

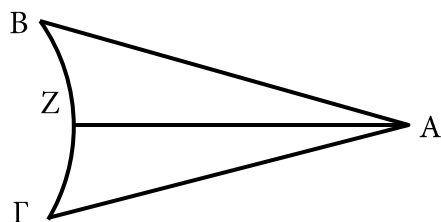
Здесь можно сразу же говорить о лучах зрения, и тот луч, который лежит между глазом  $A$  и диаметром, всегда короче всех остальных. То же получается, если  $AZ$  является перпендикуляром к диаметру. Поэтому дуга выглядит прямой, особенно если она видна с большого расстояния, так что мы не мо-

жем воспринимать кривизну. И поэтому у не вполне натянутых канатов, если смотреть на них сбоку, виден прогиб, на который они ниже прямой, и тени от кольца, лежащего в одной плоскости с источником света, делаются прямыми.

*Д о п о л н е н и е .*

*Если в той же плоскости, что и глаз, находится дуга окружности, она выглядит прямой линией.*

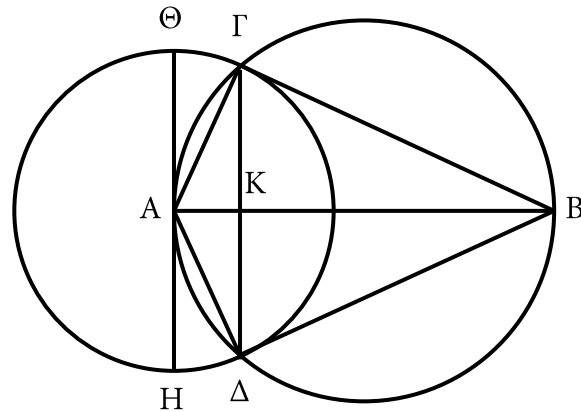
Пусть будет дуга окружности ВГ, и пусть глаз Δ лежит в одной плоскости с дугой ВГ, и от него падают лучи зрения ΔВ, ΔZ, ΔГ. И поскольку ничто видимое не видно целиком [пред. 1], ВZ будет прямой. Так же и ZГ. И вся дуга ВГ будет казаться прямой.



**Предложение 23**

*У шара, рассматриваемого с любой стороны одним глазом, видно меньшее полушария, и эта видимая часть шара выглядит окружностью круга.*

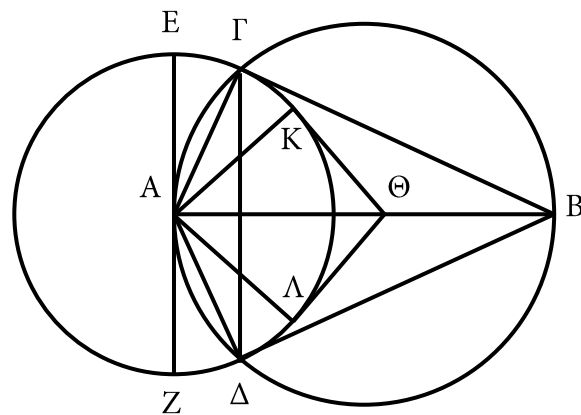
Пусть будет шар с центром А, и пусть глаз будет В. Соединим АВ, и проведём плоскость через ВА, так что в сечении получится круг. Получился круг ГΔΘН, и на диаметре АВ опишем круг ГВΔ, и проведём прямые ГВ, ВΔ, АΔ, АГ. И поскольку АГВ — полукруг, поэтому угол АГВ прямой. Схожим образом и <угол> ВΔА. Так что ГВ, ВΔ — касательные. Соединим ГΔ, и проведём через точку А прямую НΘ, параллельную ГΔ. Они перпендикулярны в К. И вот, если оставить АВ на месте и повернуть вокруг неё треугольник ВГК с прямым углом К, чтобы он, совершив оборот, вернулся на то же место, тогда ВГ из точки коснётся шара, и КГ произведёт круговое сечение. Так что окружность этого круга будет видна на шаре. И я утверждаю, что это будет меньшее полушарие. Ведь полукруг будет НΘ, так что ГΔ меньше полукруга. И видна часть шара между лучами ВГ, ВΔ [пост. 3]. И ГΔ — меньшее полушарие. И оно видно под лучами ВГ, ВΔ.



**Предложение 24**

*Когда глаз приближается к шару, видимая <часть> становится меньше, но на взгляд она кажется больше.*

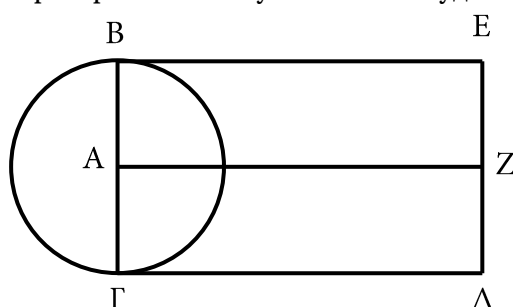
Пусть будет шар с центром А, глаз будет В, и проведена прямая АВ. Опишем вокруг АВ круг ΓΒΔ, и проведём через точку А под прямым углом к прямой АВ прямую EZ, и проведём плоскость через EZ, АВ. В сечении получится круг ΓΕΖΔ. И пусть проведены ΓА, АД, ΔВ, ВΓ, ГΔ. По предыдущему, углы в точках Γ, Δ будут прямыми. Так что лучи ВΓ, ВΔ являются касательными, и из глаза В видна часть шара ΓΔ. Передвинем глаз ближе к шару в Θ, и проведём прямую ΘА, и проведём круг АΛΚ, и пусть проведены прямые ΘΚ, ΚА, АΛ, ΛΘ. Схожим образом, из глаза Θ видна часть шара ΚΛ, а из В видна ΓΔ, и ΚΛ меньше ΓΔ. Так что когда глаз приближается к шару, видимая часть становится меньше. И ясно, что она выглядит большей: ведь угол ΚΘΛ больше угла ΓΒΔ.



**Предложение 25**

*Если на шар глядят двумя глазами, и диаметр шара равен расстоянию между глазами по соединяющей их прямой, то тогда видно целое полушарие.*

Пусть будет шар с центром А, и проведём на шаре круг ВГ с центром А и диаметром ВГ, и восставим в В, Г под прямыми углами <прямые> ВД, ГЕ, и пусть ВГ будет параллельна ДЕ, и будут глаза Δ, Ε. Я утверждаю, что так видно целое полушарие. Проведём из А прямую АΖ, параллельную каждой из ВД, ГЕ. И АВΔΖ будет параллелограммом. И если при неподвижной АΖ сделать этой фигурой полный оборот, который начинается в В, касается шара в Г и возвращается в В, тогда описанная АВ фигура будет кругом, который проходит через центр шара. И поэтому глазам Δ, Ε будет видно полушарие.<sup>6</sup>



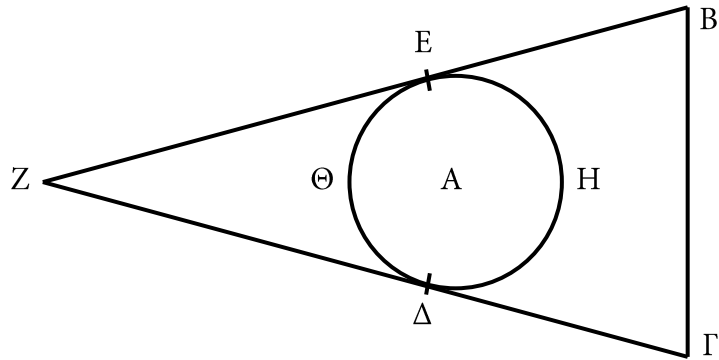
**Предложение 26**

*Если расстояние между глазами больше диаметра шара, то тогда на шаре будет видно больше полушария.*

Пусть будет шар с центром А, и вокруг этого центра А описан круг ΕΘΔΗ, глаза же будут В, Г, и расстояние между глазами В, Г больше диаметра шара, и проведена прямая ВГ. Я утверждаю, что видно больше полушария. Пусть падают лучи ВΕ, ГΔ, касающиеся <шара> в частях Ε, Δ; и они встречаются друг с другом, поскольку диаметр меньше ВГ. Встречаются же они в точке Ζ. И поскольку выходящие из некоей точки прямые ΖΕ, ΖΔ касаются круга, тем самым ΔΘΕ меньше полукруга, и поэтому ΕΗΔ больше полукруга. Однако из В, Г видна ΕΗΔ. И вот из В, Г видно больше половины круга. То же самое видно и на шаре.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Это утверждение неверно: два малых круга на шаре не могут закрыть всё полушарие. В плоскости, проходящей через оба глаза, полушарие действительно перекрывается, а вот по перпендикулярному направлению нет. Ошибка в доказательстве состоит в том, что глаза не должны совершать оборот, ибо каждый глаз видит на шаре свой малый круг, и эти два малых круга в объединении не могут дать полушарие.

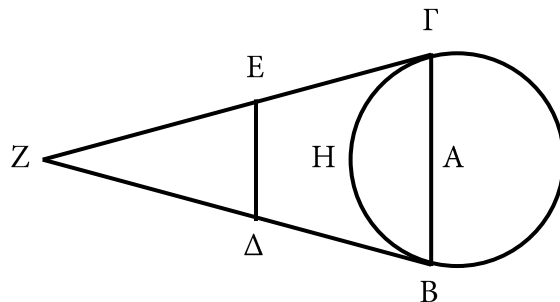
<sup>7</sup> То же замечание, что и в предыдущем предложении. Верхняя и нижняя точки шара по отношению к плоскости ВГΖ не будут видны ни тому, ни другому глазу.



**Предложение 27**

*Если расстояние между глазами меньше диаметра шара, то тогда видно меньше полушария.*

Пусть будет шар с центром в точке А, и вокруг точки А описан круг ВГ, и расстояние между глазами ΔЕ меньше диаметра шара, и проведены те же касательные лучи ΔВ, ЕГ. Я утверждаю, что видно меньше полушария. Пусть проведены ВΔ, ГЕ; они охватывают часть ГНВ, поскольку ΔЕ меньше диаметра шара. Встречаются же они в точке Z. И поскольку из некоей точки Z падают прямые ZГ, ZВ, то ВНГ будет меньше полукруга. Но сегмент ВНГ будет таким же и на шаре. Так что они заключают меньше полушария.



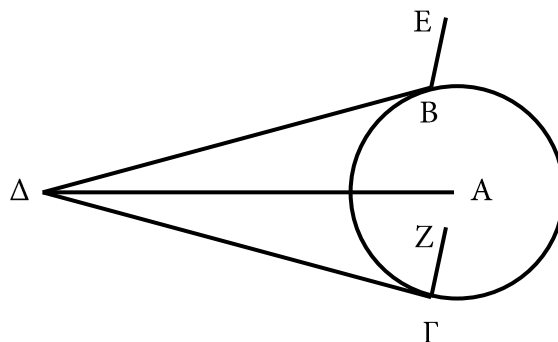
**Предложение 28**

*У цилиндра, рассматриваемого одним глазом, видно меньше половины цилиндра.*

Пусть будет цилиндр с центром основания в точке А, и вокруг А описан круг ВГ, и глаз Δ расположен снаружи в одной плоскости с основанием цилиндра ВГ, и Δ соединён с А прямой ΔА, и из Δ падают лучи ΔВ, ΔГ, и они касаются круга, и в точках В, Г под прямым углом восставлены образующие (πλευραί) цилиндра ВЕ, ГZ, и проведены плоскости через ΔВ, ВЕ и через ΔГ, ГZ. И они не пересекают цилиндр: ведь его касаются как ΔВ, ΔГ, так и ВЕ, ГZ. И вот ВГ видна под лучами ΔВ, ΔГ, и она меньше полукруга. И таким образом видно меньше полуцилиндра.

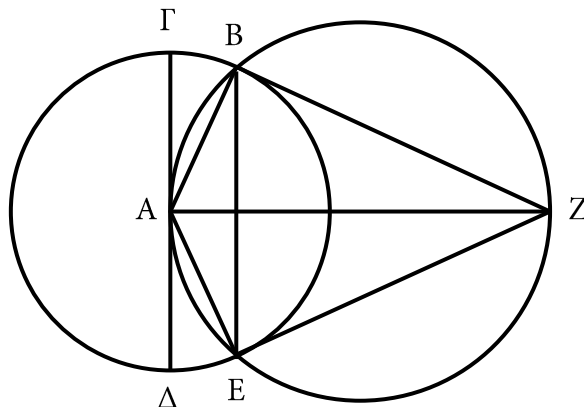


А если смотреть двумя глазами, ясно, что получится то же самое, как когда смотрели на шар.



Дополнение.

Пусть будет круг с центром А, и точка снаружи будет Z, и из А в Z проведена AZ, и в точке А под прямым углом к AZ с каждой стороны проведена <прямая> ΓΔ, и ΓΔ будет диаметром круга. Опишем вокруг AZ круг ABZE, и соединим АВ, ВZ, ZE, EA. И вот ZB, ZE будут касательными, поскольку <углы> в точках В, Е прямые. И поскольку из некоей точки Z на дугу круга падают лучи BZ, ZE, тем самым видна часть круга BE. Но ΓВЕΔ — полукруг. И тогда BE будет меньше полукруга.



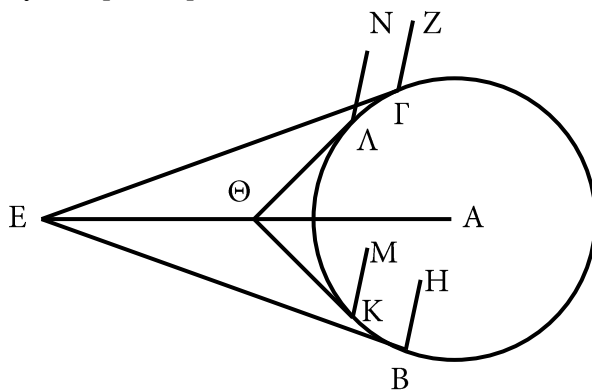
Эта теорема применима и к конусу, и к цилиндру. Ведь если из точек В, Е под прямыми углами проведены образующие цилиндра, выделяющие его часть, и падающие лучи выделяют для зрения часть цилиндра ВДЕ, то видна часть полукруга BE. И у конуса будет видна такая же меньшая его часть.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Непонятно, зачем нужно это дополнение, если имеется предложение 30.

**Предложение 29**

*Когда глаз приближается к цилиндру, лучами охватывается меньшая часть цилиндра, однако кажется, что видно больше.*

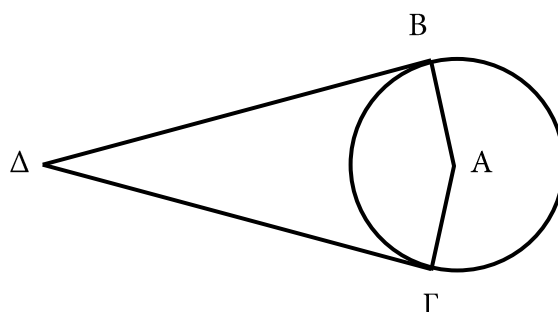
Пусть будет цилиндр с кругом ВГ в основании и центром А, и пусть будет глаз Е, соединённый с центром <прямой> ЕА, и падают лучи ЕВ, ЕГ, и из точек В, Г восставлены под прямым углом <образующие> цилиндра ГЗ, ВН. По сказанному выше <дуга> НВГЗ меньше полукруга; и она видна из глаза Е. Передвинем глаз ближе в Θ. Я утверждаю, что охватываемое глазом Θ кажется больше <части поверхности> ЗГВН, но в действительности видно меньше. Пусть падают лучи ΘК, ΘΛ, и в точках К, Λ восставлены под прямым углом образующие цилиндра КМ, ΛН. И вот под лучами ΘК, ΘΛ созерцается часть цилиндра МКΛН, а под <лучами> ЕВ, ЕГ — часть <цилиндра> ЗГВН. Но ЗГВН больше МКΛН. Так что она кажется меньшей,<sup>9</sup> так как угол при <вершине> Θ больше угла при <вершине> Е.

**Предложение 30**

*Когда глаз глядит на конус с круговым основанием и осью под прямым углом, ему видно меньше половины конуса.*

Пусть будет конус с кругом ВГ в основании и вершиной в точке А, и из глаза в точке Δ падают лучи ΔВ, ΔГ. И эти падающие лучи ΔГ, ΔВ касаются ВГ, а ВГ меньше полукруга по доказанному выше. Проведём из вершины конуса А к точкам В, Г образующие конуса АВ, АГ. И вот между прямыми АВ, АГ и дугой ВГ охвачено меньше половины конуса, поскольку ВГ меньше полукруга. Так что и видно меньше половины конуса.

<sup>9</sup> По смыслу здесь должно стоять «большой».

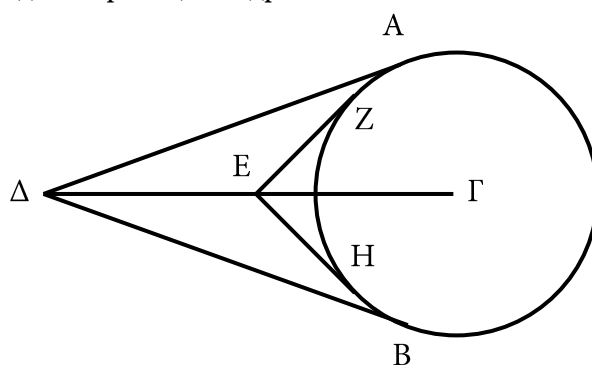


**Предложение 31**

*Когда глаз находится в одной плоскости с основанием конуса, при его приближении будет видна меньшая часть <боковой поверхности>, но будет казаться, что видно больше.*

Пусть будет конус с кругом АВ в основании и вершиной в точке Γ, глаз в точке Δ, и отметим центр круга А, и проведём прямую ΔА, и пусть падают лучи ΔА, ΔВ, и проведены образующие конуса АΓ, ГВ. И вот из глаза Δ под лучами зрения ΔА, ΔВ охватывается часть конуса АВΓ, и она меньше половины конуса. Передвинем глаз ближе в Е, и теперь падают лучи ЕΖ, ЕН, и проведены образующие ΖΓ, ГН. И опять из глаза Е под лучами зрения ЕΖ, ЕН охватывается часть конуса ΖГН. И эта <часть> ΖГН меньше АВΓ. Однако кажется, что она больше, поскольку угол ΖЕН больше угла АΔВ.

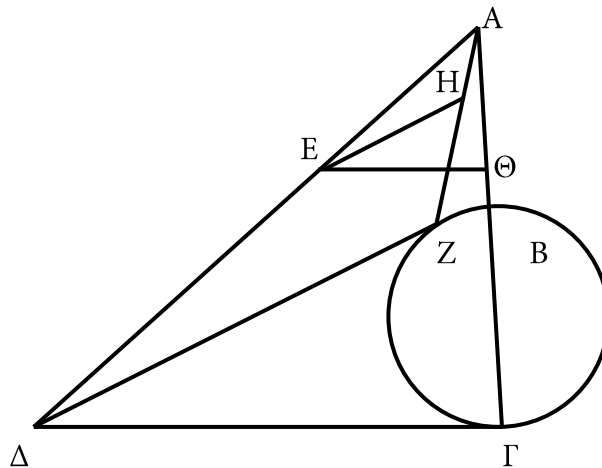
И ясно, что если на конус смотреть двумя глазами, то результат будет тем же самым, что и для шара и цилиндра.



**Предложение 32**

*Если из глаза падают лучи к основанию конуса, и если из <точек> касания этих падающих лучей по поверхности конуса проведены прямые к его вершине, а затем через эти прямые и через те, которые шли от глаза к основанию конуса, проведены плоскости, то тогда, если поместить глаз <на линию> их встречи, то есть на общее пересечение плоскостей, видимая часть конуса всегда останется той же самой, поскольку глаз будет лежать в плоскости, параллельной исходной плоскости.*

Пусть будет конус с кругом ВГ в основании и вершиной в точке А, глаз же будет Δ, и от него проведены лучи ΔZ, ΔГ, и от <точек> касания Z, Г к вершине конуса А проведены образующие конуса ZA, ГА, и проведены плоскости через ΔZ, ZA и через ГΔ, ГА, так что их общим пересечением является прямая АЕΔ. Я утверждаю, что если глаз перемещать по АЕΔ, то будет видна та же самая <часть> конуса, охваченная лучами ΔГ, ΔZ. Поместим на АЕΔ глаз Е, и пусть из него на конус падают лучи. Они достигают AZ, АГ, поскольку глаз находится в параллельной плоскости, и лучи зрения распространяются по прямым линиям. Ведь если бы они упали снаружи АГ, AZ, то лучи зрения преломились бы; но это невозможно. И пусть они будут ЕΘ, ЕН. И поскольку лучи зрения переносятся в параллельной плоскости по прямым линиям, и поскольку под равными углами видны равные <величины> [пост. 4], и поскольку зрительные лучи от прямой АЕΔ ложатся параллельными, охватывая равные углы, то видимая часть конуса останется той же самой.

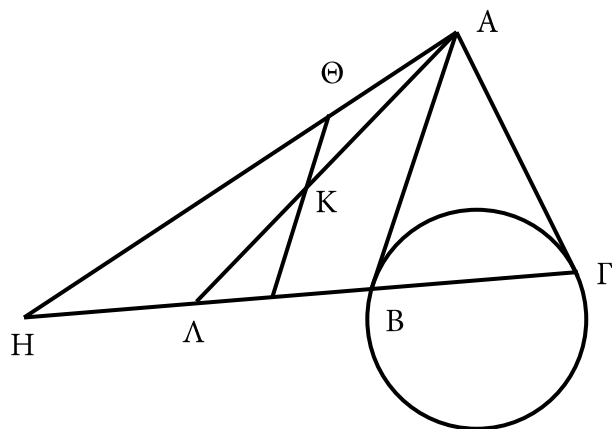


### Предложение 33

*И теперь, если глаз поднимается снизу вверх, он видит большую часть конуса, хотя кажется, что видит меньшую, а когда опускается, видит меньшую, хотя кажется, что видит большую.*

Пусть будет конус с кругом ВГ в основании и вершиной в точке А, и проведены образующие конуса ВА, АГ. Соединим ВГ, и продолжим ВГ на ВН, и через произвольную точку Θ проведём <прямую> ΘК параллельно АВ. Я утверждаю, что когда глаз перемещается из точки К в точку Θ, становится видна большая <часть> конуса, а кажется, что видно меньше. Проведём <прямые> АК, АΘ, и продолжим АΘ до Н, и АК до Λ. И вот при нахождении глаза в Н и Λ видны неравные части конуса, и большая видна из Н, а меньшая по сути и большая по кажимости видна из Λ. Но они остаются равными

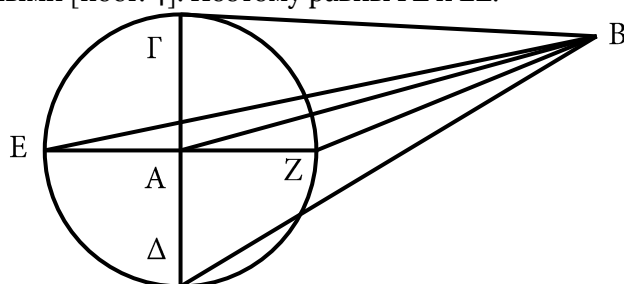
<при перемещении> из Н в Θ, и из Λ в К, как было доказано выше [пред. 32]. Так что глаз, находясь в Θ, видит большую часть конуса, нежели в К, хотя кажется, что она меньше.



**Предложение 34**

*Если из центра круга восставлена прямая под прямыми углами к плоскости круга, и на ней находится глаз, то все диаметры в плоскости круга выглядят равными.*

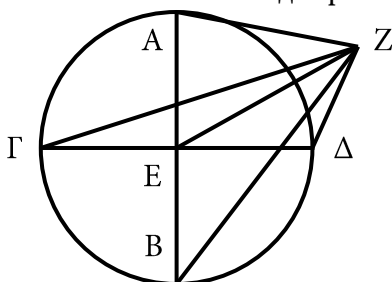
Пусть будет круг с центром в точке А, и под прямыми углами к плоскости круга восставлена <прямая> АВ, и глаз находится в В. Я утверждаю, что диаметры видны равными. Построим два диаметра ГΔ, EZ, и соединим ВГ, ВЕ, ВΔ, ВZ. Поскольку равны ZA и АГ, и <сторона> АВ является общей, и углы прямые, тем самым основание ZB равно основанию ВГ, и углы при основании тоже. Поэтому <угол> между ZB, ВА равен <углу> между АВ, ВГ. Сожмем образом <треугольник> ЕВА равен <треугольнику> АВΔ. Поэтому <угол> между ГВ, ВΔ равен <углу> между ЕВ, ВZ. Но видимые под равными углами выглядят равными [пост. 4]. Поэтому равны ГΔ и EZ.



*И если <прямая> из центра к плоскости круга проведена не под прямыми углами, однако она равна радиусу (ἐκ τοῦ κέντρου), то все диаметры выглядят равными.<sup>10</sup>*

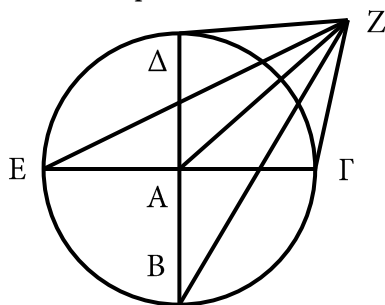
<sup>10</sup> Все диаметры действительно выглядят равными; однако они уже не выглядят диаметрами в том смысле, что теперь наблюдателю кажется, что точка пересече-

Пусть будет круг  $AB\Gamma\Delta$ , и в нём проведены два диаметра  $AB$ ,  $\Gamma\Delta$ , и они сходятся в точке  $E$ , и глаз лежит в  $Z$ , но не на перпендикуляре, однако все радиусы равны  $ZE$ , и падают лучи  $ZA$ ,  $Z\Gamma$ ,  $ZB$ ,  $Z\Delta$ . И вот равны  $BE$  и  $EZ$ , но также равны  $EA$  и  $EZ$ , и тем самым равны все три  $EZ$ ,  $EA$ ,  $EB$ . Полукруг, построенный в плоскости  $AB$ ,  $EZ$  на диаметре  $AB$ , проходит через  $Z$ . И  $\langle$ угол $\rangle$  между  $AZ$ ,  $ZB$  является прямым. Схожим образом и  $\langle$ угол $\rangle$  между  $\Gamma Z$ ,  $Z\Delta$  является прямым. Прямые углы равны между собой, так что  $\langle$ диаметры $\rangle$  видны под равными углами. И тем самым выглядят равными  $AB$  и  $\Gamma\Delta$ .



Но пусть  $AZ$  не равна радиусу, и она проведена не под прямыми углами к плоскости круга, однако равны углы  $\Delta AZ$ ,  $Z\Gamma A$  и углы  $EAZ$ ,  $ZAB$ . Я утверждаю, что и тогда диаметры, с которыми она образует равные углы, выглядят равными.

Пусть  $\langle$ угол $\rangle$  между  $\Gamma A$ ,  $AZ$  равен  $\langle$ углу $\rangle$  между  $Z A$ ,  $A\Delta$ , и  $\langle$ угол $\rangle$  между  $B A$ ,  $AZ$  равен  $\langle$ углу $\rangle$  между  $Z A$ ,  $A E$ , и вот углы равны, и основание  $DZ$  равно основанию  $Z\Gamma$ ; так что и  $\langle$ угол $\rangle$   $\Delta Z A$  равен  $\langle$ углу $\rangle$   $A Z \Gamma$ . Схожим образом докажем, что  $\langle$ угол $\rangle$   $E Z A$  равен  $\langle$ углу $\rangle$   $A Z B$ . И в целом  $\langle$ угол $\rangle$   $\Delta Z B$  равен  $\langle$ углу $\rangle$   $E Z \Gamma$ . И диаметры  $\Delta B$ ,  $E \Gamma$  выглядят равными.



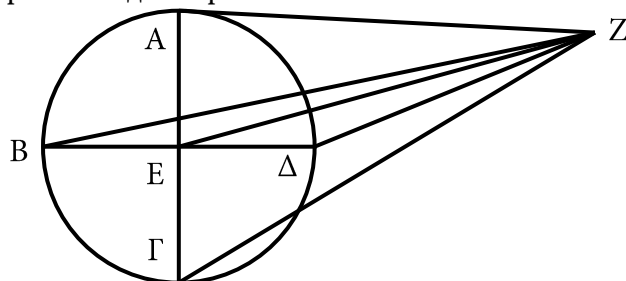

---

ния этих отрезков уже не делит их на равные половины. Соответственно круг в такой ситуации не выглядит кругом (см. Кногг 1992). Это же замечание относится и к следующим предложениям, имеющим дело с рассмотрением круга из точки, не лежащей на его оси.

**Предложение 35**

*Но если <прямая> падает из глаза к центру круга не под прямыми углами к плоскости круга, и она не охватывает равные углы с радиусами, то диаметры, с которыми она образует неравные углы, выглядят неравными.*

Пусть будет круг  $AB\Gamma\Delta$ , и два диаметра  $AG$ ,  $BD$  пересекаются под прямым углом в точке  $E$ , и из точки  $E$  проведена прямая  $ZE$ , на которой лежит глаз, и она проведена не под прямыми углами к плоскости, и не равна радиусам, и не охватывает равных углов с  $AG$ ,  $BD$ . Я утверждаю, что диаметры  $AG$ ,  $BD$  выглядят неравными. Соединим  $ZG$ ,  $ZA$ ,  $ZD$ ,  $ZB$ . И вот  $EZ$  или больше радиуса, или меньше. Так что либо <угол> между  $\Delta Z$ ,  $ZB$  больше <угла> между  $\Gamma Z$ ,  $ZA$ , либо <угол> между  $\Gamma Z$ ,  $ZA$  больше <угла> между  $\Delta Z$ ,  $ZB$ , как мы сейчас докажем. И диаметры выглядят неравными.



**Лемма.**

*Пусть будет круг с центром в точке  $A$ , глаз в  $B$ , и из него на круг опущен отвес, который попадает не в центр  $A$ , но вне него, и это отвес  $B\Gamma$ , и из  $A$  в  $B$  проведена <прямая>  $AG$ , и из  $A$  в  $B$  проведена <прямая>  $AB$ . Я утверждаю, что из всех углов между прямыми, проведёнными через  $A$ , и прямой  $AB$ , наименьшим будет угол между  $GA$ ,  $AB$ .*

Проведём через  $A$  прямую  $\Delta AE$ . Я утверждаю, что <угол>  $\Gamma AB$  меньше <угла>  $EAB$ . Опустим в плоскости круга из  $\Gamma$  на  $\Delta E$  отвес  $\Gamma Z$ , и соединим  $BZ$ . И  $BZ$  будет отвесной к  $\Delta E$ . И поскольку <угол>  $\Gamma ZA$  — прямой, <угол>  $AGZ$  будет меньше прямого. Ведь против большей стороны лежит больший угол, и  $AG$  больше  $AZ$ . Но <углы> между  $AG$ ,  $GB$  и между  $BZ$ ,  $ZA$  являются прямыми. Так что  $GB$  и  $BZ$  не равны между собой. И <угол> между  $ZA$ ,  $AB$  больше <угла> между  $GA$ ,  $AB$ . Аналогично доказывается, что всякий угол между прямой, проходящей через  $A$ , и прямой  $AB$  меньше <угла> между  $GA$ ,  $AB$ .

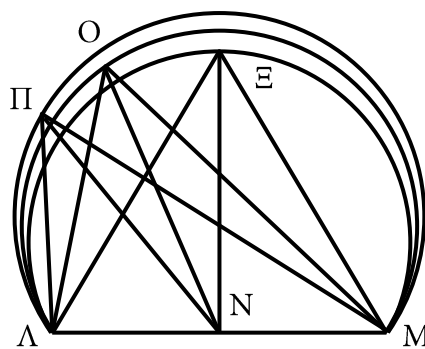
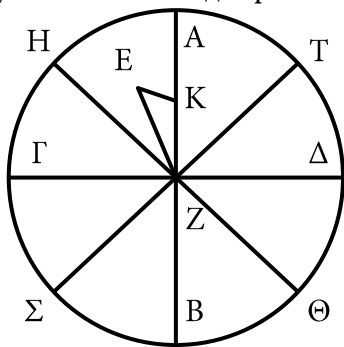
И ясно также, что если через  $A$  проведена другая прямая  $A\Theta$ , лежащая от  $AG$  дальше, чем  $AZ$ , <угол>  $BA\Theta$  будет больше <угла>  $BAZ$ . Опять опустим на  $A\Theta$  отвес  $\Gamma K$ , и схожим образом опустим отвес  $BK$  на  $A\Theta$ . И поскольку  $AA$  больше  $AK$  (ведь <угол>  $AKA$  является прямым), тем более  $AZ$  больше  $AK$ . И <углы>  $BZA$ ,  $BKA$  являются прямыми. И вот  $BZ$  будет меньше  $BK$ , потому что равны <угол>  $BZ$ ,  $ZA$  и <угол>  $BK$ ,  $KA$  напротив  $BA$ ; и наоборот, <угол>  $BAK$





прямыми, <идущими> из Е к Γ, Δ. Построим на прямой ΛΝ в точке Ν <угол> между ΛΝ, ΝΟ, равный <углу> между ΗΖ, ΖΕ, и отложим <прямую> ΝΟ, равную ΕΖ, и соединим ΛΟ, ΟΜ, и опишем около треугольника ΛΟΜ сегмент ΛΟΜ. И угол при точке Ο равен <углу> ΗΕΘ при Ε. Пристроим к прямой ΛΝ в той же точке Ν <угол> между ΛΝ, ΝΠ, равный углу ΑΖΕ, и отложим <прямую> ΝΠ, равную ΕΖ, и соединим ΛΠ, ΠΜ, и опишем около треугольника ΛΠΜ сегмент круга ΛΠΜ. И угол при точке Π равен углу ΑΕΒ. И вот <угол> при Ε больше <угла> при Ο, но <угол> при точке Ε равен <углу> ΓΕΔ, а <угол> при Ο равен <углу> ΗΕΘ, так что ΓΔ выглядит большей, чем ΗΘ. И опять, угол при точке Ο равен <углу> ΗΕΘ, и <угол> при Π равен <углу> ΑΕΒ, но <угол> при Ο больше <угла> при Π, так что <угол> ΗΕΘ больше <угла> ΑΕΒ; так что ΗΘ выглядит большей, чем ΑΒ. И вот из всех прямых, проходящих через Ζ и образующих углы с ΕΖ, наибольшей будет выглядеть ΓΔ, наименьшей же ΑΒ, поскольку наибольшим углом с вершиной Ε будет угол ΓΕΔ, наименьшим же ΑΕΒ. И только один угол ΤΕΣ будет равен углу ΗΕΘ, когда мы отложим ΑΤ, равную ΗΑ, и соединим ΤΖ, и продолжим её до Σ. Это ясно из углов с вершинами Ε, Ο, Π.

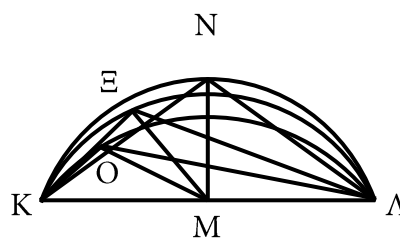
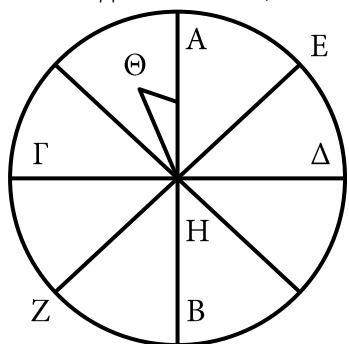
Ведь наименьший из них — <с вершиной> Π, и <угол> ΠΝΑ равен наименьшему углу ΕΖΑ, наибольший же — <с вершиной> Ε, поскольку ΝΕ является перпендикуляром, то есть наибольшей из прямых, проведённых через Ν в секторе ΛΕΜ, и поскольку сегмент ΛΕΜ разделён на равные половины, и поскольку Ε — самая внутренняя <точка>, и Π — самая наружная, тем самым нет угла меньше, чем ΠΝΑ. А <угол> ΕΖΤ равен <углу> ΕΖΗ, как было доказано, и смежный <угол> ΕΖΣ равен <углу> ΕΖΘ, ведь оба они равны <углу> ΟΝΜ. И оба <угла> ΤΕΣ, ΗΕΘ равны <углу> с <вершиной> Ο. А потому ΗΘ и ΤΣ выглядят равными.



*И пусть <прямая>, проведённая от глаза к центру, будет меньше радиусов. Теперь с диаметрами всё будет наоборот: тот, который прежде казался большим, теперь будет казаться меньшим, а меньший — большим.*

Пусть имеется круг АВГД, и его диаметры АВ, ГД пересекаются под прямым углом, и ещё один диаметр EZ проведён произвольно, глаз же будет Θ, и соединяющая его с центром прямая НΘ меньше каждого из радиусов. Проведём прямую КЛ, равную диаметру круга, и разделим её пополам в М, и восставим из точки М перпендикуляр MN, равный ΘН, и опишем вокруг КЛ и точки N сегмент круга НКЛ. Он меньше полукруга, потому что MN меньше радиусов. Угол при N между KN, LN равен <углу> при Θ между ГΘ, ΘД. И опять, пусть <угол> КМЕ равен <углу> ЕНΘ, и отложим МЕ, равную НΘ, и опишем вокруг КЛ и точки Э сегмент КЭЛ.

И угол КЭЛ при точке Э равен <углу> ZΘЕ при Θ. Теперь построим <угол> между KM, MO, равный <углу> между AN, НΘ, и отложим MO, равную НΘ, и опишем сегмент вокруг КЛ и O. Угол КОЛ при O равен углу АΘВ при Θ. И вот <угол> при O больше <угла> при Э, и <угол> при O равен <углу> АΘВ при Θ, и <угол> при Э равен <углу> ЕΘZ при Θ, и АВ выглядит большей, чем EZ. И опять, поскольку <угол> при Θ между ЕΘ, ΘZ больше угла при Θ между ГΘД, то EZ выглядит большей, чем ГД.



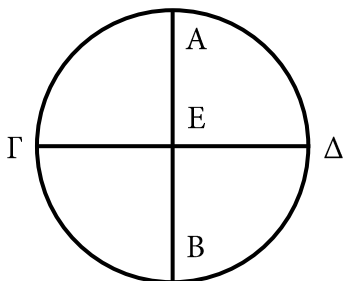
### Предложение 36

*Колёса колесницы иногда выглядят кругообразными, иногда приплюснутыми.<sup>11</sup>*

Пусть будет колесо АВГД, и его диаметры ВА, ГД пересекаются под прямым углом в точке Е, и глаз находится не в плоскости круга. И если <прямая>, проведённая от глаза к центру, перпендикулярна плоскости либо равна радиусам, то все диаметры выглядят равными, и тогда колесо выглядит кругообразным. Если же <прямая>, проведённая от глаза к центру, не перпендикулярна поверхности и не равна радиусам, диаметры выглядят неравными, но один будет наибольшим, другой наименьшим, а для всякого, который между наибольшим и наименьшим, только один будет казаться равным

<sup>11</sup> Неожиданно «прикладная» формулировка предложения, в окружении других предложений, носящих заметно более геометрический и теоретический характер.

ему, а именно тот, который проведён по другую сторону; и колесо будет выглядеть приплюснутым.

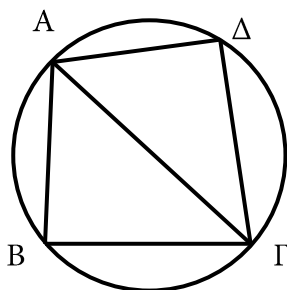


**Предложение 37**

*Имеется такое место,<sup>12</sup> что если глаз неподвижен, а наблюдаемая <величина> перемещается <по нему>, она всегда выглядит одинаковой.*

Пусть глаз будет А, наблюдаемая величина будет ВГ, и пусть к ней падают лучи АВ, АГ, и около <треугольника> АВГ описан круг АВГ. Я утверждаю, что это и есть такое место, что если глаз неподвижен, а наблюдаемая величина перемещается, она всегда выглядит одинаковой. Пусть она переместилась в ΔГ, и АВ равно АД.<sup>13</sup> И поскольку ВА равна АД, и ВГ равна ГΔ, равными будут <углы> ВАГ и ΔАГ. Ведь они опираются на равные дуги. И тем самым наблюдаемая <величина> выглядит одинаковой.

И то же самое будет, если глаз находится в центре круга, а наблюдаемая <величина> перемещается по окружности.



**Предложение 38**

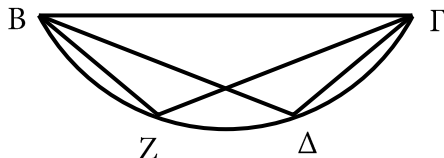
*Имеется некое место, что если глаз перемещается <по нему>, а наблюдаемая <величина> неподвижна, она всегда выглядит одинаковой.*

Пусть наблюдаемая <величина> будет ВГ, глаз будет Z, от него проведены лучи ZB, ZГ, и вокруг треугольника BZГ описан сектор круга BZГ, и глаз Z

<sup>12</sup> Здесь речь идёт о так называемых «геометрических местах».

<sup>13</sup> Здесь рассматривается перемещение отрезка, концы которого лежат на окружности. Указанное равенство отрезков ВА и АД является в доказательстве совершенно ненужным: когда отрезок перемещается вдоль окружности, опирающийся на него угол с фиксированной вершиной на этой окружности всегда остаётся тем же самым.

переместился в  $\Delta$ , и теперь падают лучи  $\Delta B$ ,  $\Delta \Gamma$ . Углы при  $\Delta$  и  $Z$  равны, как <вписанные> в один сектор. Но видимое под равными углами выглядит равным [пост. 4]. Так что  $B\Gamma$  отовсюду выглядит одинаковой, когда глаз перемещается по дуге  $B\Delta\Gamma$ .

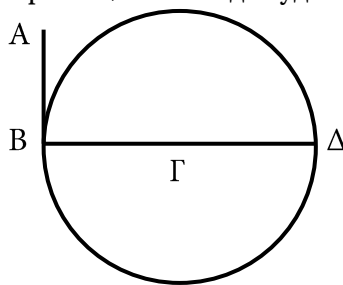


### Предложение 39

*Если некая величина установлена под прямыми углами к лежащей внизу плоскости, и глаз находится в какой-то точке плоскости, и наблюдаемая <величина> перемещается по окружности с центром в глазу, то она всегда будет выглядеть одинаковой и параллельной своему начальному положению.*

Пусть некая наблюдаемая величина  $AB$  установлена под прямыми углами к плоскости, и глаз находится в  $\Gamma$ . Соединим  $\Gamma B$ , и опишем круг  $B\Delta$  с центром  $\Gamma$  и раствором  $\Gamma B$ . Я утверждаю, что когда величина  $AB$  перемещается по окружности этого круга, глазу  $\Gamma$  она видна равной  $AB$ . Ведь  $AB$  установлена прямо и образует с  $B\Gamma$  прямые углы, так что все прямые, падающие на окружность из центра  $\Gamma$ , образуют равные углы. И эта величина выглядит одинаковой.

И если в центре  $\Gamma$  установлена прямая под прямыми углами, и глаз находится на ней, а наблюдаемая величина перемещается по окружности, оставаясь параллельной этой прямой, она всегда будет выглядеть одинаковой.

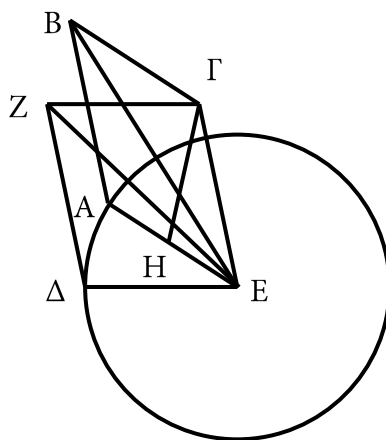


### Предложение 40

*Если наблюдаемая <величина> установлена не под прямыми углами к лежащей внизу плоскости, и, будучи равной радиусу, она перемещается по дуге окружности, оставаясь параллельной своему начальному положению, она иногда будет выглядеть равной себе, иногда не равной.*

Пусть будет круг  $A\Delta$ , и на его окружности отмечена точка  $\Delta$ , и в ней не перпендикулярно к кругу установлена прямая  $\Delta Z$ , равная радиусу; глаз же будет в  $E$ . Я утверждаю, что  $\Delta Z$ , при перемещении её по дуге окружности, видна иногда равной себе, иногда большей, иногда меньшей. Проведём из  $E$ ,

то есть из центра, <прямую> ΓЕ, параллельную ΔZ, и пусть равны ΔZ и ЕГ. И опустим из точки Γ на лежащую внизу плоскость отвес ΓН, который встретится с плоскостью в точке Н. Соединим ЕН и продолжим её до встречи с окружностью в точке А, и проведём через А <прямую> АВ, параллельную ΓЕ, и пусть АВ и ΔZ будут равны. Я утверждаю, что АВ будет кратчайшей из всех прямых, получившихся при обходе окружности круга. Пусть соединены прямые ЕΔ, ΓZ, ΓВ, ЕВ, ZЕ. И вот ΓЕ и АВ параллельны и равны, и также ЕА и ΓВ равны и параллельны. Тем самым АЕΓВ — параллелограмм. Точно так же и ЕΔZГ — параллелограмм. Осталось доказать, что один и тот же <предмет> может казаться и меньше, и больше. Ясно, что угол ΓЕА меньше <угла> ΓЕΔ, ибо доказано, что для всех прямых, проходящих через центр и образующих угол, наименьшим будет <угол> ΓЕА [лемма к пред. 35]. Тек что он меньше <угла> ΓЕΔ. И <угол> ΓЕА составляет половину <угла> ВЕА: ведь ВЕ — равнобедренный параллелограмм. То же и для <углов> ΓЕΔ и ZЕΔ: ведь ZЕ — тоже равнобедренный параллелограмм. Поэтому <угол> ВЕА меньше <угла> ZЕΔ. Тем самым величина АВ выглядит меньше величины ΔZ. И ясно в силу выставленной выше леммы, что наименьшей она будет казаться в А, наибольшей — в точке, диаметрально противоположной А, и она будет выглядеть равной по обе равные стороны от точки А.

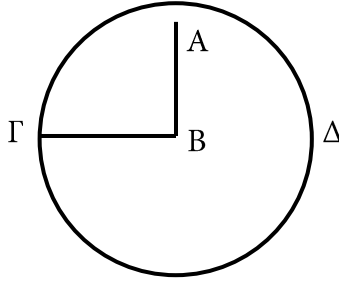


**Предложение 41**

*Если наблюдаемая <величина> установлена под прямыми углами к лежащей внизу плоскости, и глаз перемещается по окружности круга, центр которого находится в той точке, где она встречается с плоскостью, то она всегда будет выглядеть одинаковой.*

Пусть наблюдаемая величина АВ установлена под прямыми углами к лежащей внизу плоскости, и глаз будет Γ. Опишем окружность ΓΔ с центром В и радиусом ВΓ. Я утверждаю, что при перемещении Γ по окружности круга <величина> АВ всегда будет выглядеть одинаковой. И это ясно. Ведь все лучи, падающие из точки Γ к АВ, падают под равными углами, поскольку углы

при В являются прямыми. Так что она наблюдаемая <величина> будет выглядеть одинаковой.

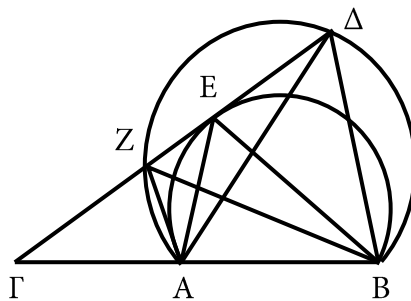


**Предложение 42**

*Если наблюдаемая <величина> неподвижна, и глаз перемещается по прямой линии, наклонной к наблюдаемой величине, то наблюдаемая <величина> иногда видна равной, иногда неравной.*

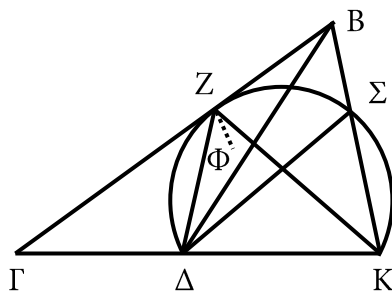
Пусть наблюдаемая <величина> будет АВ, глаз Е находится на наклонной прямой ΓΔ, и ВА продолжена по прямой ΓА до встречи с ΔΓ в Γ, и по ней перемещается глаз. Я утверждаю, что АВ иногда видна равной, иногда неравной. Пусть ΓЕ будет средней пропорциональной между ВΓ, ΓА, и глаз находится в Е, и он перемещается по этой прямой в Δ.

Я утверждаю, что из Е и Δ наблюдаемая <величина> видна неравной. Соединим прямые АЕ, ЕВ, АД, ВД, и опишем около треугольника АЕВ сегмент АЕВ, и пусть угол между ΓΔ, ΔВ будет равен углу между ΓА, АZ, и проведена <прямая> ВZ. Точки В, А, Z, Δ лежат на круге. И вот угол АЕВ больше <угла> AZB, а <угол> AZB равен <углу> между АД, ΔВ, поскольку они <вписаны> в один и тот же сегмент, и <угол> АЕВ больше <угла> АДВ. Но АВ видна под <углом> АДВ, когда глаз находится в Δ, и АВ видна под <углом> АЕВ, когда глаз находится в Е. Так что видимая <величина> выглядит неравной при перемещении глаза по прямой ЕД. И ясно, что она выглядит неравной и при перемещении глаза по ЕΓ, и она <выглядит> больше всего, когда глаз находится в Е, и всегда тем больше, чем ближе <глаз> находится к Е на лежащих по обе стороны прямых ЕД, ЕΓ, и она будет <выглядеть> равной в Z и Δ, и схожим образом, когда углы взяты на одном сегменте.



Иначе.

Пусть будет наблюдаемая <величина>  $K\Delta$ , и прямая  $B\Gamma$  встречается с  $K\Delta$  при её продолжении. Возьмём  $\Gamma Z$  средним пропорциональным между  $\Gamma\Delta$  и  $\Gamma K$ , и соединим  $ZK$  и  $Z\Delta$ , и построим на  $K\Delta$  сегмент, содержащий <угол>  $KZ\Delta$ . Он касается прямой  $B\Gamma$ , поскольку  $K\Gamma$  так относится к  $\Gamma Z$ , как  $\Gamma Z$  к  $\Gamma\Delta$ . Поместим глаз в точку  $B$ , и соединим  $\Delta B$ ,  $BK$ . Соединим также  $\Sigma\Delta$ . И вот угол  $\Phi$ <sup>14</sup> равен углу  $\Sigma$ . Ведь они <вписаны> в один сегмент. И угол  $\Sigma$  больше угла  $B$ . И также угол  $\Phi$  больше угла  $B$ . Так что глаз, находящийся в  $Z$ , видит  $K\Delta$  большей, чем находясь в  $B$ .

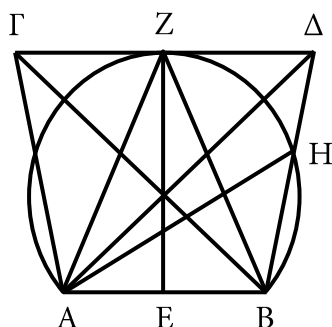


**Предложение 43**

*И то же самое получится, если прямая линия параллельна наблюдаемой величине.*

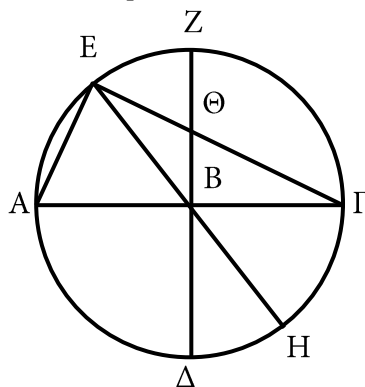
Пусть будет наблюдаемая величина  $AB$ , и она рассечена пополам в точке  $E$ , и из  $E$  к  $AB$  под прямым углом восставлена  $EZ$ , так что глаз находится в  $Z$ , и соединены прямые  $ZA$ ,  $ZB$ , и вокруг треугольника  $AZB$  описан сегмент  $AZB$ , и через  $Z$  параллельно  $AB$  проведена <прямая>  $Z\Delta$ , и глаз перемещается в  $\Delta$ , и падают лучи  $A\Delta$ ,  $B\Delta$ . Я утверждаю, что < $AB$ > неравно видна из  $\Delta$ ,  $Z$ . Проведём <прямую>  $AH$ . И вот равны углы  $AZB$  и  $AHB$ , но <угол>  $AZB$  больше <угла>  $A\Delta B$ . И <величина>  $AB$  виден под <углом>  $AZB$ , когда глаз находится в  $Z$ , и схожим образом под <углом>  $A\Delta B$ , когда глаз находится в  $\Delta$ . Так что видимая <величина> выглядит неравной из  $\Delta$ ,  $Z$ . И когда приложим к  $\Delta Z$  равную прямую  $Z\Gamma$ , она будет выглядеть из  $\Gamma$  меньшей, чем из  $Z$ , а из  $\Gamma$ ,  $\Delta$  — равной.

<sup>14</sup> Новое обозначение для угла  $\Delta ZK$ .

**Предложение 44**

*Имеются такие места, что если глаз перемещается по ним, равные величины, соединённые в общем месте, с одних <мест> выглядят равными, с других же неравными.*

Пусть будет глаз  $\Theta$ , и будут величины  $AB$ ,  $BG$ . Восставим из  $B$  <прямую>  $BZ$  под прямым углом и продолжим её с другой стороны до  $\Delta$ . Ясно, что когда глаз находится в части  $Z\Delta$ , <величины>  $AB$  и  $BG$  выглядят равными. Пусть глаз переместился в <точку>  $E$ . Я утверждаю, что из  $E$  они выглядят неравными. Пусть падают лучи  $AE$ ,  $EB$ ,  $EG$ ; опишем около треугольника  $AGE$  круг  $AEDG$ , и продолжим  $EB$  на  $BH$ . И поскольку дуга  $AD$  равна дуге  $\Delta G$ , дуга  $ADH$  будет больше дуги  $HG$ , и тем самым  $AB$  выглядит больше  $BG$ . И если <глаз> перемещается по  $EH$ , <эти величины> схожим образом будут выглядеть неравными; и если он помещён на части круга вне перпендикуляра, они тоже выглядят неравными; и если он находится снаружи круга не на прямой  $\Delta Z$ , они тоже выглядят неравными.



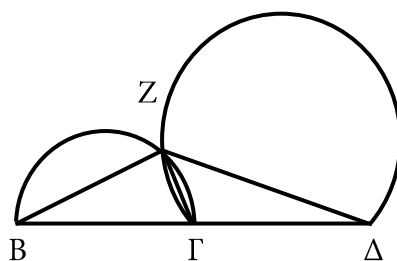
**Иначе.**

Пусть будут равные <величины>  $BG$  и  $GD$ , и около  $BG$  описан полукруг  $BZG$ , а около  $GD$  описан <сегмент>  $GZ\Delta$ , больший полукруга. И ясно, что он пересекается с вышеупомянутым полукругом. Ведь возможно построить на  $GD$  сегмент, больший полукруга. Ведь если взять некоторый острый угол, мы можем построить на  $GD$  сегмент круга, вмещающий угол, равный этому



острому углу, согласно 33 предложению III книги о плоских <фигурах>, и этот <сегмент> будет больше полукруга, согласно 31 предложению III книги о плоских <фигурах>.<sup>15</sup> Соединим  $BZ$ ,  $ZГ$ ,  $ZΔ$ . И угол в полукруте больше угла в сегменте, большем <полукруга>. Но видимые под большими углами выглядят большими [пост. 4]; поэтому  $BГ$  выглядит больше  $ГΔ$ .

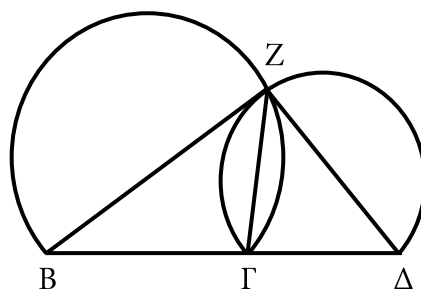
И равными тоже. Пусть будут <соединёнными в> общем месте, и глаз расположен так, что равные выглядят неравными. Выглядят равными, когда ...<sup>16</sup>



**Предложение 45**

*Имеется некое общее место, с которого неравные величины выглядят равными.*

Пусть будет  $BГ$  больше  $ГΔ$ , и около  $BГ$  описан сегмент, больший полукруга, и около  $ГΔ$  — подобный тому, что около  $BГ$ , чтобы вписанный угол был равен  $BZГ$ . И эти сегменты пересекаются между собой. Они пересекаются в  $Z$ , и проведены  $ZB$ ,  $ZГ$ ,  $ZΔ$ . И поскольку <вписанные> углы в подобных сегментах равны между собой, <вписанные> углы в сегментах  $BZГ$  и  $ГZΔ$  будут равны между собой. Но видимые под равными углами выглядят равными [пост. 4]. И если поместить глаз в точку  $Z$ ,  $BГ$  будет выглядеть равным  $ГΔ$ . А она больше. Так что имеется общее место, с которого неравные величины выглядят равными.<sup>17</sup>



<sup>15</sup> Единственное предложение *Оптики*, в котором имеются прямые ссылки на *Начала*.

<sup>16</sup> Испорченный текст.

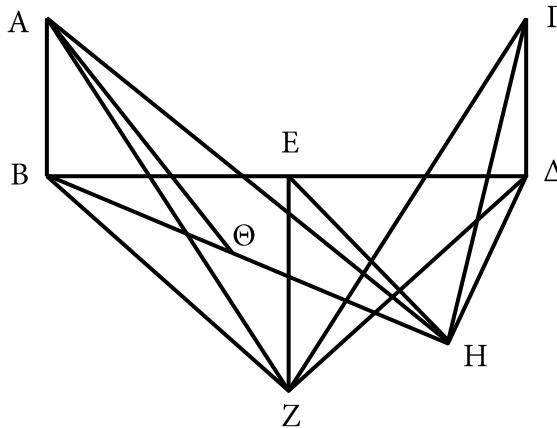
<sup>17</sup> Это общее место является гиперболой, однако в *Оптике* этот факт не доказывается.

**Предложение 46**

*Имеются такие места, что при перемещении по ним глаза равные величины, восставленные под прямыми углами к лежащей внизу плоскости, иногда выглядят равными, иногда неравными.*

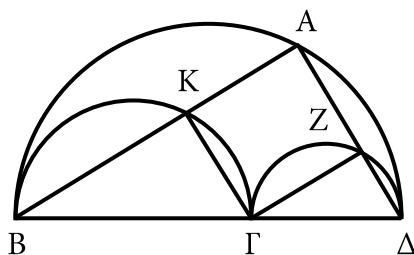
Пусть будут равные величины АВ, ГД под прямыми углами к лежащей внизу плоскости. Я утверждаю, что есть такое место, что для находящегося на нём глаза АВ, ГД выглядят равными. Проведём от В к Δ <прямую> ВΔ, и разделим её пополам в точке Е, и проведём из Е под прямым углом к ΔВ <прямую> ЕΖ. Я утверждаю, что если глаз находится на ЕΖ, то АВ, ГД выглядят равными. Поместим на ЕΖ глаз Ζ, и пусть падают лучи АΖ, ΖВ, ΖЕ, ΖΔ, ΖГ. И равны прямые ΖВ и ΖΔ. Но АВ и ГД равны по предположению. Так что две <стороны> АВ, ВΖ равны двум <сторонам> ГД, ΔΖ. И углы между ними прямые. Так что равны и <углы> ВΖА и ΔΖГ. И вот АВ, ГД выглядят равными.

И я утверждаю, что они выглядят и неравными. Передвинем глаз в Н и проведём НЕ, и пусть падают лучи НВ, НА, НГ, НΔ. Вот НВ больше НΔ. Отложим на НВ <отрезок> ВΘ, равный НΔ, и соединим АΘ. И будут равны углы ВΘА и ГНΔ. Но <угол> ВΘА больше <угла> ВНА, как внешний и внутренний. И <угол> ГНΔ больше <угла> ВНА. Так что ГД выглядит большей, чем АВ.

**Предложение 47**

*Имеются такие места, что при нахождении там глаза составленные вместе неравные величины будут казаться равными каждой неравной <величине> по отдельности.*

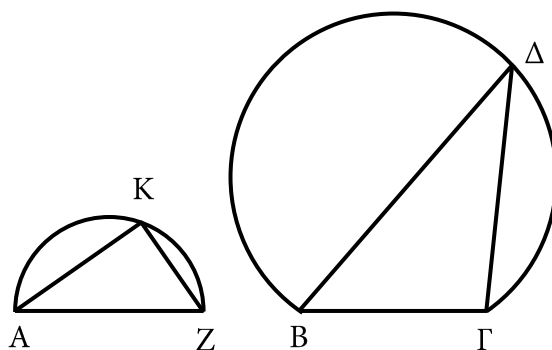
Пусть ВГ больше ГД, и построены полуокружности на ВГ, ГД, и на целой ВД. И углы в полуокружках ВАД и ВКГ равны, поскольку каждый из них является прямым. Поэтому ВГ и ВД выглядят равными. Но точно так же и ВД, ГД для глаз, лежащих на полуокружках ВАД, ГЗД. Так что имеются такие места, что находящемуся там глазу составленные вместе неравные величины будут казаться равными каждой неравной <величине> по отдельности.



**Предложение 48**

*Найти такие места, на которых равные величины выглядят в половину или в четвертую часть одна от другой, и в общем виде, чтобы углы делились в заданном отношении.*

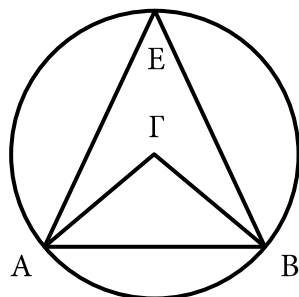
Пусть будут равные  $AZ$  и  $B\Gamma$ , и около  $AZ$  опишем полукруг, и впишем в него прямой угол  $\langle$ с вершиной $\rangle$   $K$ . И вот  $B\Gamma$  равна  $AZ$ , и около  $B\Gamma$  опишем сегмент, чтобы вписанный в него угол составлял половину  $K$ . Тогда угол  $K$  есть удвоенный в сравнении с углом  $\Delta$ . И поэтому  $\langle$ величина $\rangle$   $AZ$  будет выглядеть удвоенной в сравнении с  $\langle$ величиной $\rangle$   $B\Gamma$  для глаз, лежащих на дугах  $AKZ$ ,  $B\Delta\Gamma$ .



**Предложение 49**

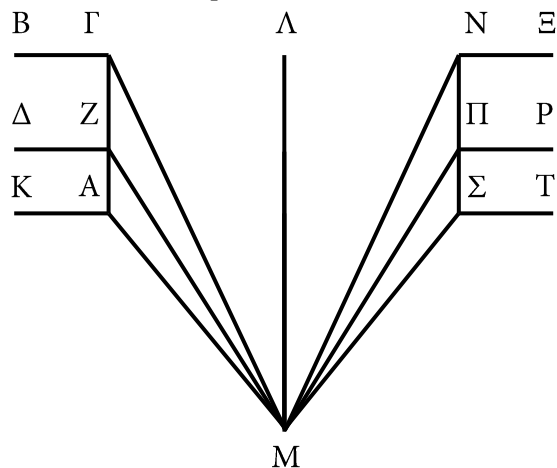
*Пусть видимая величина будет  $AB$ . Я утверждаю, что для  $AB$  имеются такие места, что для находящегося там глаза она будет выглядеть в половину или в четверть от целого, и в общем виде, в заданном отношении.*

Опишем около  $AB$  круг  $AEB$  так, чтобы  $AB$  не была диаметром, и отметим центр круга  $\Gamma$ , в котором находится глаз, и проведём прямые  $A\Gamma$ ,  $B\Gamma$ . И вот  $AB$  видна под  $\langle$ углом $\rangle$   $A\Gamma B$ . Поместим глаз на окружность круга в  $E$ , и пусть падают лучи  $EA$ ,  $EB$ . Угол  $A\Gamma B$  вдвое больше  $\langle$ угла $\rangle$   $AEB$ , и  $\langle$ величина $\rangle$   $AB$  выглядит удвоенной из  $\Gamma$  по сравнению с  $E$ . Схожим образом видна и четвертая часть, когда угол составляет четверть от угла, и в заданном отношении.

**Предложение 50**

Когда <предметы>, движущиеся с равными скоростями, концы которых находятся на одной прямой под прямым углом к ней, приближаются к прямой, проведённой из точки глаза параллельно к упомянутой прямой, самый дальний к глазу <предмет> кажется опережающим самый ближний, но когда они пройдут её, передний станет <казаться> задним, а задний — передним.

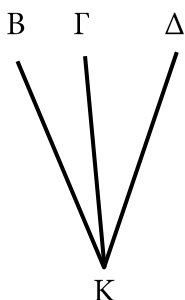
Пусть с равными скоростями движутся ВГ, ΔZ, КА, проведенные под прямым углом к одной прямой ГА, так что на ней находятся их концы Г, Z, А, и из глаза М параллельно ГА проведём <прямую> МΛ, и соединим МГ, МZ, МА. И вот идущим впереди кажется ВГ, а идущим сзади — КА, поскольку проведённый из глаза к Г луч МГ кажется уклоняющимся более остальных лучей. Так что МГ кажется идущим впереди, как сказано. И вот ВГ, ΔZ, КА сдвинутся в NЭ, ПР, ΣТ и произведут падающие лучи MN, МП, МΣ. Теперь NЭ кажется сдвинутым к N, поскольку луч MN отклоняется к N более остальных лучей; и ΣТ сдвигается к Т, поскольку МΣ сдвинулся к Т более остальных лучей. И опережающий <предмет> ВГ, перейдя в NЭ, стал отстающим; а отстающий АК, перейдя в ΣТ, стал опережающим.



**Предложение 51**

*Если некие <предметы> движутся с неравными скоростями, и вместе с ними движется глаз, то имеющие равную скорость с глазом кажутся неподвижными, более медленные кажутся движущимися назад, а более быстрые — уходящими вперёд.*

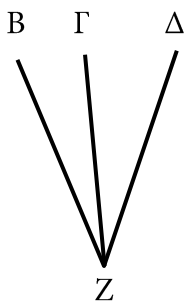
Пусть движутся с неравными скоростями В, Г, Δ, и В движется медленнее всех, Г движется с той же скоростью, что и глаз К, а Δ быстрее Г. И пусть от глаза К падают лучи КВ, КГ, КΔ. Так что Г, переносимый вместе с глазом, кажется неподвижным, В отстаёт и кажется движущимся назад, а Δ, движущийся быстрее остальных, кажется уходящим вперёд; и расстояние между ними увеличивается.



**Предложение 52**

*Когда среди движущихся предметов какой-то один не движется, кажется, что не движущийся предмет движется в обратную сторону.*

Пусть движутся В, Δ, стоит на месте Г, и от глаза Z падают лучи ZB, ZГ, ZΔ. И вот В приближается к Г, а Δ удаляется от него; и кажется, что Г движется в обратную сторону.

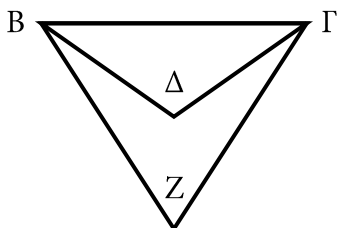


**Предложение 53**

*Когда глаз приближается к видимому <предмету>, этот <предмет> кажется растущим.*

Пусть глаз находится в Z, и мы смотрим на ВГ под лучами ZB, ZГ, и глаз перемещается ближе в Δ, и оттуда тот же <предмет> виден под лучами ΔВ, ΔГ. Угол Δ больше угла Z, но предметы, которые видны под большим углом,

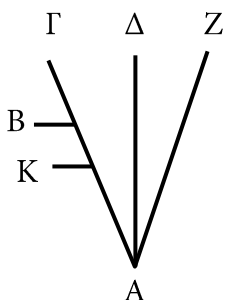
выглядят большими [пред. 4]. Так что ВГ кажется больше, тогда глаз находится в Δ, нежели в Z.



**Предложение 54**

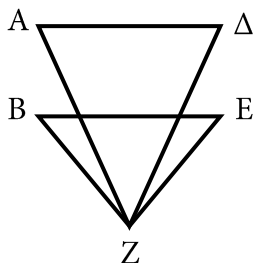
*Когда <предметы> движутся с равными скоростями, более удалённые кажутся более медленными.*

Пусть с равными скоростями движутся В, К, и из глаза А проведены лучи АГ, АΔ, АZ. И для В лучи из глаза разошлись сильнее, чем для К. Потому ему надо пройти большее расстояние, чтобы перейти к лучу зрения AZ, так что он кажется более медленным.



**Дополнение.**

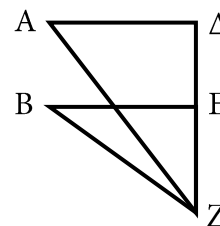
Пусть две точки А, В движутся по параллельным прямым, и пусть глаз будет Z, и проведём лучи ZA, ZB, ZE, ZΔ. Я утверждаю, что передняя <точка> А кажется движущейся медленней, чем В. Ведь угол между AZ, ZΔ меньше охватывающего угла ZB, ZE, так что BE выглядит большим, чем АΔ. Ведь если луч ZE продолжить по прямой, при движении с такой же скоростью В достигнет луча ZE <...><sup>18</sup> позднее, чем предмет, движущийся с такой же скоростью, так что более удалённые предметы кажутся более медленными.



<sup>18</sup> Текст в этом месте испорчен, ведь В достигает луча ZE скорее, чем А.

Дополнение.

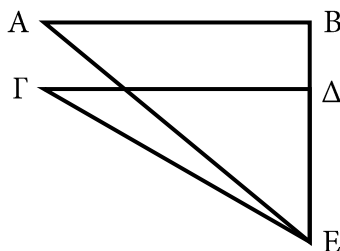
Пусть две точки А, В движутся по параллельным прямым АД, ВЕ совместно (ὁμαλῶς), то есть проходя равные <расстояния> за равные времена. И вот равные <расстояния> АД, ВЕ, и из глаза Z падают лучи ZA, ZΔ, ZB, ZE. И поскольку угол AZΔ меньше угла BZE, расстояние АД выглядит меньшим, чем ВЕ. Так что кажется, что А движется медленнее.



**Предложение 55**

*Если глаз неподвижен, а зрительные лучи перемещаются, более далёкий из видимых <предметов> кажется более медленным.*

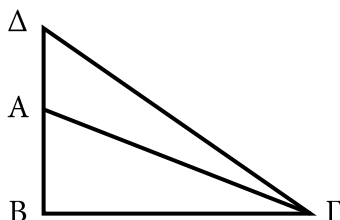
Пусть видимые <предметы> А, Г находятся на прямых АВ, ГΔ, глаз же будет Е, и падают лучи ЕГ, ЕД, ЕА, ЕВ. Я утверждаю, что <луч от> А кажется отстающим. Продолжим ЕД до встречи с АВ, и это будет ЕВ. И поскольку угол ГЕВ больше <угла> АЕВ, расстояние ГΔ видится большим, чем АВ. Так что если глаз пребывает в Е, зрительные лучи от частей А, Г перемещаются для А быстрее, чем для Г. Поэтому АВ кажется более медленным.



**Предложение 56**

*Растущая величина кажется приближающейся к глазу.*

Пусть видимая величина будет АВ, глаз будет Г, и падают лучи ГА, ГВ. И пусть ВА увеличится и станет ВΔ, и упадёт луч ГΔ. И вот угол ВГΔ больше <угла> ВГА, так что ВΔ выглядит большим, чем ВА. Но то, что сделалось больше, кажется растущим, и близкое к глазу выглядит меньшим.<sup>19</sup> Так что растущая величина кажется приближающейся к глазу.

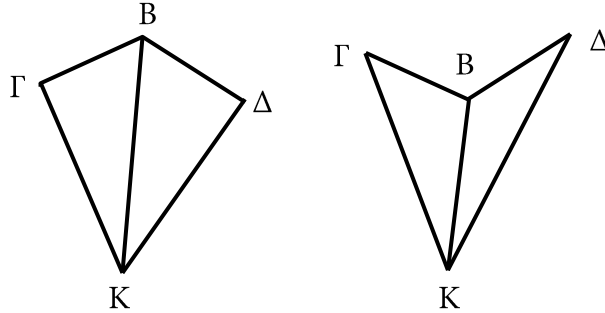


<sup>19</sup> Непонятная фраза.

**Предложение 57**

Когда края находятся на одном расстоянии, и середина лежит не на одной с ними прямой, вся фигура иногда представляется вогнутой, а иногда выпуклой.

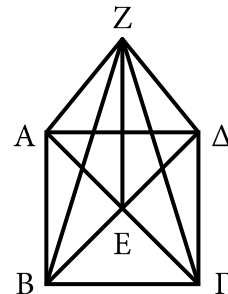
Пусть мы видим  $\Gamma\text{В}\Delta$  и глаз лежит в  $\text{К}$ , и падают лучи  $\text{К}\Gamma$ ,  $\text{КВ}$ ,  $\text{К}\Delta$ . И вот целая фигура представляется вогнутой. Переместим середину, чтобы она была ближе к глазу. И теперь  $\Delta\text{В}\Gamma$  представляется выпуклой.

**Предложение 58**

Если из <точки> встречи диагоналей квадрата восстановлена прямая под прямыми углами, и на ней находится глаз, стороны квадрата выглядят равными, и диагонали тоже выглядят равными.

Пусть будет квадрат  $\text{АВГ}\Delta$ , и в нём проведены диагонали  $\Delta\text{В}$ ,  $\Gamma\text{А}$ . Восставим под прямыми углами к  $\text{Е}$  вверх от плоскости прямую  $\text{ЕЗ}$  и поместим глаз в  $\text{З}$ , и пусть падают лучи  $\text{ЗА}$ ,  $\text{ЗВ}$ ,  $\text{З}\Delta$ ,  $\text{З}\Gamma$ . И вот равны  $\Delta\text{Е}$  и  $\text{Е}\Gamma$ , а <сторона>  $\text{ЕЗ}$  общая, и углы  $\langle\text{ЗЕ}\Gamma$  и  $\text{ЗЕ}\Delta\rangle$  прямые, и гипотенуза  $\text{З}\Gamma$  равна гипотенузе  $\text{З}\Delta$ , и противолежащие равным сторонам углы при гипотенузах равны. Так что <угол>  $\text{ЕЗ}\Gamma$  равен <углу>  $\text{ЕЗ}\Delta$ . И поэтому выглядят равными  $\text{Е}\Gamma$  и  $\text{Е}\Delta$ . Схожим образом <угол>  $\text{АЗЕ}$  равен <углу>  $\text{ВЗЕ}$ . И поэтому выглядят равными  $\text{А}\Gamma$  и  $\text{В}\Delta$ . Теперь, поскольку  $\text{ГЗ}$  равна  $\text{ЗВ}$ , и  $\text{АЗ}$  равна  $\text{З}\Delta$ , и также  $\text{АВ}$  равна  $\Gamma\Delta$ , и тем самым три <стороны> равны трём <сторонам>, то и углы равны углам. Поэтому выглядят равными сторона сторона, и остальные стороны тоже выглядят равными.

Но если <прямая> от глаза к <точке> встречи диагоналей идёт не под прямыми углами к плоскости, и она не равна каждой из сходящихся из углов квадрата, и не равны углы, которые она образует с ними, то диагонали выглядят неравными. И это доказывается так же, как доказывалось для кругов.





# ЛЕКЦИИ / LECTURES

## AN OUTLINE OF THE HISTORY OF ARCHAEOLOGY

LILIAN KARALI (The University of Athens)  
in collaboration with ANNA AFONASINA and EUGENE AFONASIN  
(Novosibirsk State University)  
likarali@yahoo.com; afonasin@post.nsu.ru

---

**ABSTRACT.** In this lecture, one can find an abbreviated historical trajectory of the appearance and development of archaeology as a science. The aim is to demonstrate the perceptions and biases, which have influenced and still influence the archaeological theory and practice in negative or positive ways. The lecture was prepared for the participants of the program on “Classics and Philosophy” of Novosibirsk State University (October 2018).

**KEYWORDS:** Cultural change, approaches to human past, scientific method.

---

### Introductory remarks

The discipline of Archaeology has to do with the study of the human being, its life and activities. Through surface survey, excavation, study and laboratory analysis archaeology recovers and analyses the indicators of material culture, more specifically artifacts, architectural remains, ecofacts, anthropogenic landscapes, etc. Archaeology belongs to the broader area of humanities as well as to social sciences, this is why in the USA it is a sub-field of anthropology, while in Europe it is a discipline in its own right or a sub-field of other disciplines. The epicenter of the research is always the human being from prehistory until the recent decades. This is why archaeology must not be confused with the field of paleontology, that studies extinct animals and fossil remains. Among the goals of the archeologist

are the understanding of our cultural history, the reconstruction of past life ways, the evolution of human societies in space and time, etc.

Archaeology is by nature a large cross-disciplinary research area, having to do with anthropology, history, art history, classics, philosophy, ethnology, geography, literary history, paleography, linguistics, semiology, geology physics, information sciences, chemistry, statistics, paleoecology, paleontology, paleozoology, paleobotany, etc. Archaeology has been used and misused by nation-states to create their own political visions of the past. Nowadays a great number of sub-disciplines of archaeology have developed, such as maritime archaeology, feminist archaeology, archaeoastronomy, while numerous different scientific techniques assist the archaeological investigation and research.

The science of archaeology is firmly located in the 19th century. However, the interest for the past is much older; it begins from the classic antiquity, revives at Renaissance and reveals itself more clearly with the first explorations of the 16th century. The growth of the systematic science of archaeology has to do with a complex intellectual trajectory through aesthetics, exoticism, local past achievements and the development of new scientific fields related to the environment and the human being, that is to say the new interest in discovering Classic and Eastern Antiquities, in the discovery of the European past via the monuments and the ancient objects and in the study of the human origin, as a result of the developing sciences of geology and biology.

The term "History of Archaeology" means for the broader scientific environment a scientific field having to do mainly with excavations and the history of impressive discoveries of monuments and aesthetically "unique and beautiful" objects. It means, however, something much more than this. There is a philosophy, an ideology behind the excavations, the applied methodology and the techniques. The modern scientists have accomplished a much deeper infiltration in the past, much more than a researcher of the past century. This is certainly achieved by the new discoveries, the new technical methods and a lot of hard work. However nowadays there is more behind all this, not only the new knowledge but also the fact that the archaeologists can formulate the correct questions for the residues of the past. This leads them to find new ways to develop more correct and precise methods in order to find the answers, which are most close to reality.

Hence, the history of archaeology is in the first place a history of ideas, theories and ways of confrontation of the past (Renfrew, Bahn 1991). Through this trajectory, one can detect the tendency of the researchers to try to explain the past events based on the ideas, the convictions and the limitations of their own living space and time.

**The interest to the past of nature and civilization  
from Antiquity to Early Modern Time**

The human beings have always been curious about their past. This has to do with the innate existential need of every human. Most cultures have created their own fundamental mythology in order to interpret the beginnings of life and the birth of the first communal units.

In Greek literature Hesiod (around 700 BC) in his important “Works and Days”, presented the first written evidence related to the quarry of the past, pointing on the feelings, the behavior and the everyday life of people. He described the developments of his own time as a decline, being himself disappointed by the society of his era. He conceived the human history divided in four genders: the “GOLD” gender, when the people were “blessed”, “SILVER” when they became nobler, “BRONZE”, the age of “the heroes” and finally the “IRON”, his own era, when the people suffered from exhaustive work and pain. According to Hesiod, it is obvious that the past was better than the present.

Another Greek, the father of history, Herodotus, gives an interesting story having to do with this quarry of the past. He describes the plan of the Egyptian Pharaoh Psammetichus, to search for the most ancient population on earth (*History* 2.2). For this reason, he made a kind of experiment: he took two babies, gave them to a shepherd with the command to close the two of them all alone in a hut. The shepherd’s duty was to nourish them only with milk and not to say even a single word to them. The aim of Psammetichos was to find out which would be the first word of the children beyond the infantile inarticulate cries. According to Herodotus, after two years the children shouted “bekos”, that in Phrygian meant “bread,” from which the Pharaoh concluded that the Phrygians and their language were the most ancient people.

In the 6th century BC the last Babylonian king Nabonidus, showed a big interest for the existing antiquities and organized, probably, the first excavations in human history: he ordered to dig up to founding an important temple dating 2,200 before his reign and placed a great number of his discoveries in a kind of museum that was especially erected for this purpose in Babylon (Renfrew, Bahn 1991).

A Presocratic philosopher Xenophanes (fl. 540–537 BC) famously believed that “the earth is becoming mixed with the sea and that it will eventually be dissolved by the moist”, having based, according to our doxographer, his opinion on the following observations:

“Shells are found in land and in the mountains; in the quarries at Syracuse the impression of a fish and seaweeds has been found; on Paros the impression of a bay-leaf has been found buried in stone; and on Malta there are slabs of rock made up of all kinds of sea-creatures. He says that these came about a long time ago, when every-

thing was covered with mud, and that the impression became dried in the mud. He claims that the human race is wiped out whenever the earth is carried down into the sea and becomes mud, that then there is a fresh creation, and that this is how all the worlds have their beginning" (Hippolytus, *Refutation of All Heresies* 1.14.5–6; 21 A 33 DK; tr. R. Waterfield).

Somewhat later Aristotle has also noticed that everything in nature undergoes changes, but since all the processes take place gradually and in periods of time immense in comparison with human life, these changes are not observed and "before their course can be recorded from beginning to end whole nations perish and are destroyed" (*Meteorology* I 14, 351b10–12, tr. E. Webster). For instance, the land in Egypt is continuously getting drier, and the whole country is in fact "a deposit of the river Nile", but this had not been universally acknowledged, because people settled in the land gradually and did not record the beginning of this process. Similar changes are going on in the area of Argos and Mycenae: "In the time of the Trojan wars the Argive land was marshy and could only support a small population, whereas the land of Mycenae was in good condition. But now the opposite is the case..." (352a10–15) and so on. Later in the text he observes that the earth suffers from periodic global climatic changes (an example of which is the flood in the time of Deucalion, etc.). Still, concludes Aristotle, these relatively small changes do not prove that the whole universe is in the process of becoming. Quite on the contrary, "it is absurd to make the universe to be in process because of small and rifling changes, when the bulk and size of the earth are surely as nothing in comparison with the whole world" (352a26–30).

The Hellenistic philosophers, especially the Peripatetics, had greatly elaborated on this theory, pointing out that "human life must have come down by steps from the earliest history until our time, and the earliest stage was natural, when humans lived from those things that the inviolate earth bore spontaneously. From this mode of life they must have descended to the second, pastoral mode... finally, in the third stage, they arrived from the pastoral life to agricultural" (Varro, *On farming* 2.1.3–9, with a reference to the Peripatetic Dicaearchus of Messana, tr. D. Mirhady; cf. also Porphyry, *On abstinence* 4.2.1–9, where this theory is described in still greater details).

These and other examples show how old is the human search of the past.

Although the intellectual and wealthy elite of Late Hellenistic and Roman period appreciated the classical works of art and eagerly collected antiquities, transporting to their residences the best ancient specimens (so some of them are presently exhibited in the Italian museums), this activity was never substantiated by any systematic observations on the nature of the object collected.

During the Middle Ages the collection of antiquities continued, although the political and religious ideology still did not give a specific interest to the individual. According to the political system of that time, the individual was simply a member belonging to a feudal system or to an empire, which did not allow a person to appreciate his or her uniqueness. Aristotle thought that the world as a whole is everlasting and changeless, while some small changes do occur in the sublunary area. Quite on the contrary, the Christians vision of the past and the future was eschatological: the god created this world in a specific date in the past and will destroy it in the future, but this did not alter the overall idea, according to which the life on earth had been created exactly as it is in the present, with no alterations.

During the age of Renaissance and Early Modern Time it became fashionable among some wealthy Europeans to acquire “unusual objects”. Their collections were organized in what was called the cabinets of curiosities, in which they exposed ancient artifacts with strange rocks and objects of generally indicative “natural history” interest (Renftew, Bahn 1991).

During this period, in the frames of a kind of intellectual awakening, the by then intellectuals rediscovered the Classical Antiquity through ancient achievements and through it a new view of life with an individual being placed in the centre of the world. The main theoretical frame was based on finding a scientific answer to the main questions concerning the human being and the Great Chain of Being, Essentialism and the Grand Design.

Old and new research topics evolved together with the interest of people not simply to know but also to possess exotic and aesthetically beautiful objects. They also wanted to identify the real places and the localities where important events, described in ancient history, actually took place. The history started to revive and actual study begun. For instance, between 1550s and 1590s Vincenzo Tomai and Paolo Armileo created the first depictions of the Roman Adriatic ports of Ravenna and Rimini (Ugolini 2018), while early modern travelers and lovers of antiquity produced various travelogues (for instance, this by Thomas Hoby, 1547–64), which reflect the story of early travelers’ appreciation of the most symbolic places associated with antiquity and full of nostalgia for vanished Greek glory, for instance, the strait between Calabria and Sicily (the Strait of Messina), widely identified with the marine passage between Scylla and Charybdis (Carbone 2018).

From the 15th century on, rich and important people begun to make collections of coins, jewels and statues, as for example did Cosimo Medici in Firenze and Pope Sixtus IV in Rome. Contemporary art and applied arts started to receive an inspiration from the past monuments and artworks. From the 16th century and afterwards architects studied the ruins of Roman buildings in order to draw

new ideas about buildings and they transported statues to embellish the new palaces, the same as Romans did, when they occupied Greece many centuries ago.

This new interest to the Greco-Roman past has also spread to the northern European regions where the intellectuals have gradually turned up to the study of their proper ancestors. The so-called concept of 'national conscience' had already been born, so people started to look at their past in search for their present identity. The attention in these countries was first naturally directed to such big monuments as, for instance, the prehistoric Stonehenge complex. John Leland (1533), named "archaeologist" (antiquary) of the king, had to tour England and the Wales, finding and cataloguing ancient monuments. William Camden continued this task in 1586, having included historic buildings in his work "Britannia". William Stukeley (1687–1765) pursued this research in a more systematic way adding drawing as an important parameter of this study. In Denmark, Ole Worm published a report (1643) in which he included the oldest monuments of Denmark. In Sweden, the king Gustavus Adolphus II (1611–1632) founded a local archaeological service. In France, the discovery in 1653 of the grave of a 5th century Franc king Childerich also immediately kindled a strong archaeological interest.

### **The Enlightenment: Evolutionary Theories**

The following period, known as the Age of Enlightenment or the Age of Reason, is the great philosophical movement in Europe during the 18th century, that focused more on the human being and on reason, and therefore on the right on liberty, progress, separation of church and state etc. People started in this time to free spirit and research, and gave a new start to scientific methodology.

During both the Renaissance and the Enlightenment, a scientific rebirth took place, as shown by the interest to man and nature, by the development of natural history. But it was only in the second half of the 18th century, when science began to be separated from the theories imposed by the strict doctrines of the church authorities. At this time renewed theories about biology and evolution in a more mechanical, materialistic way have been formulated.

Evolution was the key subject in the scientific debate. The term evolution comes from the Latin verb 'evolutio.' The meaning has to do with the parallelism of a scroll, i.e. to unroll like the scroll and it has to do with the sequence of events from a start point to the day.

Later on the evolutionary theories has offered a basic instrument to the science of Archaeology in the interpretation of human life and culture. According to this approach, the process of evolution gives the explanation of how nature, animals and humans evolved, changed over time, from a common ancestor. The natural world, its formations and beings as already described by Aristotle and the

other ancient philosophers gave a solid basis to the scientists of this period. The scientists observed, studied, named and classified the living beings. John Ray (1627–1705) was the first to identify the species, Carolus Linneaus (1707–1778) in his famous “Systema Naturae” classified animals. New ideas about the change observed on species were formulated by le Comte de Buffon (1707–1788), who developed the theory of “degeneration”. The grandfather of Charles Darwin, Erasmus Darwin (1731–1802) attempted a primary approach to the ideas of natural selection and evolution. Jean-Baptiste Lamarck (1744–1829) and Thomas Malthus (1766–1834) argued about species and their way of existence, but the development of the science of geology has been crucial for archaeology.

### Founding the science of archaeology

The science of archaeology was established in the middle of the 19th century. In the organization of archaeology, as a specific scientific field, have helped the achievements of the applications of the newly organized science of geology and the natural sciences in general, the three age system and the collaboration with the quickly developing science of ethnography.

*Geology and the Natural sciences.* The geologist James Hutton, in his book “The Theory of the Earth” (1784) dared to propose that earth was formed entirely by natural processes. He studied the stratigraphy of rocks and gathered important information leading to decisive conclusions for the archaeological excavation, such as the importance of the stratigraphic sequence. The stratigraphy is conditioned by a basic rule: the superior layer is newer than the layers underneath. This remains one of the basic perceptions of modern archaeology (Renfrew, Bahn 1991). He, also, proved that the processes that create the stratification of rocks do not stop, but continue still their action in the seas, in the rivers, in the lakes, formulating thus the beginning of homeomorphism/ uniformitarianism. Later on Charles Lyell (1830) in his book “The Beginnings of Geology” argues that the ancient geological conditions present in their substance “uniformity” with those of our living times. He renewed the theory of uniformitarianism/gradualism, i.e. that natural processes never stop and slowly change the environment, as is the case with erosion resulted in new geological structures. George Cuvier (1769–1832), in his effort to explain the disappearance of some species and the sudden appearance of new ones, has formulated the theory of catastrophism. Catastrophism was the theory that the Earth had largely been formed by sudden, violent events, mainly floods, which transported new life forms from one area to another. These new approaches finally opened the path to the view that geologic events have developed both ways: extreme catastrophic events in the geologic past could be decisive for the landscape and life and really happened, however the slow but

steadily natural process is also a major factor to be accounted for in any description of the present conditions.

*Darwinism.* At this stage of research Russell Wallace (1830) and Edward Darwin pushed the main questions furthermore to the theory of life evolution based on natural selection. Darwinism is the main theory of biological evolution. It was firstly presented by Charles Darwin (1809–1882) in his book “On the Origin of Species” (1859). Russell Wallace (1830) worked also at the same subject and at the same time with Darwin. Darwinism proposes that every living organism comes and develops through natural selection of small, inherited variations, suitable to the individual's ability to survive, and reproduce. Therefore, from successful variations will derive new species after a very long period of time. No individual of a species is exactly alike to another and in the process of universal struggle for existence favorable characteristics survive and pass on.

*The Three Age system.* This theoretical and methodological approach helped a lot in the foundation of the scientific archaeological field, as it has to do with the fundamental problem of dating sites, objects and monuments. The need to organize, classify and date has resulted from the new interest in the past and the constantly augmented collection of antiquities. It was obvious that the discoveries did not belong all in the same chronological period. It was, however, difficult to find a reasonable criterion for a comprehensive and realistic chronological classification. This problem was particularly intense in north-west Europe, where the oldest testimonies for the past did not date before the Middle Ages.

Rasmus Nyerup (1759–1829), as the Director of the National Museum of Denmark and of the Royal Committee for the Preservation and Collection of National Antiquities, tried to organize the large collection of artifacts. Christian Jurgensen Thomsen (1788–1865) published in Copenhagen a guide for the museum entitled “A Guide to Northern Antiquities” (1848). In this book he firstly classified the exposed findings, using as a basic criterion their material of manufacture: stone, copper or iron. He proposed, therefore, the organization of the collections in categories and subgroups corresponding with three chronological periods: the period of Stone the period of Copper and the period of Iron (Renfrew, Bahn 1991). This novel methodological tool was clearly influenced by the Renaissance philosophy, namely the idea of the linear development of human societies. Importantly that this dating system also indicated that the archaeological material was based on a relatively unilinear development.

It is logical that the application of this system was not possible everywhere in the world, as these three materials were not universally available. In any case the “System of the three periods” has established the doctrine that, studying and categorizing prehistoric objects, one can shape a chronological classification and be



led by this to realistic conclusions (Renfrew, Bahn 1991). The “Three Periods” were at an early date used by researchers all over Europe.

*Ethnography.* J.J.A. Warsaae (1821–1885) played an important role in the advance of the science of archaeology. He used a much more detailed methodology and also introduced stratigraphy in his excavations. He marked the exact location of the discovered objects, recording the layers and other useful characteristics, in order to prove C. J. Thomsen's sequence of the Three-Age system: i.e. the major chronological periods of stone, bronze and iron ages. He was also a pioneer in the development of the field of paleobotany. In his excavations in Jutland in the peat bogs, he observed a constant sequence in the types of vegetation.

The above researchers succeeded in a detailed study of the archaeological data, and linked it to the historical environment and to the human adaptability. The correlation of the archaeological sites with their vegetation, began to dominate in north-west Europe, thus leading to the birth of an ecological-distributional approach.

*Cultural/ Social/ Historical Archaeology.* Further elaboration of the “Three Age system” can be found in the work of Sir John Lubbock, a close friend of Charles Darwin and one of the most influential archaeologists of the nineteenth century. In his book, entitled “Pre-Historic Times, as Illustrated by Ancient Remains, and the Manners and Customs of Modern Savages” (1865), he integrated the evolutionary theory in archaeology, based on prehistoric material remains as evidence that human cultures evolve over time. He reviewed the chronological subdivisions, creating a broader cultural periods, that of Prehistory, which included the Stone Age, further subdivided in Palaeolithic and Neolithic (according to the techniques used in the manufacturing of the stone tools). His theory about cultural evolution, has been a new social theoretical approach and has helped a lot to the development of the field of archaeology. However for the dating of the archaeological layers, a number of archaeologists still ignored a big part of the findings and continued to look only for specific artifacts, thought as “indicators-fossils” (index fossils) for the chronological recording of the excavated area.

Also based on the three-age system, Oscar Montelius (1843–1921) sub-divided it further, by using a relative chronological dating method that relied on the classification of the artifacts in a chronological sequence, thus having introduced the new concept of typology.

Typology is the procedure of arranging the material remains of an excavation, that are related to a specific cultural tradition based on the most consistent presence of common cultural characteristics, and thus resulting to similar or different groups and finally to a relative chronology. Montelius' method had as a result to create for each area a dating (different or similar), based on the recovered mate-

rial remains. Later, when combined with written historical references, absolute dates could be given to the artifacts. Through cross-dating based on typologies and the relative finds Montelius tried to apply absolute dates for the European past civilizations.

From the methodology of typology resulted the method of seriation, a technique developed by Sir William Flinders Petrie, famous for his excavations in Egypt. The Neolithic and Bronze Age periods of Central Europe were discovered thanks to the extreme climatic conditions of the mid-nineteenth century: because of a very dry winter of 1853/1854 the level of lake Constance lowered so considerably that some prehistoric settlements next to lakes become visible, which allowed to the researchers to discover more than two hundred prehistoric sites on the lake shores, where a considerable amount of ecological residues, such as wood, leather, etc. have also been well preserved.

Another major discovery, which has been very important for the comprehension of the European past, and for establishing its chronology and continuity, was that of Hallstat in Austrian Alps. This cemetery of the Iron Age was excavated by J. G. Ramsauer, who linked the site to the Celtic cultural groups of the Early Iron Age (c.800–450 BC). The Copper and the Iron periods of Central Europe were further established by Paul Reinecke (1872–1958).

These new developments were based on the main idea of diffusion. However, the diffusion theories were later gradually replaced by a more complex theoretical approach having to do with the cultural interaction.

At the same period researchers realized that the systematic study of people and cultures of actual societies in various parts of the world that presented similarities in thinking, acting and creating could lead to understanding of the primitive societies. This gave birth to the new discipline of ethnography, a field study aiming at the collection of empirical data of the culture of a given human group.

This approach is linked to the theory of the linear development, according to which populations, not advanced technologically, constitute the first cultural stages from which the advanced populations pass. Daniel Wilson and John Lubbock used systematically the ethnographic approach in the study of prehistoric societies (Renfrew, Bahn 1991). The theories of cultural or socio-cultural evolution were developed in the 19th century by anthropologists and, at the same time, influenced by Darwinism to the effect that archaeologists thought that social change resulted from biological adaptations. The general Augustus Henry Pitt Rivers (1827–1900) applied the idea of development based on archaeological, eco-facts and ethnographic artifacts, and in this respect justly considered the father of Environmental Archaeology.

*Unilinear Cultural Evolution/ Classical social evolution.* The unilinear evolution has to do with the evolution of societies and cultures. It is based on the belief that Western culture is the center of social evolution aligned in a single line, starting from various stages of primitive life to the most civilized ones. This concept about the timeline of human social evolution has been the basis for the development of the social theory. H. Spencer (1820–1903), Edward B. Tylor (1832–1917) and L. H. Morgan (1818–1881) understood progress as the result of the development from a simple to a more complex form and concluded that each culture passes through the same phases. This is the theory of the Unilinear Cultural Evolution (from the “savage” stage / hunters and gathers, to the “barbaric” stage / farming and to the “civilized” stage / modern western culture). The theory is not unlike the one proposed by Aristotle and his followers, as we have seen.

Sv. Nilson, further subdivided and redistinguished socio-economic stages in cultural history: the wild life and the hunting (savagery), the nomadic-nomadic pastoral (nomadic pastoralism), the permanent agricultural installation (settled agriculture) and the culture (civilization) stages. The last one is characterized by the most important achievements such as writing, money and work distribution.

A number of approaches to cultural evolution, advanced as a consequence of this theory, include dual inheritance theory, socio-cultural evolution, memetics, cultural evolutionism, cultural selection theory, etc. The approaches differ in their development, in their discipline of origin, in the theory of the process of cultural evolution they propose as well as in their methodological approach.

*Cultural Particularism, Multilinear and Social theories.* In the late 19th century a reaction followed. The anthropologist F. Boas introduced a multilinear approach to cultural evolution. So cultures were not compared, but studied separately, so that instead of generalizing, emphasis was given on collecting empirical evidence of how individual cultures change and develop.

After the first half of the 20th century American anthropologists (L. A. White, J. H. Steward, M. D. Sahlins, E. R. Service) introduced the idea of multilinear cultural evolution. According to it, there are no fixed stages for the cultural development, but a not fixed variety of stages and societies tend to develop and move forward. Steward argued (like Darwin) that culture adapts to its surroundings. Now it was commonly accepted that social changes arose in consequence of a combination of social, evolutionary and biological influences.

These theories and mainly the conviction that the people lived before in a kind of primitive equality, sharing the resources of existence, influenced Karl Marx (1818–1883) and Friedrich Engels (1820–1895) and the archaeological theory, thus resulting to Marxist archaeology.

*Historicism.* Thus gradually developed a new tendency, known as historicism, focused on the study of independent cultural elements, and analyzing specific values and facts. In Greece Heinrich Schliemann, motivated by the epic poems of Homer, excavated Troy and discovered Mycenae, Orchomenos and Tirynth. Schliemann has been accused for the methods he followed, however at his times the excavational techniques were not developed. His error was that he transported the very important and impressive treasure of Troy in Germany, where it was finally lost during the Second World War. He is considered the father of archaeology in Greece. After him a number of Greek and foreign archaeologists began excavating all over Greece.

The discovery of the Mycenaean civilization constituted a new big question to be answered related to the origins of the West European civilization. Migration by an Indo-European people was first hypothesized in the late 18th century, following the discovery of the Indo-European language family, when similarities between western and Indian languages had been noted. Given these similarities, a single source or origin was proposed. The German archaeologists considered that Mycenaeans were related to the Aryan North, while other European scientists considered the Mycenaean civilization as a reflection of Eastern civilizations.

Archaeological research has been expanded in Asia and Africa. In India in 1863 the Archaeological Inspection was founded. In China the prehistoric periods have been revealed and studied by J.G. Andersson (1874–1960) and, particularly, brought in light the Neolithic settlement of Yang-Shao. Sir A. Stein explored the Central Asia and he supplemented the information of the Russian archaeologists. In Australia the archaeological research has followed the anthropological study and has been able to prove the long history of the Aborigines. In Africa a variety of cultures have been recognized, classified as “simple Bushman” or as “complex Bushman”. The oldest anthropological remains of the first humans have been discovered here. Africa seems to be the cradle of human life and evolution and this discovery still attracting the universal interest.

*Typology and Stratigraphy.* By the end of the 19th century and the early 20th century “the hunting of treasures” was gradually transformed into systematic excavations, using typology and based on the detailed parallel examination of geographic areas and sites.

At the end of the 19th century, the general Pitt-Rivers applied the technique of modern excavation in the site Cranborne Chase, England (1887–1898) (Renfrew, Bahn 1991 fig. p. 29). He did not simply collected objects but recorded in detail the findings based on their stratigraphical position. He assembled any kind of information that concerned the earth such as land snails shells, animal bones, etc. Another pioneer was Sir Mortimer Wheeler (1890–1976), who introduced the meth-

od of the excavational square. He studied such important sites as Harappa, Taxila, Mohenjo-Daro and Arikamedu.

In the beginnings of the 20th century archaeologists have shown interest for many distant cultures; excavations took place all around the world. In Meso-America A. Mandslay (1850–1931) has founded the archaeology of Maya. In South America M. Uhle (1856–1944) established the archaeology of Peru. Fl. Petrie (1853–1942), H. Carter and Lord Carnavon made spectacular discoveries in Egypt. Sir A. Evans (1851–1941) discovered Knossos and founded the field of Minoan Archaeology in Greece. In the Middle East L. Woolley (1880–1960) discovered the city Ur, and the Sumerian civilization. In the USA, anthropologists and archaeologists studied the natives, etc.

The intensification of the nationalistic feeling in Europe led to a dispute about the origin of the first European cultures. Some supported a native development of European societies (G. Kossinna, 1858–1931) while others supported a process of distribution (diffusion) of cultural elements from the big centres of higher cultures of the East (C. Schuchhart, 1859–1943).

*Evolutionary / Cultural Archaeology.* Populations, less developed technologically, were considered wild, biologically inferior and incompetent, such as the coloured people, women, children and the mental invalids. In the spirit of this ideology, each cultural development in primitive culture was attributed to migration or transmission of information and not to autonomous discovery. Schuchhart in 1919 published the work “Alt Europa”, where he developed the theory that a continuously repeated collection (“assemblage”) of artifacts, that he called culture (“culture”), could be considered as the material equipment, which was characteristic of a particular group of persons. As a result of this it was considered that in Greece, for example, the cultural differences, obvious in the artifacts, were due to different racial groups, that acquired geographic or mythical names (the Myceneans, the Minoans, the Cycladians, etc.), according to the north European trend, usual at this time.

The first scientific period in archaeology has recently been called the Cultural / Historical Archaeology, because the researchers were trying to catalogue, describe, and create timelines based solely on the artifacts. The renewal of the Marxist theory stressed the scientific conflict. Gordon Childe in his classic book “Man Makes Himself” (1936) adopted a moderate view of the theory of diffusion, supporting that the prehistory of Europe is mostly imported from the Near Eastern civilizations. He proposed that the European civilizations had a certain local development but of much smaller scale. He furthermore suggested that successive new cultural advances belong to the last big period of the New Stone Age, the technological achievements of which he characterized as defining the “Neolithic

Revolution” that meant the beginning of agriculture and animal breeding. This period ended with what he called the “Urban Revolution” that led to the shaping of the first cities, which appeared at the Bronze Age period around the 3rd millennium BC. Childe tried to detect the basic reasons of the big changes in human prehistory, while most researchers were dealing with dating and morphology. His ideas have influenced the entire archaeological thought up to 1960. A natural deterministic frame has thus been established.

At the same period O.G.S Crawford (1886–1957) has proposed a more concrete geographic approach to the study of the past, having laid the basis of the geophysical methodology. He was compiling the charts of archaeological regions, being assisted by the pictures taken from the sky, by balloon, thus creating a photomap, very helpful in the research and the exact location of monuments.

After the Second World War, new theoretical and methodological tools were developed, resulting in big changes in the archaeological practice and interpretation. Looking for the cultural change, J. Steward (1902–1972) studied the interaction among human societies and the immediate environment, using archaeological and historical data. Any adaptation in the environment that leads to cultural change he named “cultural ecology”. He stated that under similar conditions a similar social development can follow. His theory was reinforced by L. White, who suggested that for social structures the general improvement of the control of the basic sources of energy always plays a decisive role.

At the same time, K. Polanyi introduced the economic anthropology, which gave birth to a new research field, studying the production, distribution and consumption of products among primitive societies, taken in a historico-archaeological perspective. He examined in depth the importance of an item given as a gift in primitive societies. Gr. Clark (“Prehistoric Europe: the Economic Basis”, 1952) developed an ecological-economic approach closely related to the excavation and based on a detailed environmental analysis with emphasis on the collection of the organic residues. More specifically, he stressed the importance of collaboration with various specialists from other scientific domains for the recognition of the animal bones and the plant residues, aiming at the reconstitution of the prehistoric natural environment. He revealed the variety of human adaptation in European Prehistory. This first ecological research became the starting line of the environmental and dietetic reconstitution.

### New Archaeology

From the middle of the 20th century, a great number of new scientific methods have been introduced to the archaeological research with a result of a quick growth of scientific archaeology. W. Libby (1908–1980) invented the method of

dating with Radioactive carbon-14 ( $C^{14}$ ) thus making, for the first time, the independent absolute dating possible. Simultaneously, a great number of new innovative methodologies came from the domains of physics and chemistry, mostly due to the development of computer-based digital techniques. D. Brothwell and E. Higgs ("Science in Archaeology", 1963) assembled the work of 55 experts, who presented a number of techniques for the study and analysis of archaeological situations, items and cases and showed how to identify, date and interpret plants, animals, human residues and artifacts, etc. Aim of this collective work was to show precisely the way, in which the different branches of techniques of the natural sciences contribute to the comprehension of the past.

The application of the new scientific approaches gave to the archaeologist the possibility to go much deeper in his research and to deal with more essential questions about the beginnings of human activity in the past. These new achievements gave a definitive new direction to archaeology and resulted in a renovation of the discipline, the birth of a New / Processual Archaeology.

In the 1960s archaeological theory was oriented towards a more effective way in interpreting the research results and reaching the conclusions. W. W. Taylor, G. Willey and P. Phillips focused on the social side of the processes in the history of culture. In America according to the traditional approach, every big change had to do with the migration of populations and the cultural import from the East. L. Binford and a team of young archaeologists proposed a new approach to the problem of interpretation of the social and economic development of past, called "New Archaeology" (Binford L.R., "New Perspectives in Archaeology", 1968). Thus the archaeological way of thought should be based only on an explicit and reasonable skeleton of arguments. Also influenced from the spirit of "dialectic archaeology", they wanted to interpret rather than simply describe. In order to achieve their objective they analyzed the culture as a system constituted by sub-systems. They began, therefore, to study diet, technology, social organization, ideology, trade, demography, environment and other remaining factors, paying less attention to typology and classification.

Parallel developments took place in this period in the Great Britain. They are represented by the work of D. L. Clarke ("Analytical Archaeology", 1968). New archaeologists are asked to apply methods of the positive sciences, quantitative technical issues from other specialties, such as the organization of space based on geography, etc. D. L. Clarke ("Models in Archaeology", 1972) also showed that the new tendencies could be applied to the restudying of the old excavations. New archaeologists considered the environment as a dynamic system in interaction with culture and formulated the opinion that any environmental change is closely connected to a cultural change and vice versa. This urged archaeologists to the

study wider regions and their environment. They also began to investigate demographic and dietetic parameters and to elaborate new methods for collecting plant and animal residues, using sieving and the flotation. Higgs again, in collaboration with the geographer Claudio Vita-Finzi, developed the method of analysis of "economic hinterland" (site-catchment analysis), which consists in a detailed examination of the economic resources of the wider area. Finally, Colin Renfrew made important advances in his treatment of the data of trade. So the field of "World archaeology" is created including geographically the entire globe from the beginnings of human existence to the modern world.

Nowadays one important question concerns the appearance of complex societies. The couple L. and M. Leakey produced the most valuable study on our most distant ancestors (Leakey M., "Olduvai Gorge – My search for Early Man", 1979). Africa henceforth attracted much attention of the scholars looking at the precocious phases of humanity. Up to 1970 the archaeological knowledge had advanced so much, what J. Desmond Clark writes "The prehistory of Africa".

New Archaeology emphasizes the importance of interpretation. The work of R. Gould, for example, dedicated to the natives residents of Australia, gave birth to a new branch, ethnoarchaeology. According to him, a more effective way to answer questions appeared to be the study of the culture and the behavior of the living societies. The ethnographic observation was not really new, but its objectives were renewed. Pioneering knowledge offered also the new field of "Experimental Archaeology" with the reconstruction of ancient buildings, artifacts etc. as well as the application of ancient methods of practices and techniques.

The economic growth of the after war period has led to huge construction works and population expansion. This resulted in many cases in the destruction of areas of archaeological interest. A new branch of archaeology, called the "Salvage Archaeology", aims to rescue as much as possible of the fragments of the past.

*Post-processual archaeology.* During the 1980's a new movement emerged in the United Kingdom regarding archaeological theory, questioning the objectivity of interpretation and focusing on its subjectivity. The main representatives of this tendency in Europe and the United States (M. Shanks, Ch. Tilley, D. Miller, P. Ucko and I. Hodder) were influenced by French Marxist anthropology, postmodernism and similar trends in sociocultural anthropology. Initially post-processualism appeared as a reaction, a severe critique of processualism, more specifically of its claim that, if the scientific method was applied, the archaeologist was supposed to reach an objective conclusion. Quite on the contrary, they claimed, the archaeologist can never be completely objective in his scientific approach. In fact, every researcher is prejudiced by his personal experience and cul-



tural context and therefore the actual scientific archaeological work becomes very complex and difficult.

The post-processualist archaeologists have adopted a relativistic stanza, stating that diverse approaches to the interpretation of archaeological evidence may create different reconstructions of the past for each researcher. They proposed at first to analyze the archaeological findings and afterwards to dig deep on the researcher's personal views and beliefs.

Within the post-processualist movement, a variety of new theoretical viewpoints have been mixed, including structuralism and Neo-Marxism, phenomenology, etc. (Trigger 2007, 451–452). In the United States post-processualism is actually conceived as complementing processualism, while in the Great Britain it is seen as a theoretical movement, opposing to the processualism, while in other parts of the world it did not influence the archaeological thought (Trigger 2007, 477–478).

#### Conclusive remarks

Nowadays many new archaeological subfields appear. The tendencies and the theories are many and various, and their review constitutes a big autonomous work. On this occasion, however, the objective was different. We have briefly presented the major archaeological tendencies in conjunction to the main philosophical and ideological trends of the relevant periods, when they firstly appeared.

The historical trajectory in the scientific field of archaeology, as presented above, aimed at a better understanding of the great impact of each historical period in the development of the anthropological sciences and the archaeological research most specifically. The interscientific aspects of collaboration and influence from one discipline to the other and mainly of philosophy to other sciences have been accentuated.

Regarding research, knowledge is shaped and continually renewed through a new view. In the course of time, readjustments in opinions, theories and ideas always appear. Readjustment and/or reaction towards fixed models that have been supposed as immovable are repeatedly reproduced. Human societies and natural environment change and lead to new trends and developments.

The archaeologist is now the coordinator of the composite work of the interpretation of past artifacts, ecofacts, monuments and events, where he will collaborate with many specialties of scientists. The problem is henceforth clear: rapid and not balanced growth, big changes in short space and time. The present essay constitutes a contribution in the effort of a more comprehensive presentation of the tendencies, which have influenced more or less the standardization of this

discipline and established a kind of common acceptable methodology and terminology.

The human past still keeps a great number of secrets to be revealed and problems to be solved. Every new generation looks at the world from another point of view, and therefore new philosophical and theoretical questions arise. The discipline of archaeology is always attractive to the public. The reason is that it is more than a puzzle to solve or an adventure, or a treasure hunt; it is a dive deep within the very essence of the human being.

#### REFERENCES

- Carbone, Marco (2018) "Chronotopes of Hellenic Antiquity: The Strait of Reggio and Messina in Documents from the Grand Tour Era," Rosario Rovira Guardiola, ed. *The Ancient Mediterranean Sea in Modern Visual and Performing Arts: Sailing in Troubled Waters*. London: Bloomsbury Academic, 33–54.
- Earle, Timothy K.; Preucel, Robert W. (1987) "Processual Archaeology and the Radical Critique," *Current Anthropology* 28(4), 501–538.
- Hodder, Ian (2001) *Archaeological Theory Today*. Cambridge: Polity.
- Johnson, Matthew (1999) *Archaeological Theory: An Introduction*. Oxford: Blackwell.
- Karali, Lilian (1998) *Lexiko Archaeologikon kai Perivallontikon Oron* (Dictionary of Archaeological and Environmental Terms), 2nd edition. Athens: Hellinika Grammatika (in Greek and English).
- Miller, Daniel; Tilley, Christopher (1984) *Ideology, Power and Prehistory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Renfrew, Colin; Bahn, Paul (2016) "Archaeology: Theories, Methods and Practice", 7th edition, London: Thames and Hudson.
- Trigger, Bruce G. (2006) *A History of Archaeological Thought*, 2nd edition. New York: Cambridge University Press.
- Ugolini, Federico (2018) "Roman Adriatic Ports and the Antiquarian Tradition," Rosario Rovira Guardiola, ed. *The Ancient Mediterranean Sea in Modern Visual and Performing Arts: Sailing in Troubled Waters*. London: Bloomsbury Academic, 11–32.

## ABSTRACTS / АННОТАЦИИ

David Hernández Castro

National Distance Education University (UNED), Spain, dhernandez@fsof.uned.es

Aphrodite Ζεΐδωρος: the subversion of the myth of Prometheus and Pandora in Empedocles

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 13.2 (2019) 430-450

DOI:10.25205/1995-4328-2019-13-2-430-450

Keywords: Apollo, Delphi, Hesiod, narrative structures, sacrifices.

Abstract. This article examines the relationship between Hesiod and Empedocles through a comparative analysis of the Prometheus and Pandora myth and the Queen Cypris narrative. The author sustains that correspondences between the works of Hesiod and Empedocles can be interpreted through the framework of overlapping narrative structures, which would help to establish the order of the fragments. The relationship between Empedocles and Hesiod is polemic due to the fact that they belong to rival schools of wisdom. In the case of Empedocles, that school emanated from the Sanctuary of Apollo in Delphi.

Кастро, Дэвид Эрнандес

Национальный университет дистанционного образования (UNED), Испания

dhernandez@fsof.uned.es

Афродита Ζεΐδωρος: ниспровержение мифа о Прометее и Пандоре у Эмпедокла

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 13.2 (2019) 430-450

Ключевые слова: Аполлон, Дельфы, Гесиод, повествовательные структуры, жертвоприношения.

Аннотация. В этой статье рассматривается взаимосвязь между Гесиодом и Эмпедоклом посредством сравнительного анализа мифа о Прометее и Пандоре и повествования о царице Киприде. Автор утверждает, что соответствия между работами Гесиода и Эмпедокла могут быть истолкованы через рамки перекрывающихся повествовательных структур, которые помогут установить порядок фрагментов. Отношения между Эмпедоклом и Гесиодом полемичны из-за того, что они принадлежат конкурирующим интеллектуальным школам. В случае Эмпедокла эта школа исходила из Святынища Аполлона в Дельфах.

Dmitri Panchenko

Saint-Petersburg State University; Higher School of Economics in Saint-Petersburg

dmpanchenko@yahoo.com

Tritogeneia, Poseidon's Trident and Early Sacred Trinity

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 13.2 (2019) 451-462

DOI:10.25205/1995-4328-2019-13-2-451-462

Keywords: Athena, Tritogeneia, Poseidon, trident, triads, mythology.

Abstract. The name Tritogeneia likely means 'born of the Third', this Third one being the supreme god, the Most High. Poseidon (at least Poseidon Helikonios) was once such a god. He was the lord of the water that descended from heaven and a deity closely associated with the celestial pole. His trident is the symbol that indicates his celestial nature, and this symbol developed from a previous one – a raised hand with three fingers. This number of fingers signified the similarity with the dwellers of the sky – the birds, with their three toes in front.

Панченко Дмитрий Вадимович

Санкт-Петербургский государственный университет;

Высшая школа экономики (Санкт-Петербург), [dmpanchenko@yahoo.com](mailto:dmpanchenko@yahoo.com)

Tritogeneia, трезубец Посейдона и ранняя сакральная триада

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 13.2 (2019) 451-462

Ключевые слова: Афина, Тритогея, Посейдон, трезубец, триады, мифология.

Аннотация. Имя Τριτογένεια означает, по-видимому, «рожденная Третьим». Этот Третий – верховный, высочайший бог. Таковым некогда был Посейдон (по крайней мере – Посейдон Геликоний). Он был божеством воды, ниспадающей с неба; представление о нем было тесно связано с представлением о небесном полюсе, вокруг которого обращаются небесные светила. Трезубец Посейдона – это символ, указывающий именно на его небесную природу. Трезубец явился развитием другого символа – поднятой руки божества с тремя пальцами. Их три (а не пять) – как у птиц, обитателей неба.

Dmitry Kurdybaylo

Russian Christian Academy for the Humanities; Saint Petersburg State University;

The Herzen State Pedagogical University of Russia, [theo@yandex.ru](mailto:theo@yandex.ru)

On symbolon and synthēma in the Platonic Theology of Proclus

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 13.2 (2019) 463-485

DOI:10.25205/1995-4328-2019-13-2-463-485

Keywords: Proclus, Theologia platonica, Platonic Theology, Neoplatonism, symbol, synthēma, theurgy, ontology, myth.

Abstract. Many recent studies propose that symbolon and synthēma are synonymous in the writings of Proclus. However, his Platonic Theology contains reliable evidence to put this opinion to doubt. The goal of this research is to determine the meaning of both terms from the contexts of their usage, engaging the textual analysis and the following philosophical reconstruction. As distinguished from a symbol, a synthēma has substantial nature, is stable and remains invariable when is discovered at different levels of the ontological hierarchy. In the Platonic Theology, a symbol is often considered in terms of

the hierarchic level, where it appears: in the material world, it is corporeal; among numbers, it is ontologically irrelevant, the intelligible realm contains its proper symbols as well. A significant difference between symbolon and synthēma is related to the dialectics of participation: synthēma in an object keeps it on an unparticipated level, while a symbol implies further participation to a symbolic object. Finally, a synthēma is described as “disseminated,” “planted,” or in any other way hidden in the being; while a symbol is “discovered,” or found in the being, therefore synthēma may be considered an inner kernel of what is discovered as a symbol, and a symbol — as an outward expression of a synthēma. Such understanding of these terms agrees with both exegetical and theurgic contexts in Proclus’ Platonic Theology.

Курдыбайло Дмитрий Сергеевич

Русская христианская гуманитарная академия,

Санкт-Петербургский государственный университет,

Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена

theogeo@yandex.ru

О понятиях *σύμβολον* и *σύνθημα* в «Платоновской теологии» Прокла

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 13.2 (2019) 463-485

Ключевые слова: Прокл, «Платоновская теология», неоплатонизм, символ, синфема, теургия, онтология, миф.

Аннотация. Во многих современных исследованиях, посвящённых Проклу Диадоху, равно как и в ряде переводов его трудов понятия «символ» и «синфема» часто рассматриваются как полные синонимы. Однако в тексте «Платоновской теологии» обнаруживается значительное число высказываний, вынуждающих усомниться в верности такого подхода. Цель данного исследования — установить значение обоих терминов, исходя из анализа контекстов их употреблений Проклом и последующего обобщения результатов в рамках целостной историко-философской реконструкции. Собранный материал позволяет полагать, что синфема у Прокла имеет субстанциальный характер: будучи обнаруживаема на разных уровнях онтологической иерархии, она, тем не менее, остаётся устойчивой и неизменной. В отличие от синфем, символ в «Платоновской теологии» часто рассматривается в контексте того онтологического уровня, на котором он обнаружен: в вещественном мире символ материален; числовой символ непричастен не только материи, но и вообще исключён из любой онтологической предикации; в умопостигаемом мире находится место для умопостигаемых символов. Существенное различие между символом и синфемой раскрывается в диалектике причастования: синфема, присутствующая в данном предмете, сохраняет его непричастуемым, тогда как символ определяет то, как этот предмет может быть причастуемым для низших сущностей. Прокл описывает синфемы как «рассеянные», «насажденные» или как-то иначе скрытые в сущем, тогда как символы «находят», «обнаруживают» в видимом мире. Синфема таким образом выступает внутренним ядром того, что являет себя символически, а символ — это внешняя манифестация

синфемы. Показано, что эти различительные признаки применимы как к теургическому, так и к экзегетическому контекстам в «Платоновской теологии» Прокла.

Christos Ath. Terezis

University of Patras, Greece, terezis@upatras.gr

Proclus the Neoplatonist's proposals on education: epistemological prolegomena

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 13.2 (2019) 486-502

DOI:10.25205/1995-4328-2019-13-2-486-502

Keywords: Proclus, Education, Practical Reason, Alcibiades I, Respublica, Aristotle.

Abstract. This historical and systematic study discusses in the form of a reconstructive proposal the system of the general epistemological principles followed by the eclectic Proclus, who attempts to organize and present questions on Education directly associated with Practical Reason. From the methodological point of view, the example emerged from his commentary on the Platonic dialogues Alcibiades I and Respublica for providing instruction is multidimensional and holistic and aims at a complete transformation of human personality. The foundation for any philosophical and political approach, as constantly stressed, is that human is a special and unique being that can be able to influence decisively the social status. Considering the content of the study, we are discussing, mainly from a historical point of view, the position and the purpose of Education in Late Hellenistic Period, as well as Proclus' contribution to the disciplines of Anthropology and Ethics, which are closely related to the objectives of Education. We complete the study with some further remarks with regard to the deepest meaning of Proclus' proposal and the possibility to implement it in these days. The above-mentioned are not presented as final conclusions, but as questions-inquiries, in order to propose an internally developing methodology for investigating.

Χριστος Ατ. Τερεζις

Университет Патр, Греция, terezis@upatras.gr

Неоплатоник Прокл об образовании: эпистемологические пролегомены

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 13.2 (2019) 486-502

Ключевые слова: Прокл, образование, практический разум, Алкивиад I, Государство, Аристотель.

Аннотация. Это историческое и систематическое исследование обсуждает в форме реконструктивного предложения систему общих эпистемологических принципов, которой придерживается эклектик Прокл, пытающийся систематизировать вопросы об образовании, непосредственно связанные с практическим разумом. С методологической точки зрения, образовательные элементы его комментария к платоновским диалогам *Алкивиад I* и *Государство* многомерны и целостны в своей направленности на полное преобразование человеческой личности. Основа любого философского и политического подхода, как постоянно подчеркивается, заключается в том, что человек – это особенное и уникальное существо, способное оказать решающее влияние на

социальный статус. Принимая во внимание содержание исследования, мы обсуждаем, в основном с исторической точки зрения, положение и цель образования в поздний эллинистический период, а также вклад Прокла в дисциплины антропологии и этики, которые тесно связаны с целями образования. Мы завершаем исследование некоторыми дополнительными замечаниями относительно глубинного смысла предложений Прокла и возможности реализовать их в наше время. Все вышеупомянутое не претендует на статус окончательных выводов, представляя собой скорее вопросы, которые следует поставить для того, чтобы предложить внутренне развивающуюся методологию исследования.

Eka Avaliani

International Black Sea University, Tbilisi (Georgia), eavaliani@ibs.edu.ge

Finding Meaning in the Past: Reinterpretation of the Late Roman Artifact, the Golden Ring with a Carnelian Intaglio from the Museum of Georgia

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 13.2 (2019) 503-512

DOI:10.25205/1995-4328-2019-13-2-503-512

Keywords: The luxury golden ring with a carnelian intaglio, an engraved Greek inscription, Roman Orient, a Roman empress, the Roman royal woman.

Abstract. This paper offers a novel interpretation of the luxury golden ring with a carnelian intaglio depicting a woman's profile and an engraved Greek inscription, ΒΑΣΙΛΙΣΣΑ ΟΥΛΠΙΑΝΑ(Z)ΙΑ (or ΑΣΙΑ Ε.Α.), found in cist grave 14, in Mtskheta, Georgia, dated to the Roman period, the 3rd century AD. In consideration of the then contemporary political situation in the Mediterranean and Roman East, through the putting and interpreting sources into broad historical context, the author identifies the female individual as the Roman Empress Ulpia Severina. The very inclusion of royal woman within public propaganda during this period signifies her prominence within, and significance outside of, the imperial metropolis. This deliberate inclusion proved to the public that this empress was not mere figurehead but could have been a very influential person in the Empire.

Авалиани, Эка

Международный Черноморский Университет, Тбилиси (Грузия), eavaliani@ibs.edu.ge

Обретение смысла в прошлом: реинтерпретация позднеимперского артефакта, золотого кольца с инталией из сердолика из Музея Грузии

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 13.2 (2019) 503-512

Ключевые слова: роскошное золотое кольцо с сердоликом, гравированная греческая надпись, римский восток, римская императрица.

Аннотация. Эта статья предлагает новую интерпретацию роскошного золотого кольца с инталией, изображающей профиль женщины, и выгравированной греческой надписью ΒΑΣΙΛΙΣΣΑ ΟΥΛΠΙΑΝΑ (Z) ΙΑ (или ΑΣΙΑ ΕΑ), найденной в захоронении 14 в Мцхете (Грузия), датируемой римским периодом (3 век н.э.). Принимая во внимание политическую ситуацию на Средиземноморье и Риме того времени, путем интерпретации

источников в широком историческом контексте, автор идентифицирует женщину как римскую императрицу Ульпию Северину. Использование имени императрицы в общественной пропаганде в этот период свидетельствует о ее значимости далеко за пределами имперского мегаполиса. Это преднамеренное включение призвано было показать общественности, что императрица была не просто подставным лицом, но и очень влиятельным человеком в Империи.

Alexei Gloukhov

Higher School of Economics (Moscow), agloukhov@hse.ru

Reversal Concept of Truth in Plato

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 13.2 (2019) 513-536

DOI:10.25205/1995-4328-2019-13-2-513-536

Keywords: Plato, tragedy, truth, reversal, the good, justice.

Abstract. The paper provides a historical background for the “reversal” concept of truth. In Attic drama, Plato found a way to approach the problem of conflict between the good and justice. By overcoming deficiencies of tragic representations, Plato came to understand human reality as a complex plot, prone to a complete change. His philosophical solution consisted of two steps: the birth of a proper narrative of the good and the verification of this narrative by a corresponding common narrative of justice. This verification is the basis for the reversal concept of truth, traces of which are operative also in Descartes and Heidegger.

Глухов Алексей Анатольевич

Высшая школа экономики (Москва), agloukhov@hse.ru

Реверсивная концепция истины у Платона

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 13.2 (2019) 513-536

Ключевые слова: Платон, трагедия, истина, трагическая перемена, благо, справедливость.

Аннотация. В статье излагается исторический контекст «реверсивной» («трагической») концепции истины. Благодаря аттической драме Платона смог подступиться к проблеме конфликта своего блага и справедливости. Преодолевая недостатки трагических представлений, он пришел к пониманию человеческой реальности как сложного сюжета, чреватого внезапной полной переменой. Философское решение Платона включало два шага: рождение собственного нарратива о благе и верификацию этого нарратива через соответствующий общий нарратив справедливости. Эта верификация служит основанием «реверсивной» концепции истины, следы которой прослеживаются также у Декарта и Хайдеггера.



Svetlana Mesyats

RAS Institute of philosophy (Moscow), messiats@mail.ru

Is it possible to see darkness? Goethe and Aristotle on the role of light and darkness in vision

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 13.2 (2019) 537-553

DOI:10.25205/1995-4328-2019-13-2-537-553

Keywords: Goethe's Farbenlehre, apparent colors, primordial phenomenon, light and darkness, Aristotle's color theory, transparent medium, vision, acting and being affected.

Abstract. J.W. Goethe in his Farbenlehre deduced all physical colors from a simple primordial phenomenon that takes place every time light and darkness act through a semi-transparent colorless medium either on our eyes or on the opposite surfaces. This basic rule of Goethe's color theory was criticized by his contemporary physicists, who argued that darkness could not play an active role in the origin of colors because of being a mere absence of light. The paper demonstrates that this criticism became possible only if one shares the Newtonian view on the nature of light and darkness. Goethe however held a more traditional point of view, which he traced back to Antiquity and Aristotle. In contrast to Newton and his followers, previous scientists considered light not as an immediate cause of colors but as an actually transparent medium that conveyed colors from the visible objects to the organ of sight. For vision to take place, the color must first affect the light, which in its turn, must affect the faculty of vision. Though it is difficult to say what kind of change the light undergoes when some colored object is seen through it, most Aristotle commentators agree that this change must be real and not mere relational. In Aristotle's physics, however, things that are capable of acting on and being affected by one another are either contraries or consist of contraries. Therefore, to be visible the color must be either dark or to contain darkness. Thus, assuming that Goethe shared the Aristotelian concept of light, we have to conclude that he was not mistaken saying that darkness "acts" upon our eyes or "is seen through" the illuminated semi-transparent medium.

Месяц Светлана Викторовна

Институт философии РАН (Москва), messiats@mail.ru

Можно ли видеть темноту? Гете и Аристотель о роли света и тьмы в зрении

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 13.2 (2019) 537-553

Ключевые слова: Учение о цвете Гете, физические цвета, кажущиеся цвета, прафеномен, свет и тьма, мутная среда, Аристотелевская теория цвета, актуально прозрачное, зрение, действие и претерпевание.

Аннотация. В своем «Учение о цвете» И. В. Гете выводит все т.н. «физические» цвета из единого прафеномена, который имеет место всякий раз, когда действие света и тьмы на наши глаза или на расположенную напротив поверхность опосредуется мутной полупрозрачной средой. Это основное правило Гетевской теории цвета было подвергнуто критике со стороны его современников, указывавших, что темнота не может принимать активное участие в возникновении каких бы то ни было

цветов, поскольку представляет собой простое отсутствие света и чистое «ничто». Данное исследование показывает, что подобная критика могла иметь смысл только в рамках Ньютоновского представления о природе света и темноты. Сам Гете разделял более традиционный взгляд на свет, восходящий, в его представлении, к античности и Аристотелю. В отличие от Ньютона и его последователей, Аристотель не считал свет единственной причиной цвета, но полагал его актуально прозрачной средой, способной передавать цвета от видимых предметов к органу зрения. Чтобы нечто стало видимым, цвет предмета должен сначала привести в движение свет, который затем сможет оказать воздействие на зрительную способность. И хотя трудно сказать, какое именно изменение вызывает цвет в свете, большинство ученых согласны с тем, что им производимое изменение является реальным, а не относительным. Но в Аристотелевской физике, чтобы вещи могла воздействовать друг на друга, они должны быть либо противоположны, либо содержать противоположность. Следовательно, чтобы цвет мог приводить в движение свет, он должен быть причастен темноте и иметь тeneвую природу. Поэтому если Гете действительно придерживался Аристотелевского представления о свете, то он несколько не ошибался, говоря, что темнота может быть видима или что она воздействует на наши глаза сквозь мутную среду.

Mikhail V. Egorochkin

RAS Institute of Philosophy (Moscow), egorochkin@torba.com

The Earth of Xenophanes (21 B 28; A 47 DK)

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 13.2 (2019) 554-579

DOI:10.25205/1995-4328-2019-13-2-554-579

Keywords: Presocratics, Xenophanes of Colophon, ancient Greek cosmology, infinity, elements, the first principle, earth, the ancient concept of the universe.

Abstract. The article for the first time summarizes the views of Xenophanes of Colophon on the earth, its structure and location in the Universe. The most interesting of the fragments devoted to the topic is the fragment B 28, in which Xenophanes, according to the most ancient and modern interpreters, considers the earth to be infinite. The author demonstrates, however, that this interpretation can hardly be correct because Xenophanes speaks not about the infinity of the lower part of the earth, but its lower limit going to infinity. Trying to find out what Xenophanes means by infinity, the author shows that this concept implies both spatial and epistemological uncertainty, so that everything which goes beyond human experience, can be called infinite. Not only the lower part of the earth is infinite in this sense, but also its surface which encompasses many different regions seen as separate worlds, as well as the air going beyond the limits of visibility. Analyzing the testimonies of Pseudo-Plutarch and Hippolytus, the author shows that the Earth's surface could have been initially made of mud which then was dried and condensed by air and fire. This solid upper part of the Earth, which can be called earth in the narrow sense of the word, can be considered as one of the four elements. However, taken as a whole the Earth of Xenophanes should not be understood as an Aristotelian first

principle. Rather it represents the cosmos, that determines the measure of human knowledge, and which can be therefore described by the ancient dictum “all things are Earth” (Arist. Met. A 8, 989a 9–10).

Егорочкин Михаил Владимирович

Институт философии РАН, egorochkin@torba.com

Земля Ксенофана (21 В 28; А 47 DK)

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 13.2 (2019) 554-579

Ключевые слова: досократики, Ксенофан Колофонский, древнегреческая космология, бесконечность, элементы, начало, представления о земле, античное понимание космоса.

Аннотация. В статье впервые предпринимается попытка обобщить взгляды Ксенофана Колофонского о Земле, ее устройстве и местоположении в космосе. Среди фрагментов, так или иначе посвященных этой теме, особый интерес представляет фрагмент В 28, где, по мнению большинства античных и современных толкователей, Земля признается бесконечной. В статье показано, что такое понимание едва ли соответствует представлению самого Ксенофана, который в указанном фрагменте говорит не о бесконечности нижней части Земли, но об уходящем в бесконечность ее нижнем пределе. Задаваясь вопросом о том, что понимает Ксенофан под бесконечностью, автор статьи показывает, что это понятие подразумевает как пространственную, так и эпистемологическую неопределенность. Ксенофан называет бесконечным то, что выходит за рамки человеческого опыта. В этом смысле бесконечными у него оказываются не только низ Земли, но и воздух, простирающийся за пределы видимости, а также земная поверхность, включающая в себя множество регионов, каждый из которых представляет собой отдельный космос. Анализируя свидетельства Псевдо-Плутарха и Ипполита, автор показывает, что поверхность Земли, или земля в узком смысле слова, изначально представляла собой жидкую грязь, впоследствии уплотнившуюся под воздействием воздуха и огня. И если плотную часть Ксенофановой Земли допустимо рассматривать как один из четырех элементов, то взятая в целом она не является первоначалом в аристотелевском смысле слова, но, скорее, представляет собой тот космос, который определяет для человека доступную ему меру познания и который вслед за Аристотелем можно описать давней формулой «все есть Земля» (Arist. Met. A 8, 989a 9–10).

Andrej Yu. Mozhajsky

Moscow State Pedagogical University, a.mozhajsky@mail.ru

The Portrayal of the Thebans in the Works of Xenophon

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 13.2 (2019) 580-595

DOI:10.25205/1995-4328-2019-13-2-580-595

Keywords: Xenophon, Thebans, Boeotians, Hellenika, Plataea, Oropus.

Abstract. It is traditionally considered that Xenophon intentionally suppresses the image of the Theban commanders in his work "Hellenika", where even Epaminondas - the winner of The Battle of Leuctra – is not mentioned by name. The suppression of the commanders is often explained by his disaffection towards the Thebans, because of his participation in The Battle of Coronea supporting Sparta against the Thebans. Furthermore, he lost his son Gryllus fighting the Thebans at Mantinea. At our point of view, this negative judgement of Xenophon's view on Thebes and the Thebans is explained first of all by Athens' traditional education, which created a negative literary tradition towards Thebes. The literary tradition was established long before Xenophon's existence and continued after him. The tradition was established as response to the border conflicts between the Thebans and the Athenians, that continued during archaic and classical periods of the history of Greece. The anti-Theban literary tradition is also supported by evidence of material culture, namely the border system of defense. Studying these materials, allows us to conclude that at the time of Xenophon, in the first half of the 4th century BC, at a time when their oppositions escalated against each other, the Athenians and the Thebans literally observed each other over the fortress walls. With regard to Xenophon, his hatred against the Thebans is mostly visible in his work "Hellenika". The main argument that Xenophon uses is retelling of Pelopidas' speech that he gives at the court of the Persian king, where the first thing he mentions is the Thebans' pro-Persian attitude. Epaminondas is mentioned in the "Hellenika" only in episodes of his career as a commander where he cannot achieve his goals or develop past success.

Можайский Андрей Юрьевич

Московский педагогический государственный университет, a.mozhajsky@mail.ru

Образ фиванцев в сочинениях Ксенофонта

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 13.2 (2019) 580-595

Ключевые слова: Ксенофонт, фиванцы, беотийцы, Hellenika, Платей, Ороп.

Аннотация. Традиционно считается, что Ксенофонт сознательно замалчивает роль фиванских полководцев в своей «Греческой истории», где даже Эпаминонд - победитель битвы при Левкатрах - не назван по имени. Зачастую это объясняется личной неприязнью Ксенофонта к фиванцам, поскольку он участвовал на стороне Спарты в битве при Коронее против них, а также потерял в битве с фиванцами при Мантинее своего сына Грилла. На наш взгляд, негативное отношение Ксенофонта к Фивам и фиванцам объясняется, в первую очередь, традиционным образовательным пространством Афин, что создало негативную литературную традицию, в рамках которой работал и Ксенофонт. Эта литературная традиция была создана задолго до Ксенофонта и продолжилась после него. Она была создана как ответ на пограничные конфликты между Фивами и Афинами, что продолжались в течении архаического и классического периодов истории Греции. Подтверждают традиционную антифиванскую литературную традицию также и данные материальной культуры, а именно пограничные укрепления, изучение которых позволяет сделать вывод о том, что во времена Ксенофонта, в первой половине IV в. до н.э. в пе-

риоды обострения противостояния, афиняне и фиванцы, в прямом смысле слова, наблюдали друг друга из-за крепостных стен. Что касается произведений Ксенофонта, то более всего его ненависть к фиванцам показана в *Hellenika*. Главным приемом, который использует Ксенофонт чтобы негативно показать читателям фиванцев, является введение в текст пересказа речи Пелопида при дворе персидского царя, где на первое место явлено персофильство фиванцев. Эпаминонд же появляется в *Hellenika* в тех эпизодах, где Ксенофонт показывает, что фиванский полководец не может достичь своих целей или развить былой успех.

Eugene A. Makovetsky

Saint Petersburg State University, [evmak@yandex.ru](mailto:evmak@yandex.ru)

Alexander S. Drikker

Saint Petersburg State University, [asdrikker@mail.ru](mailto:asdrikker@mail.ru)

The Art of Memory in the Imagines of Philostratus the Elder:

arguments and assumptions

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 13.2 (2019) 596-616

DOI:10.25205/1995-4328-2019-13-2-596-616

Keywords: Second Sophistic, Art of Memory, Plato's Meno and Phaedrus, Rhetoric.

Abstract. The Imagines of Philostratus the Elder is a well-known monument of the Second Sophistic. The book has a rich manuscript and publishing history. No less significant is the research tradition that has developed around the Imagines. Our goal is to try to answer the following question: Can the Imagines be considered as a source for the art of memory? In this regard, we intend to solve two problems at once: first, to find elements of the art of memory in the text of the book, and second, to determine the degree of probability with which the Imagines can be considered as a textbook on the art of memory.

Маковецкий Евгений Анатольевич

Санкт-Петербургский государственный университет, [evmak@yandex.ru](mailto:evmak@yandex.ru)

Дриккер Александр Самойлович

Санкт-Петербургский государственный университет, [asdrikker@mail.ru](mailto:asdrikker@mail.ru)

Искусство памяти в «Картинах» Филострата Старшего:

аргументы и предположения

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 13.2 (2019) 596-616

Ключевые слова: «Картины» Филострата Старшего, Вторая софистика, искусство памяти, диалоги Платона «Федр» и «Менон», риторика.

Аннотация: «Картины» Филострата Старшего – хорошо известный памятник Второй софистики. Книга имеет богатейшие рукописную и издательскую традиции. Не менее значительна и исследовательская традиция, сложившаяся вокруг «Картин». Наша цель состоит в том, чтобы попытаться ответить на следующий вопрос: не могут ли «Картины» рассматриваться в качестве источника по искусству памя-

ти? В связи с этим мы стремимся решить сразу две задачи: во-первых, обнаружить в тексте книги элементы искусства памяти, и во-вторых, определить степень вероятности, с которой «Картины» могут рассматриваться в качестве учебного пособия по искусству памяти.

Sergey Kocherov

Higher School of Economics (Nizhny Novgorod), kocherov@yandex.ru

Debating freedom: analysis of a discourse in Socrates' conversations with Callicles and Aristippus

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 13.2 (2019) 617-626

DOI:10.25205/1995-4328-2019-13-2-617-626

Keywords: the crisis of the polis, freedom and slavery, mind and delights, power over yourself, spiritual freedom.

Abstract. This paper aims at analyzing the differences in views on human freedom as seen in Socrates' argument with the sophist Callicles and his own pupil Aristippus. These differences reflect sociocultural issues that emerged amid the crisis of the classical polis, and called for rethinking an antinomy between freedom and slavery, typical of antiquity. While Socrates emerges victorious in both discussions, his understanding of freedom is not devoid of contradictions, stipulated by an attempt to combine freedom of a thinking person with the traditional unity of a civic community. At the same time, this debate brings to light a new dimension of human freedom that allows a human being to stay true to oneself even in a poorest social environment, namely one's spiritual freedom.

Кочеров Сергей Николаевич

Высшая школа экономики (Нижний Новгород)

kocherov@yandex.ru

Спор о свободе: анализ одного дискурса в беседах Сократа с Каликлом и Аристиппом

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 13.2 (2019) 617-626

Ключевые слова: кризис полиса, свобода и рабство, разум и наслаждения, власть над собой, духовная свобода.

Аннотация. Статья посвящена анализу различий во взглядах на свободу человека, проявившихся в полемике Сократа с софистом Каликлом и своим учеником Аристиппом. Эти различия отражали социокультурные проблемы, возникшие в период кризиса классического полиса, и потребовали нового осмысления характерной для античного общества антиномии свободы и рабства. Несмотря на то, что победителем из двух споров выходит Сократ, его понимание свободы содержало в себе противоречия, обусловленные стремлением совместить свободу мыслящей личности с традиционным единством гражданской общины. Вместе с тем полемика выявила новое измерение свободы человека, которое позволяет ему сохранять вер-

ность себе даже в самой неблагоприятной общественной среде, – его духовную свободу.

Larionov Igor Yurievich, i.larionov@spbu.ru  
 Perov Vadim Yurievich, v.perov@spbu.ru  
 Semenov Vladislav Valerevich, v.semenov@spbu.ru  
 Saint-Petersburg State University  
 The moral ideal of freedom: slavery and wage labor in antiquity  
 Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 13.2 (2019) 627-636

DOI:10.25205/1995-4328-2019-13-2-627-636

Keywords: virtuous person, dignity, classical slavery, wage labor in antiquity, freedom  
 Abstract. This paper discusses the relation of the concepts of slavery and wage labor in classical antiquity. The authors emphasize the dependence of this relation on the conception of a free citizen with the moral ideal of freedom at its center. The article attempts to provide a new explanation of the essence of classical slavery, which takes into account the ethical attitudes of ancient society. As the main thesis, it has been proved that according to the moral ideal of a free person in antiquity, hired labor was more despised than slavery.

Ларионов Игорь Юрьевич, i.larionov@spbu.ru  
 Перов Вадим Юрьевич, v.perov@spbu.ru  
 Семенов Владислав Валерьевич, v.semenov@spbu.ru  
 Санкт-Петербургский государственный университет  
 Моральный идеал свободы: рабство и наемный труд в античности  
 Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 13.2 (2019) 627-636

Ключевые слова: добродетельный человек, достоинство, свобода, классическое рабство, наемный труд в античности

Аннотация. В статье рассматривается связь отношения к рабскому и к наемному труду в эпоху Античности. Авторы указывают на зависимость этого отношения от представления о свободном гражданине, включающем в себя в качестве центрального моральный идеал свободы. В статье предпринимается попытка дать новое объяснение сущности классического рабства, с учетом этических установок античного общества. В качестве главного тезиса доказано положение о том, что согласно моральному идеалу свободного человека в античности наемный труд был более презираемым занятием, чем труд рабский.

Vladimir Brovkin  
 Institute of Philosophy and Law SB RAS, Novosibirsk, Russia, drakar@ngs.ru  
 The critics of religion in early Hellenistic philosophy  
 Language: Russian  
 Issue: ΣΧΟΛΗ 13.2 (2019) 637-647

DOI:10.25205/1995-4328-2019-13-2-637-647

Keywords: Euhemerus, Epicurus, Theodorus the Godless, Bion of Borysthenes, Cult of Kings, Olympian religion, religious syncretism, crisis of polis.

Abstract. This article discusses the socio-historical conditions of the formation of criticism of religious representations in Greek philosophy in the period of early Hellenism. It is established that the formation of this criticism according to Epicurus, Theodorus, Bion and Euhemerus was influenced by the following factors. First, it is the rapid development of the cult of Hellenistic kings. Secondly, it is the emergence of new influential gods, the growing popularity of the Eastern gods in Greece, and religious syncretism. Thirdly, it is a gradual weakening of the traditional cult of the Olympian gods. Fourthly, it is the crisis of the polis, which contributed to the growth of individualism, weakening of religious and moral norms.

Бровкин Владимир Викторович

Институт философии и права СО РАН (Новосибирск), drakar@ngs.ru

Критика религии в ранней эллинистической философии

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 13.2 (2019) 637-647

Ключевые слова: Эвгемер, Эпикур, Феодор Безбожник, Бион Борисфенский, культ царей, олимпийская религия, религиозный синкретизм, кризис полиса

Аннотация. В статье рассматриваются социально-исторические условия формирования критики религиозных представлений в греческой философии в период раннего эллинизма. Установлено, что на формирование данной критики у Эпикура, Феодора, Биона и Эвгемера оказали влияние следующие факторы. Во-первых, это стремительное развитие культа эллинистических царей. Во-вторых, это появление новых влиятельных богов, рост популярности в Греции восточных богов, религиозный синкретизм. В-третьих, это постепенное ослабление традиционного культа олимпийских богов. В-четвертых, это кризис полисной системы, который способствовал росту индивидуализма, ослаблению религиозных и моральных норм.

Alexander Sanzhenakov

Institute of Philosophy and Law SB RAS, Novosibirsk, Russia, sanzhenakov@gmail.com

On the capability of Aristotle's ethics to become the first philosophy

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 13.2 (2019) 648-656

DOI:10.25205/1995-4328-2019-13-2-648-656

Keywords: Aristotle, metaphysics, first philosophy, ethics, essence, activity, contemplation, intellect, unmoved mover, happiness, highest good.

Abstract. The article is devoted to the analysis of the problem of the relationship of ethics and metaphysics. The majority of the researchers believe that metaphysics precedes and determines ethics. It means that key concepts of ethics are based on the concepts of metaphysics. In Aristotle's philosophy such metaphysical concepts are the "essence", "form" and "activity" or "actuality". The difficult question is whether ethics can be the



first philosophy. The author identifies four criteria that Aristotle's ethics must meet in order to be the first philosophy. Ethics must (1) deal with the first principles and causes, (2) give the universal knowledge, (3) deal with the most valuable subject, (4) be a commander discipline. It is obvious that the part of ethics that concerns moral virtues does not meet these criteria. However, the first philosophy is closer to that part of ethics, which concerns the intellectual virtues, and especially it concerns sophia – the highest virtues of the rational part of the soul. In this case, we can speak about merging of ethical and metaphysical discourses.

Санженakov Александр Афанасьевич  
Институт философии и права СО РАН, sanzhenakov@gmail.com

О возможности этики Аристотеля быть первой философией

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 13.2 (2019) 648-656

Ключевые слова: Аристотель, метафизика, первая философия, этика, сущность, деятельность, созерцание, ум, неподвижный двигатель, счастье, высшее благо.

Аннотация. Статья посвящена проблеме соотношения этики и метафизики. Самым распространенным решением является выстраивание отношения подчинения этики метафизике. Это отношение подразумевает, что ключевые положения и понятия этики опираются на положения и понятия метафизики. В философии Аристотеля метафизическими понятиями, повлиявшими на этику, являются понятия «сущности», «формы» и «деятельности». Сложно ответить на вопрос, может ли этика быть первой философией. Автор статьи выделяет четыре критерия, которым этика должна соответствовать, чтобы быть первой философией. Показано, что та часть этики, которая касается нравственных добродетелей, наименьшим образом отвечает этим критериям. Однако к первой философии ближе та часть этики, которая касается дианоэтических добродетелей и особенно высшей добродетели разумной части души – мудрости. В этом случае мы уже можем говорить не о подчинении этического дискурса метафизическому, но об их слиянии.

Pavel Butakov

Tomsk State University

Institute of Philosophy and Law, Novosibirsk, pavelbutakov@academ.org

A Yesterday Battle over the Tomorrow Sea Battle

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 13.2 (2019) 657-669

DOI:10.25205/1995-4328-2019-13-2-657-669

Abstract. The appropriationist approach to history of philosophy is often accused of being antihistorical and thus unreliable. The appropriationists are only concerned with their own philosophical problems, and they make discriminating use of the historical data as far as it serves their needs. Its rival, the contextualist approach, claims to be an honest, dedicated and reliable treatment of history. The contextualists are willing to make use of the tedious methodology of Classical studies as long as it promises to uncov-

er the true historical data. In this paper I present a case where the contextualists have failed to surpass their rival appropriationists in their quest for veracity. The case is the debate about Aristotle's *De Interpretatione* 9, which took place in 1950-1980s. In this debate the contextualists were unable to offer any other results except for those which have already been suggested by the appropriationists. In addition I demonstrate how the contextualists selectively used the arsenal of Classical methodology not to uncover the truth, but to justify their own preconceived interpretations.

Keywords: Aristotle, *De interpretatione* 9, history of ancient philosophy, Classical studies, appropriationism, contextualism.

Бутаков Павел Анатольевич

Томский государственный университет

Институт философии и права СО РАН, pavelbutakov@academ.org

Вчерашнее сражение за завтрашнее морское сражение

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 13.2 (2019) 657-669

Ключевые слова: Аристотель, *De interpretatione* 9, история античной философии, антиковедение, апроприационизм, контекстуализм.

Аннотация. Апроприационистский подход к истории философии часто обвиняют в антиисторичности и недостоверности. Апроприационистов заботят лишь их собственные философские проблемы, и они прихотливо манипулируют историческими данными для достижения своих целей. Их идейные противники – контекстуалисты – исповедуют идеалы честного, скрупулезного и достоверного обращения с историческими сведениями. Контекстуалисты не гнушаются применять трудоемкую антиковедческую методологию ради отыскания исторической правды. В данной статье я привожу пример одного исследования, в котором контекстуалисты так и не сумели превзойти своих соперников апроприационистов в поиске истины. Этим примером является полемика об интерпретации 9 главы трактата Аристотеля «Об истолковании», развернувшаяся в 1950-1980-х гг. В этой полемике контекстуалисты не смогли предложить никаких новых результатов по сравнению с теми, которые уже были получены апроприационистами. Вдобавок я показываю, как контекстуалисты применяли антиковедческие методы не для раскрытия истины, а лишь для обоснования собственных заранее сформированных идей.

Elena Alymova,

Saint-Petersburg State University, ealymova@yandex.ru

Svetlana Karavaeva

North-West State Medical University, ksv.karavaeva@gmail.com

Socratic schools as Problem of Actual Studies of Ancient Philosophy

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 13.2 (2019) 670-682

DOI:10.25205/1995-4328-2019-13-2-670-682

Keywords: Socratics, Socratic Schools, Philosophical School, Diogenes Laertius

Abstract. This article deals with a problem of relevance of the investigation of such a philosophical and cultural phenomenon of the Antiquity as the Socratic Schools. In this connection we treat as a problem the concept of Philosophical School in the Ancient world, analyze the phenomena of σχολή, διατριβή and ἀρεσις, distinguish these phenomena from the phenomenon of school as a specially organized society. We go into details of the Introduction of the famous doxographic work of Diogenes Laertius and on the basis of scrutiny of the terminology used by him we elucidate his interpretation of the phenomenon of Philosophical School.

Алымова Елена Валентиновна

Санкт-Петербургский государственный университет, ealymova@yandex.ru

Караваева Светлана Викторовна

Северо-Западный государственный медицинский университет им. И. И. Мечникова (Санкт-Петербург), ksv.karavaeva@gmail.com

Сократические школы как актуальная проблема современного философского антиковедения

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 13.2 (2019) 670-682

Ключевые слова: сократики, сократические школы, философская школа, Диоген Лаэртский

Аннотация. В статье обсуждается вопрос об актуальности исследования такого феномена античной философии и культуры как сократические школы. В связи с чем проблематизируется само понятие философской школы в Античности, анализируются феномены σχολή, διατριβή и ἀρεσις, проводится различие между этими феноменами и школой как особо организованным сообществом. Детально рассматривается Введение к доксографическому труду Диогена Лаэртского и на основе анализа используемой им терминологии рассматривается его толкование феномена философской школы. Наконец, проблематизируется понятие сократической школы.

Roman Svetlov

The Herzen State Pedagogical University of Russia, spatha@mail.ru

Shevtsov Konstantin

St. Petersburg State University of Civil Aviation, shvkst@gmail.com

Scepsis and paradox: the problem of skepticism in Plato and the ancient tradition of paradoxes.

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 13.2 (2019) 683-694

DOI:10.25205/1995-4328-2019-13-2-683-694

Key words: Skepticism, Academy, Plato, Liar paradox.

Abstract. The subject of the research is the question of what texts of Plato could become a stimulus for the formation of skeptical ideas in the Academy. Can we, in particular, raise the question of the presence in the texts of Plato of something similar to the principle of the “epoche”, which is the most important methodological sign of skepticism? Can be compared with skepticism the elenchic strategy of Socrates? In our opinion, there are a number of moments in the works of Plato, which brings him closer to skeptical discourse (although this does not make him a skeptic). We dwell only on two of them. The first is the ability of the protagonists of his dialogues to hold in their arguments the two opposite sides of the subject in their undoubted difference and, at the same time, in mutual necessity. This is the Platonic dialectic in its true expression, examples of which we see in the Sophistes and the Parmenides. The second specific aspect of Plato's thought is in the formulation by Plato of a number of logical paradoxes. In its classic version, it became known, however, a little later, in the works of representatives of the Megarian school. We shall deal in more detail with the paradox of the liar, or “the thesis of Epimenides”, which is often seen as a classic example of a self-referential statement. The article will show analogies to the paradox of the liar in Plato's texts. The key point is the last argument from the Theaetetus, where Socrates examines the definition of knowledge as a true opinion with the addition of a specifying attribute (Thaet 201c-208d), as well as the 7th and 8th hypotheses of the Parmenides (Parm. 164b-166c). It seems to us that this moment of the Platonic dialectic also turns out to be a definite resource for the future “skeptical turn” in the Academy. Especially in the situation when the dialogues of Plato were discussed in terms of interest in the arguments of Pyrrho and the Megarians, for whom paradoxes were one of the important methodological tools.

Светлов Роман Викторович

Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена  
spatha@mail.ru

Шевцов Константин Павлович

Санкт-Петербургский государственный университет гражданской авиации  
shvkst@gmail.com

Скепсис и парадокс: проблема предпосылок скептицизма у Платона и античная традиция парадоксов

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 13.2 (2019) 683-694

Ключевые слова: Скептицизм, Академия, Платон, парадокс лжеца.

Аннотация. Предметом исследования является вопрос о том, какие тексты Платона и в какой степени могли стать стимулом для формирования скептических представлений. Можем ли мы, в частности, поставить вопрос о наличии в текстах Платона того, что можно сопоставить с принципом «эпохе», который является важнейшим методическим «маркером» скептицизма (например, финал «Теэтета»)? Может ли быть сопоставлена со скепсисом (исследованием/поиском) эленхическая стратегия Сократа, его метод опровержения тезисов, высказанных собеседником? На наш взгляд есть ряд сторон в творчестве Платона, которые сближает его со

скептическим дискурсом (хотя не делает скептиком). Мы останавливаемся только на двух из них. Первая - это способность протагонистов его диалогов удерживать в своих рассуждениях две противоположные стороны искомого в их несомненном различии и, вместе, взаимной необходимости. Собственно, это и есть платоновская диалектика в ее подлинном выражении, примеры которой мы видим в «Софисте» (обсуждение того, как возможно сочетание «родов» бытия), в «Пармениде» (если рассматривать его текст как диалектическое упражнение). Вторая специфическая сторона платоновской мысли заключается в фактической формулировке Платоном ряда логических парадоксов, которые в своем классическом варианте стали известны, правда, чуть позже, в творчестве представителей мегарской школы (Эвбулида, Дидора Крона). Мы более детально коснемся парадокса лжеца, или «тезиса Эпименида», который часто рассматривается как классический пример самореферентного высказывания. В статье будут указаны аналогии парадоксу Критянина в платоновских текстах. Ключевыми являются последнее рассуждение из «Теэтета», где Сократ разбирает определение знания как истинного мнения с прибавлением специфицирующего признака (Theaet 201c - 208d), а также 7 и 8 (в другой нумерации - 8 и 9) гипотезы «Парменида» (Parm. 164b - 166c). Нам представляется, что этот момент платоновской диалектики также оказывается определенным ресурсом для будущего «скептического поворота» в Академии. Особенно в той ситуации, когда диалоги Платона обсуждались в условиях интереса к аргументам Пиррона и мегариков, для которых парадоксы были, повторимся, одним из важных методических орудий.

Nadezhda Volkova

RAS Institute of Philosophy (Moscow), goznadya@gmail.com

Protagoras' *Homo mensura* as the criterion of truth

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 13.2 (2019) 695-704

DOI:10.25205/1995-4328-2019-13-2-695-704

Key words: Protagoras, Plato, Sextus Empiricus, criterion of truth, relativism.

Abstract. The article is about an interpretation of the concept of Measure in the famous thesis of Protagoras (TP) "Man is the Measure of all things" as a criterion of knowledge. The main purpose of this work is to show how the concept of "measure" was gradually transformed into the criterion of truth. The answer to this question can be found in the relevant passages of Plato's "Theaetetus" and Sextus Empiricus' "Adversus Mathematicos" and "Outlines of Pyrrhonism". In the "Theaetetus" Plato represents "the secret doctrine" of Protagoras. According to Ugo Zilioli this doctrine is a robust version of relativism, encompassing different types of it: Relativism of Truth, Relativism of Being and Relativism of Knowledge. Among the other interpretations of the concept of Measure, Plato proposes the following substitution: "to be a Measure" means "to possess the criterion of knowledge". This replacement allowed Plato to show the internal inconsistency of the TP. In the works of Sextus the concept of Measure in TP is unambiguously interpreted as

the criterion of knowledge. For Plato the word criterion is still a philosophical neologism, but in the Hellenistic period it becomes an oft-used philosophical term.

Волкова Надежда Павловна

Институт философии РАН, goznadya@gmail.com

«Мера вещей» Протагора как критерий истины

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 13.2 (2019) 695-704

Ключевые слова: Протагор, Платон, Секст Эмпирик, критерий истины, релятивизм.

Аннотация. Статья посвящена интерпретации понятия «мера» в знаменитом тезисе Протагора (ТП) «Человек есть мера всех вещей». Основная цель этой работы – показать, каким образом это понятие постепенно трансформировалось в критерий истины. Ответ на этот вопрос можно найти в *Теэтета* Платона и в двух трактатах Секста Эмпирика – *Против ученых* и *Трех книгах Пирроновых положений*. В *Теэтете* Платон представляет так называемую «тайную доктрину» Протагора. Согласно Уго Дзильоли, это учение представляет собой сильную версию релятивизма (robust version of relativism), охватывающую различные его типы: релятивизм истины, релятивизм бытия, релятивизм знания. Среди различных интерпретаций понятия «мера» Платон предлагает следующую: «быть мерой» означает «обладать критерием познания». Эта замена позволила Платону показать внутреннюю противоречивость ТП. В работах Секста понятие «мера» в ТП однозначно интерпретируется как критерий познания. Если для Платона слово «критерий» является философским неологизмом, то в эллинистический период оно становится широко используемым философским термином.

Valery V. Petroff

RAS Institute of Philosophy (Moscow), campas.iph@gmail.com

Plato's *Timaeus* on types of movements, «the heavenly plant» and the vertical posture of man

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 13.2 (2019) 705-715

DOI:10.25205/1995-4328-2019-13-2-705-715

Keywords: Plato, "Timaeus", Proclus, heavenly plant, becoming-like-God, upright and inverted body, circular motion, linear motion, Ḥunayn ibn Ishāq, al-Bīrūnī, Bhagavad Gita.

Abstract. The article treats Plato's "geometric" cosmology and anthropology in "Timaeus" (in particular, the association of rational and irrational processes with circular and linear movements). Plato's idea that straightened or bent posture of a living body depends on the properties of the soul that prevails in it is discussed. It is indicated that Plato associates human straightness with cultivation of circular motion and becoming like God, while the entry of the soul into the body is likened to turning upside down, in which condition the notions of right and left, true and false are inverted. Plato's tendency to schematization and geometrization of reality in cosmological and anthropological ex-

planations, as well as the peculiarity to represent living bodies as hollow volumes of space through which streams of elements flow are indicated. Plato's representation of man as "the heavenly plant" turned upside down in relation to terrestrial plants is examined. Fragments of subsequent authors using this comparison are under consideration (parallels from the Arab and Indian traditions are given).

Петров Валерий Валентинович

Институт философии РАН (Москва), campas.iph@gmail.com

«Тимей» Платона о видах движения, «небесном растении» и прямостоянии человека

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 13.2 (2019) 705-715

Ключевые слова: Платон, «Тимей», Прокл, небесное растение, богоподражание, выпрямленное и перевернутое тело, круговое движение, линейное движение, Хунайн ибн Исхак, аль-Бируни, Бхагавадгита.

Аннотация. В статье разбирается «геометрическая» космология и антропология Платона в «Тимее» (в частности, ассоциация разумных и неразумных процессов с круговым и линейным движениями). Обсуждается идея Платона о том, что выпрямленная или склоненная осанка живого тела зависит от свойств души, которая в нем преобладает. Указано, что Платон связывает выпрямленность человека с почитанием кругового движения и богоподражанием, тогда как вхождение души в тело уподобляется переворачиванию с ног на голову, при котором инвертируются представления о правом и левом, истинном и ложном. Указано на тенденцию к схематизации и геометризации реальности в космологических и антропологических объяснениях, а также на особенность представлять живые тела в виде полых объемов пространства, сквозь которые протекают потоки стихий. Обсуждается введенный Платоном образ человека как «небесного растения», перевернутого по отношению к земным растениям. Приводятся фрагменты последующих авторов, использующих это сравнение (даны параллели из арабской и индийской традиций).

Oleg Donskikh

Novosibirsk State University

Novosibirsk State University of Economics and Management, olegdonskikh@yandex.ru

Poetry as the beginning of philosophy and science

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 13.2 (2019) 716-732

DOI:10.25205/1995-4328-2019-13-2-716-732

Keywords: poetic genres, philosophy, logos, physis, philology, grammar, scientists-poets.

Abstract. The article analyzes the situation of the formation of organized philosophical and scientific discourse in the pre-Socratic time, as well as in Alexandria and in the Arab Caliphate. It is shown that in all three cases it is, firstly, poetry that raised the verbal culture to such a level that the possibilities of using language expanded drastically and ex-

treme generalizations became possible. Secondly, poetry performed a reflection upon mythology and formulated the problems that became the starting point of philosophical and scientific research. Poetry also inspired philosophers and scholars to use poetic forms to Express their ideas and improve their language.

Донских Олег Альбертович

Новосибирский государственный университет

Новосибирский государственный университет экономики и управления – “НИНХ”

olegdonskikh@yandex.ru

Поэзия как начало философии и науки

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 13.2 (2019) 716-732

Ключевые слова: поэтические жанры, философия, логос, physis, филология, грамматика, ученые-поэты.

Аннотация. В статье анализируется ситуация становления организованного философско-научного дискурса в досократовское время, в Александрии и в арабском халифате. Показано, что во всех трех случаях поэзия, во-первых, подняла словесную культуру на такой уровень, что резко расширились возможности использования языка и стали возможны предельные обобщения, а, во-вторых, осуществляла рефлексию над мифологией и сформулировала проблемы, которые стали исходным пунктом философских и научных исследований. Поэзия также вдохновляла философов и ученых на использование поэтических форм для выражения своих идей и совершенствования своего языка.

Eugene Afonasin

Institute of philosophy and law SB RAS (Novosibirsk), afonasin@post.nsu.ru

Heraclides of Pontus on nature

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 13.2 (2019) 733-739

DOI:10.25205/1995-4328-2019-13-2-733-739

Keywords: ancient philosophy of nature, corpuscles, unjointed masses, pores, void.

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 scant doxographic testimonies about Heraclides' lost physical writings. The evidences are translated and numbered according to a new edition by Schütrumpf et al. 2008.

Афонасин Евгений Васильевич

Институт философии и права СО РАН, afonasin@post.nsu.ru

Гераклид Понтийский о природе

Язык: русский



Выпуск: ΣΧΟΛΗ 13.2 (2019) 733-739

Ключевые слова: философия природы в античности, корпускулы, поры, пустота.

Аннотация. Гераклид Понтийский (ок. 388–310 до н. э.), философ платоник, писал на различные темы, работая в самых разнообразных жанрах. Он обсуждал такие типичные платонические сюжеты, как перевоплощение души, сочинял жизнеописания философов, писал диалоги, трактаты на политические, литературные, исторические и страноведческие темы. Кроме того, ему принадлежало несколько работ, посвященных астрономии и философии природы. К сожалению, ни одно из его сочинений не сохранилось. Данная публикация включает в себя немногочисленные фрагменты утраченных естественнонаучных сочинений Гераклида. Перевод выполнен на основе нового издания Schütrumpf et al. 2008.

Eugene Afonasin

Tomsk State University; Institute of philosophy and law SB RAS (Novosibirsk)

afonasin@post.nsu.ru

Heraclides of Pontus. Astronomical fragments

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 13.2 (2019) 740-754

DOI:10.25205/1995-4328-2019-13-2-740-754

Keywords: ancient cosmology, terrestrial rotation, Venus.

Abstract. Heraclides of Pontus (c. 388–310 BCE), a Platonic philosopher, worked in various literary genres and wrote on such topics as psychology, politics, literature, history, geography, astronomy and the philosophy of nature. Nothing is preserved. The present publication contains a collection of the testimonies about Heraclides' astronomical writings. He thought of an infinite universe, in fact believing that every star is a *kosmos*, located in the infinite ether. He famously advanced the theory of terrestrial rotation, hypothesizing that the apparent diurnal rotation of the heavens is better explained by the rotation of the Earth, and in this context correctly observed that, unlike other planets, Venus as morning and evening star has the maximum elongation from the Sun's position (that is to say is never located far from the Sun). The evidences are translated and numbered according to a new edition by Schütrumpf et al. 2008.

Афонасин Евгений Васильевич

Томский государственный университет

Институт философии и права СО РАН, afonasin@post.nsu.ru

Гераклид Понтийский. Астрономические фрагменты

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 13.2 (2019) 740-754

Ключевые слова: античная космология, вращение земли, Венера.

Аннотация. Гераклид Понтийский (ок. 388–310 до н. э.), философ платоник, обсуждал такие типичные платонические сюжеты, как перевоплощение души, сочинял жизнеописания философов, писал диалоги, трактаты на политические, естественнонаучные, литературные, исторические и страноведческие темы. Ни одно из его сочине-

ний не сохранилось. Данная публикация включает в себя фрагменты утраченных астрономических сочинений Гераклида, который считал, что каждая звезда – это космос, расположенный в беспредельном эфире, а также предложил оригинальную теорию вращения Земли, полагая, что суточное вращение небес лучше всего объясняется на основании гипотезы о вращении самой планеты, нежели всего неба. Кроме того, он заметил, что Венера никогда не отстоит далеко от Солнца, то есть ее элонгация не превосходит определенного максимума. Перевод выполнен на основе нового издания Schütrumpf et al. 2008.

Anna Afonasina

Novosibirsk State University, afonasina@gmail.com

Empedocles' fragment B 17 + Ensemble C of the Strasbourg Papyrus (= B 20). A translation and commentaries

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 13.2 (2019) 755-763

DOI:10.25205/1995-4328-2019-13-2-755-763

Keywords: Pre-Socratic, ancient cosmogony, doxography.

Abstract. A commented translation into Russian of Empedocles' fragment B17 with the addition of several new lines available in the Strasbourg papyrus (on the basis of the so called Ensemble c). This badly fragmented piece of evidence is translated into Russian for the first time.

Афонасина Анна Сергеевна

Новосибирский государственный университет, afonasina@gmail.com

Фрагмент В 17 Эмпедокла (продолжение) + Собрание с Страсбургского папируса (В 20)

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 13.2 (2019) 755-763

Ключевые слова: досократики, античная космология, доксография.

Аннотация. Публикация представляет собой комментированный перевод фрагмента 17 Эмпедокла, дополненного несколькими строками, ставшими доступными благодаря папирусу из Страсбурга (так называемое собрание с). Эти свидетельства переводятся на русский язык впервые.

Andrey Schetnikov

"New School" LLC (Novosibirsk, Russia), schetnikov@ngs.ru

Corpus Aristotelicum. The Problems connected with Mathematical Theory and Celestial Bodies

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 13.2 (2019) 764-770

DOI:10.25205/1995-4328-2019-13-2-764-770

Keywords: accounting, gnomon, the movement of the celestial bodies.

Abstract. An annotated translation of The Problems, Book 15. This short text from the Corpus Aristotelicum, important for the history of mathematics, is translated into Russian for the first time.

Щетников Андрей Иванович

ООО «Новая школа» (Новосибирск), schetnikov@ngs.ru

Аристотелев корпус. Проблемы, связанные с математикой и небесными телами

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 13.2 (2019) 764-770

Ключевые слова: счет, гномон, движение небесных тел.

Аннотация. Публикация представляет собой перевод книги 15 *Проблем* Аристотелевского корпуса, важной для истории античной математики. На русский язык переводится впервые.

Andrey Schetnikov

“New School” LLC (Novosibirsk, Russia), schetnikov@ngs.ru

Euclid. Optics

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 13.2 (2019) 771-822

DOI:10.25205/1995-4328-2019-13-2-771-822

Keywords: mathematics, geometry, vision, light, deductive reasoning.

Abstract. An annotated translation of Euclid’s Optics. The earliest systematic treatise by the famous Ancient Greek mathematician, which deals with the geometry of vision, is translated into Russian for the first time.

Щетников Андрей Иванович

ООО «Новая школа» (Новосибирск), schetnikov@ngs.ru

Евклид. Оптика

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 13.2 (2019) 771-822

Ключевые слова: математика, геометрия, зрение, свет, дедуктивный вывод.

Аннотация. Публикация представляет собой аннотированный перевод *Оптики* Евклида. Сочинение знаменитого античного математика, представляющее собой древнейший систематический трактат, посвященный геометрии зрения, на русский язык переводится впервые.

Lilian Karali

The University of Athens, likarali@yahoo.com

Anna Afonasin and Eugene Afonasin

Novosibirsk State University, afonasin@post.nsu.ru

An Outline of the History of Archaeology

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 13.2 (2019) 823-840

DOI:10.25205/1995-4328-2019-13-2-823-840

Keywords: Cultural change, approaches to human past, scientific method.

Abstract. In this lecture, one can find an abbreviated historical trajectory of the appearance and development of archaeology as a science. The aim is to demonstrate the perceptions and biases, which have influenced and still influence the archaeological theory and practice in negative or positive ways. The lecture was prepared for the participants of the program on "Classics and Philosophy" of Novosibirsk State University (October 2018).

Лилиан Карали

Афинский университет, likarali@yahoo.com

Афонасин Евгений Васильевич

Афонасина Анна Сергеевна

Новосибирский государственный университет

Очерк истории археологии

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 13.2 (2019) 823-840

Ключевые слова: культурные изменения, подходы к изучению прошлого, научный метод.

Аннотация. В лекции кратко описывается история возникновения и развития археологии как науки. Цель состоит в том, чтобы продемонстрировать предпосылки и предубеждения, которые влияли и все еще влияют на археологическую теорию и практику в негативном или позитивном ключе. Лекция была подготовлена для участников программы «Философское антиковедение» Новосибирского государственного университета (октябрь 2018 г.).

## ΣΧΟΛΗ (Schole)

ФИЛОСОФСКОЕ АНТИКОВЕДЕНИЕ И КЛАССИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

2019. Том 13. Выпуск 2

Научное редактирование Е. В. Афонасина

Новосибирск: Ред.-изд. центр Новосиб. гос. ун-та, 2019. 445 с.

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

Второй выпуск тринадцатого 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, новый перевод фрагмента поэмы Эмпедокла и *Оптики* Евклида.

Журнал индексируется The Philosopher's Index, Scopus, WoS (ESCI), 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.cceol.com](http://www.cceol.com) (Central and Eastern European Online Library).

## ΣΧΟΛΗ (Schole)

ANCIENT PHILOSOPHY AND THE CLASSICAL TRADITION

2019. Volume 13. Issue 2

Edited by Eugene V. Afonasin

Novosibirsk: Novosibirsk State University Press, 2019. 445 p.

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

The second issue of thirteenth volume of the journal contains articles, dedicated to ancient logic, law, Empedocles, 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, as well as a new Russian translation of Euclid's *Optics*. The volume is supplemented with bibliographies, reviews and annotations.

The journal is abstracted / indexed in The Philosopher's Index, Scopus, WoS (ESCI), 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.cceol.com](http://www.cceol.com) (Central and Eastern European Online Library).

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

*Компьютерная верстка и корректура* Е. В. Афонасина

Гарнитура Brill (used with permission)

Подписано в печать 24.06.2019. Заказ №

Формат 70 x 108 1/16. Офсетная печать. Уч.-изд. л. 19,5

Редакционно-издательский центр НГУ,

630090, Новосибирск-90, ул. Пирогова, 2